



Irracionalidad, barbarie y violencia en el *De ira* de Séneca: una lectura política

Ignacio Pajón Leyra¹

Recibido: 25 de mayo de 2017 / Aceptado: 07 de octubre de 2017

Resumen. La filosofía de Séneca reserva un lugar especial al tratamiento de las pasiones como principal escollo para alcanzar la sabiduría y, en especial, a la ira como la más temible de todas ellas. La lectura principal de su tratado sobre el tema, el *De ira*, lo interpreta como un manual ético individual para llegar a ser sabio. Sin embargo, el presente artículo profundiza en otro modo de enfocar dicho texto: encuadrar su lectura en la discusión sobre la virtud de la valentía. De este modo, la ira en Séneca se revela como una cuestión social que afecta tanto a las comunidades políticas como a los individuos aislados.

Palabras clave: L. A. Séneca; estoicismo; pasiones; ira; *andreia*.

[en] Irrationality, barbarism and violence in the Seneca's *De Ira*: a political reading

Abstract. Seneca's philosophy dedicates a special attention to passions, regarded as the main obstacle to attaining wisdom, and in particular to anger, considered the most dreadful of them all. Scholars have usually interpreted his treaty *On anger (De ira)* as a private handbook of ethics containing advice about how to become wise. However, this article explores a different approach to the text, placing it in the context of Seneca's discussion about the virtue of courage. Thus, in Seneca's thought anger appears as a social issue that affects both political communities and isolated individuals.

Keywords: L. A. Seneca; stoicism; passions; anger; *andreia*.

Sumario. 1. Introducción; 2. El dominio de la ira; 3. Metáforas bélicas como imagen de la ira; 4. Ira y valentía: el punto de vista de Calicles en el *Gorgias* de Platón; 5. Consecuencias políticas de la ira en la guerra; 6. Conclusiones; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Pajón Leyra, I. (2018): "Irracionalidad, barbarie y violencia en el *De ira* de Séneca: una lectura política", en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (1), 11-25.

¹ Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento
Universidad Complutense de Madrid
ipajon@filos.ucm.es
ORCID: 0000-0002-8756-0048

1. Introducción

En la extensa bibliografía con la que hoy contamos sobre el estoicismo romano no es poca la atención que ha recibido el tema de las pasiones. Es muy conocido y estudiado el modo en el que los pensadores estoicos concibieron la virtud como uso desapasionado de la razón, y al sabio como *apathetikós*, como aquél que se ha liberado del irracional *páthos* que conduce al error y al vicio. En consonancia con ello, también ha sido muy estudiada la atención que los integrantes de esta corriente de pensamiento dedicaron a cada una de las formas en las que ese irracional *páthos* se nos da, y entre ellos no ha sido el menos atendido Séneca.

En efecto, el pensador cordobés escribió abundantemente sobre las pasiones y sus efectos sobre los actos de quienes las padecen, tratando con especial detenimiento la peculiar pasión de la ira. Ejemplos de acto provocado por la ira aparecen con frecuencia en su obra, tanto filosófica como literaria.² Y además uno de sus tratados más conocidos se dedica específicamente al estudio de esta pasión en concreto: el tratado de juventud titulado *De ira*.

Sin embargo, la lectura mayoritaria tanto de las alusiones a esta pasión en el resto de su obra como del texto dedicado en exclusiva a su estudio pormenorizado se han decantado por atender a la ira como un fenómeno cuya aplicación debe restringirse únicamente al campo de la filosofía moral. La intención de este artículo será la de reforzar otra línea de lectura complementaria de aquella: la que hace de la ira, además, un fenómeno social colectivo susceptible de un tratamiento que trascienda el enfoque ético para enclavarse en un discurso histórico-político. Es decir, sin desatender el tratamiento de la ira en Séneca como pasión humana individual, se tratará de hacer patente también el modo paralelo en el que el filósofo insiste en mostrarla como la única de las pasiones que muestra una cara colectiva, social y contagiosa que la separa y diferencia del resto y que la convierte en mal propio de las naciones y antagonista del buen gobierno.³ Esta posición interpretativa, que fue esbozada por Veyne en su *Séneca y el estoicismo*,⁴ aparece allí tratada como un efecto indeseado de la laxitud terminológica de los escritos de juventud de Séneca más que como una característica de su manera de ver esta pasión. Sin embargo, ha de señalarse que del hecho de que al lector contemporáneo le suene demasiado polisémico el término tal y como aparece en el tratado no se sigue necesariamente que no hubiese en su concepción original una cohesión suficiente de la ira como noción como para considerarla un término plenamente unívoco.

2. El dominio de la ira

En efecto, en un primer momento la ira aparece en el discurso senequiano como una noción moral, vinculada a la teoría de la virtud estoica, en la que el pensamiento de

² Véase, por ejemplo, Séneca, *Medea*, 380-397; *Hércules loco*, 170-174. (Séneca. *Tragedias*, I. Introducciones, traducción y notas de Jesús Luque Moreno. Gredos, Madrid, 1979.)

³ De manera expresa, Séneca trata la ira como la única pasión que en ocasiones prende en todo un pueblo a nivel general (Véase Séneca, *De ira*, III, 2, 2. En adelante, las citas de Séneca serán de este tratado salvo indicación contraria.). La descripción que lleva a cabo a tal efecto (III, 2, 2-6) nos la muestra como la única pasión propiamente política frente a las que son en exclusiva pasiones vinculadas a la ética como la lujuria, la avaricia o la ambición.

⁴ Veyne, P., *Séneca y el estoicismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. p.201.

Séneca está enraizado. De este modo, se considera que pertenece a (y reside en) la dimensión pasional individual que todo ser humano posee como contrapuesta a lo que en él hay de *lógos* racional. El propio *De ira* aparece como compuesto para servir de medio contra los efectos perniciosos de dicha pasión en el lector individual. Así, desde la primera línea del tratado se indica la intención de emplearlo para dominar la cólera:

Me exigiste, Novato, que escribiese acerca del modo de dominar la ira, y creo que, no sin causa, temes sobre todo a esta pasión, de entre todas la más sombría y desenfrenada.⁵

El objetivo declarado del texto es el de ser aplicado para el dominio de esta peculiar pasión. El tema será el modo en el cual se pueda llevar a cabo dicho dominio (*quemadmodum posset ira leniri*). Pero no se oculta la dificultad de que dicho objetivo pueda cumplirse, dado el especial temor que la ira debe infundir. Se trata, pues, a las pasiones como objeto de temor; y a la ira en especial como una pasión que destaca por ser más temible que el resto; la más sombría y desenfrenada de todas. Mientras que el resto tienen algo de quietud y placidez, la ira es manifiesta agitación, arrebato, ansia de guerra, de sangre y de suplicios.⁶ La actitud del sabio ante ella, de este modo, será no sólo el frontal rechazo, sino un peculiar modo de llevarlo a cabo que exige por su parte la oposición o resistencia ante ese miedo que la ira infunde: el sabio deberá enfrentar a la ira su propio valor, para así lograr dominarla.

Sin embargo, el dominio puede ser entendido al menos de dos formas: en primer lugar “dominar la ira” puede significar controlarla sin eliminarla, dirigiéndola mediante la razón para orientarla del modo más útil posible. Esta es la forma en la que, según Séneca, propone comportarse con esta pasión la escuela aristotélica, empleándola en lo que tiene de útil como movilizadora de la acción. Como reacción ante la injusticia, el virtuoso puede indignarse hasta encolerizarse. Y al menos en este sentido la ira puede ser un apoyo para la acción racional, impidiendo la impasibilidad en el momento en que el acto virtuoso consiste en la reacción contra el vicio. Sabio será, en este sentido, el que “domine” la ira dirigiendo su capacidad movilizadora hacia donde debe dirigirse.⁷

En segundo lugar, sin embargo, el dominio de la ira puede entenderse también como enfrentamiento radical que impida su aparición como *páthos*. En este segundo sentido no se trataría de dominar como controlar o conducir sino de dominar su generarse en uno mismo. Es decir, el sabio no debería dominar una pasión que inevitablemente siente para hacer de ella algo útil, sino que debería dominarse a sí

⁵ I, 1, 1: *Exegisti a me, Nouate, ut scriberem quemadmodum posset ira leniri, nec inmerito mihi uideris hunc praecipue adfectum pertimuisse maxime ex omnibus taetrum ac rabidum.* (Véase también el pasaje de III, 1, 1.) Sobre el carácter del tratado mismo como manual para evitar la ira y el tipo de estrategias que contiene a tal efecto puede consultarse Braicovich, R. S. “Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el *De ira* de Séneca.” *Ideas y Valores* 64, 158 (2015), 85-105.

⁶ Idem. La misma idea aparece reflejada en III, 1, 3-5.

⁷ Los pasajes aristotélicos de los que procedería dicha interpretación de la ira como “auxiliar” de la razón serían, fundamentalmente, *De Anima*, 430 y ss, y *Retórica*, libro II. También resulta interesante el cotejo con *EN*, 1008 a 3-9. Tratar la cuestión de si esta interpretación es correcta o incorrecta supera por su dificultad y su extensión el objetivo de este artículo, en especial dado el hecho de que algunos especialistas han llegado a proponer incluso que la interpretación senequiana procedería de la lectura de un tratado de Aristóteles sobre las pasiones (*Peri pathôn*) hoy perdido. (Cfr. Ross, W. D. *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford, Clarendon Press, (1955), 64.)

mismo para no sentirla como tal pasión. Esta es la línea por la que opta el estoicismo proponiendo su ideal de sabio apático, carente de pasionalidad porque emplea su razón para extirpar de sí las pasiones.

En este sentido, que es por el que Séneca como partidario de la ética estoica opta sin ambages, la ira, como toda pasión, se concibe como vicio puro, opuesto radical de una virtud que solo puede ser expresión de la racionalidad desapasionada. En la dicotomía extrema razón/pasión todo lo que proceda del aspecto no racional del ser humano (todo impulso, todo deseo, toda pulsión corporal) debe ser evitado porque jamás podrá conducir por un camino congruente con el acto racional. Solo la razón sirve de guía adecuada para la acción. El vano intento de moderar la ira en vez de extinguirla acabará conduciendo a quien lo intente a dejarse llevar por la pasión, pues la razón, una vez alterada por la acción de lo pasional, ya está descarriada irrevocablemente.⁸

3. Metáforas bélicas como imagen de la ira

La única alternativa es, por tanto, sofocar la ira en su raíz, impidiendo su crecimiento desde su mismo origen. Y tal cosa solo puede hacerse mediante una lucha directa.

Lo mejor es rechazar inmediatamente el primer aguijonazo de la ira, sofocarla en su mismo germen y procurar no caer nosotros mismos en ella. Pues si le presentamos el flanco débil es difícil volver a estar a salvo, puesto que nada de razón queda donde ya una vez se ha introducido la pasión y algún derecho le ha sido dado por nuestra voluntad. Hará en seguida cuanto quiera, no cuanto le permitas. En los mismos umbrales, digo, debe contenerse al enemigo; pues una vez que ha entrado y ha forzado las puertas ya no acepta condiciones de sus cautivos.⁹

Sorprende aquí el planteamiento de la cuestión por parte de Séneca en términos directamente tomados del contexto bélico. La ira es, así, un enemigo, para cuya alusión se emplea el término latino que refiere específicamente al enemigo exterior (*hostes*), el que proviene de más allá de las fronteras, el enemigo extranjero. Y los límites de lo que podríamos concebir como la mente del sujeto moral son aludidos por comparación con las puertas de la ciudad. Si afrontamos mal la batalla (presentando el flanco) y esas puertas llegan a ser rebasadas por la ira invasora, nos veremos reducidos al cautiverio.

El tratado *De ira* en su conjunto está lleno de ejemplos de esa clase de terminología bélica. Para exponer su punto de vista sobre esta pasión, Séneca habla de armas, de hogueras, de murallas y asaltos, de vencedores y vencidos. Nos sitúa, así, en un contexto de combate. El tratado mismo está concebido para ese combate; es

⁸ Véase I, 7, 4, donde Séneca compara lo que le ocurre a quien deja que la ira actúe en él con lo que les ocurre a los cuerpos que se arrojan al vacío, que desde ese momento pierden todo dominio de sí mismos y son arrastrados, precipitados, sin poder frenar ni detenerse, en la dirección en la que irremisiblemente son movidos.

⁹ I, 8, 1-3. Optimum est primum iritamentum irae protinus spernere ipsisque repugnare seminibus et dare operam ne incidamus in iram. Nam si coepit ferre transuersos, difficilis ad salutem recursus est, quoniam nihil rationis est ubi semel adfectus inductus est iusque illi aliquod uoluntate nostra datum est: faciet de cetero quantum uolet, non quantum permiseris. In primis, inquam, finibus hostis arcendus est; nam cum intrauit et portis se intulit, modum a captiuis non accipit.

una peculiar mezcla de plan estratégico y arenga militar. Por una parte, frente a la turbación de la pasionalidad, el estoico intenta promover la apatía. Y el texto senequiano intenta contribuir a ese objetivo señalando en detalle los peligros del polo opuesto para enseñar al lector cómo evitarlo. La ira, expuesta como la más pasional de las pasiones, como locura breve que nos arranca por completo de nuestro *lógos* e incluso de nuestra naturaleza (mientras que el resto de pasiones, por más calculadas, conservan algo de la mesura del *lógos* al que se oponen) se manifiesta como el mayor de los peligros a superar para alcanzar la meta de vivir contemplando el orden del universo y contribuyendo a su realización.

De este modo, el lector debe recibir a un tiempo los recursos necesarios para saber oponerse a la tentación de encolerizarse, y el ánimo suficiente para ser capaz de lograrlo. Pues de ánimo es precisamente de lo que debe armarse ante un enemigo como ese. Frente a él, como en la batalla, debe emplearse la técnica bélica,¹⁰ pero sobre todo debe enfrentársele el valor.

4. Ira y valentía: el punto de vista de Calicles en el *Gorgias* de Platón

La concepción de la valentía que está aquí presente tiene, en gran medida, una raíz más griega que latina. No en vano el pensamiento griego clásico sostuvo una larga y minuciosa polémica sobre el sentido y el marco de aplicación del valor como virtud, en la que destaca el posicionamiento de Sócrates frente a Calicles (y a su vez, frente a toda la tradición de pensamiento anterior a él) en las páginas del diálogo platónico *Gorgias*¹¹ sobre el uso del término griego “*andréia*”. Allí se nos hace patente la problemática terminológica y filosófica subyacente a la cuestión de la valentía por el hecho mismo de que ambos intervinientes en el diálogo, Sócrates y Calicles, coinciden en resaltar la importancia de esa virtud para el buen gobierno, pero al tiempo obtienen como resultado del desarrollo de esa necesidad imperiosa concepciones de la sociedad y del gobernante no solo diferentes sino incluso antagónicas.

En primer lugar, Calicles defiende una posición iusnaturalista según la cual el derecho natural de dominación de los fuertes sobre los débiles viene siendo conculcado desde que la civilización ha establecido como derecho consensuado el que procede de una alianza de los débiles para contener a los fuertes.¹² Ante este planteamiento, Sócrates le reclama una definición clara de la noción de “fuerza” implicada en su razonamiento – ya que un grupo suficiente de débiles supera de manera evidente en fuerza física a un supuesto individuo fuerte, de modo que el resultado no parece un quebrantamiento del dictado iusnaturalista aparentemente expuesto, sino su confirmación¹³ – lo que lleva a introducir en la discusión el concepto de *andréia*.¹⁴

¹⁰ Al agente moral le ocurre, por tanto, algo equivalente a lo que le sucede al gladiador, al que su técnica le protege mientras que su cólera, si llega a desatarse, lo desguarnece. Véase I, 11, 1-2.

¹¹ 491 a – 492 d.

¹² Es manifiesta la proximidad de este planteamiento con la idea de “moral de esclavos” expuesta por Nietzsche en *La genealogía de la moral*. (Sobre todo según el tratamiento del tema en “Prefacio”, § 4; “Primer tratado”, §§ 7-10; “Segundo tratado”, §§ 2-4; y “Tercer tratado”, §§ 7 y 9.) Sobre esto, véase también Menzel, A. *Calicles: contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, México, Centro de estudios filosóficos de la UNAM, 1964, pp. 104-9. Sobre la relación entre la visión nietzscheana y la estoica de los valores, véase Sellars, J. *Stoicism*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2006. Pp. 151-2.

¹³ 489 c y ss.

¹⁴ 491 b y ss.

Así, llevado por la discusión, Calicles transforma en el diálogo ligeramente su postura, identificando el ser fuerte con el ser mejor y el ser más poderoso (y por tanto equiparando las nociones de fuerza, excelencia y poder), y expresando que esa noción amalgamada, de la que emana el derecho natural, corresponde en la sociedad a aquellos de más juicio y mayor decisión para conseguir sus fines. Los decididos son, pues, los mejores. Según él, de este modo, la excelencia depende de la valentía para imponerse.

El que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con valentía (ἀνδρείαν) e inteligencia (καὶ φρόνησιν) y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo.¹⁵

Ciertamente, en el planteamiento calicliano no está presente la idea de ira. No se trata de que sea una característica del fuerte según su posición el dejarse llevar por sus arrebatos de cólera, sino que por el contrario el planteamiento expuesto insiste en la inteligencia de las acciones y en el frío y calculado ejercicio de la capacidad de juzgar sobre lo conveniente para uno mismo. Sin embargo, lo que sí está presente de manera manifiesta en Calicles es la simbiosis en el fuerte de esa inteligencia y la pasionalidad deseante. A diferencia de Sócrates, Calicles no ve como valiente a aquél que se enfrenta con arrojo a su “enemigo interior” pulsional, sino a aquél que se alía con esa pulsionalidad frente al “enemigo exterior” que suponen los impedimentos materiales y sociales para la consecución de la satisfacción.

La pasión, para Calicles, es uno de los elementos a los que el verdadero sabio debe dar rienda suelta. Y es necesario señalar que se trata de una pasión, al igual que en el caso de Sócrates, procedente de manera destacada del elemento corporal en el ser humano. Es, así, la valentía para cumplir los deseos del cuerpo la que determina la virtud del hombre libre y superior, y no las mal llamadas virtudes de la moderación o la justicia. “¿Qué habría, en verdad, más vergonzoso y perjudicial que la moderación y la justicia, si pudiendo disfrutar de sus bienes, sin que nadie se lo impida, llamaran para que fueran sus dueños a la ley, los discursos y las censuras de la multitud?”,¹⁶ se pregunta Calicles, mientras que acusa a la alternativa socrática de llamar “virtud” a “fantasías y convenciones de los hombres contrarias a naturaleza” que “son necesidades y cosas sin valor”.¹⁷

Se hace evidente, así, que Séneca se encuentra justo en las antípodas del pensamiento calicliano. Para Calicles es sabiduría alentar a la pasionalidad para que obtenga la satisfacción de sus deseos; para Séneca no puede haber sabiduría más que acallando la llamada de la pasión, conteniendo su potencia y extinguiéndola en la medida de lo posible para evitar que enturbie o desvíe el dictado de la razón.

Pero hay algo en lo que ambos coinciden: para los dos pensadores el contexto del ejercicio de la virtud es un contexto agónico. Para Calicles, como hemos

¹⁵ 491 e – 492 a. ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταῦταις δὲ ὡς μεγίσταις οὖσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι’ ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν αἰεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. (Traducción de J. Calonge Ruiz, Platón, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 1983.)

¹⁶ 492 b. τί ἂν τῇ ἀληθείᾳ αἴσχιον καὶ κάκιον εἴη σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης τούτοις τοῖς ἀνθρώποις, οἷς ἐξὸν ἀπολαύειν τῶν ἀγαθῶν καὶ μηδενὸς ἐμποδῶν ὄντος, αὐτοὶ ἑαυτοῖς δεσπότην ἐπαγάγοιντο τὸν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων νόμον τε καὶ λόγον καὶ ψόγον; (Traducción de J. Calonge Ruiz, Platón, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 1983.)

¹⁷ 492 c.

mencionado, una lucha contra la violencia ejercida por elementos exteriores a uno mismo, en especial aquellos elementos que provienen de la coerción de la “moral de esclavos” dictada por los débiles.¹⁸ Para Séneca, de un modo mucho más próximo al socrático, una lucha contra aquello en el interior de uno mismo que mueve a desoír el justo dictado de la razón. Es decir, contra lo pasional corporal que genera los deseos irracionales; y entre ese conjunto de elementos pasionales la ira destaca como la más vehemente, y por ello el enemigo más temible.

5. Consecuencias políticas de la ira en la guerra

A partir de este modo concreto de concebir las pasiones se hace posible una lectura histórico-política de la noción misma de la ira en el pensamiento de Séneca, en la cual el problema de base no es únicamente individual sino social, colectivo e histórico, y el interlocutor de Séneca ya no es tanto Aristóteles, tal como el inicio del tratado plantea, como un Sócrates enraizado en la visión platónica y expuesto en polémica con algunos de sus interlocutores sofistas y demagogos de los diálogos de transición y madurez, como Gorgias, Polo, Calicles, Trasímaco, Alcibiades, Dionisodoro o Eutidemo.

Séneca parte de una visión estoica de la virtud como ejercicio de la racionalidad. Para él, como para el resto de integrantes de esta escuela, el objeto de la ética es el *lógos*. El término, como es sabido, tiene una gran riqueza de matices en su significación filosófica. Desde Heráclito se ha hecho manifiesta la necesidad de concebir el *lógos* como realidad poliédrica al tiempo razón-palabra-argumento-discurso y contenido expresado o expresable por esa razón-palabra-argumento-discurso. Y además el *lógos* es a la vez ley, proporción y medida del universo, y comprensibilidad de esa proporcionalidad cósmica. “No escuchándome a mí, sino a la razón (*lógos*)”, dice Heráclito, “sabio es reconocer que todas las cosas son una”.¹⁹ Y ese *lógos* que el sabio debe escuchar es razón y pauta del cambio en un mundo que, sin su concurso, correría el riesgo de volverse caótico, incomprensible y azaroso (como lo será para su seguidor Crátilo, que afirma el cambio heraclitiano pero lo desdota de ese garante de la comprensión).

Este *lógos* entendido como racionalidad humana y como principio de intelección, pero también como trasunto de una racionalidad universal expresada en la naturaleza, influye de manera decisiva en el modo en que el estoicismo entenderá cada una de las partes de la filosofía. Así, para ellos el *lógos* es el objeto de la lógica (el propio nombre de la disciplina lo indica) como estudio de la normatividad del pensamiento, al igual que es el objeto de la física como estudio de la normatividad del cambio en

¹⁸ “Pero yo creo que esto [la satisfacción de los deseos] no es posible para la multitud; de ahí que, por vergüenza, censuren a tales hombres, ocultando de este modo su propia impotencia; afirman que la intemperancia es deshonrosa, como yo dije antes, y esclavizan a los hombres más capaces por naturaleza y, como ellos mismos no pueden procurarse la plena satisfacción de sus deseos, alaban la moderación y la justicia a causa de su propia debilidad.” 492 a-b (ἀλλὰ τοῦτ' οἶμαι τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατόν: ὄθεν νέγουσιν τοὺς τοιοῦτους δι' αἰσχύνην, ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχρὸν δὴ φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν, ὅπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐγὼ ἔλεγον, δουλοῦμενοι τοὺς βελτίους τὴν φύσιν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσιν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν. Traducción de J. Calonge Ruiz, Platón, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 1983.)

¹⁹ DK 50. οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι. (Traducción de Alberto Bernabé, *De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.)

la naturaleza, y de la ética como estudio de la normatividad del comportamiento racional. El *lógos* regla del pensar es también regla de la *phýsis* en su devenir, y por ello mismo puede ser pauta de la acción humana en su pensar y actuar en esa *phýsis*. La acción virtuosa puede identificarse con la acción conforme a naturaleza y con la acción racional, en la medida en la que responde a un *lógos* que es razón de la naturaleza, y de este modo puede plantearse una máxima práctica orientada a ponerse en armonía uno mismo con ese *lógos* universal que todo lo rige: *homologéin*, ser como el *lógos*.

El estoicismo presupone, así, un mundo heraclitiano y no cratiliano, en el que todo se da conforme a medida pese a su permanente transformación, y por ello el ideal humano de sabiduría puede ser el consentir a esa pauta de la realidad, conocerla en su sentido más profundo y contribuir a su realización efectiva. De este modo, el sabio estoico vivirá conforme a su naturaleza y a la naturaleza en sentido general. Y su conocimiento del mundo es de tal modo que el devenir en el que está inserto no se le oculta en su sentido, como al silente sabio cratiliano que nada puede conocer ni expresar, sino que por el contrario se le hace comprensible, explicable y quizá hasta predecible. Y esto es algo que vale tanto para la *phýsis* en su decurso natural como para la sociedad y para la historia.

En efecto, la historia humana es también el flujo de un cambio permanente en el curso de los acontecimientos que responde a la heraclitiana imagen del río. La historia transcurre; se desarrolla como cambio y como transformación, pero no sin pauta. La propia comprensión del tiempo del estoicismo así lo garantiza mediante su recurso a un esquema de ciclos reiterados de generación y destrucción, de auge y de decadencia, mediados por la universal consunción en el fuego primigenio de la *ekpýrosis*.

El objetivo del historiador es, así, conocer esa pauta, es decir, adecuar su *lógos* particular a ese *lógos* del tiempo social, y con ello poder conocer lo que en el curso cambiante de los acontecimientos hay de estable, permanente, predecible y cognoscible. La historia, por lo tanto, es una disciplina práctica, concepción que nunca fue rara en la mentalidad antigua (tal como Cicerón,²⁰ Polibio²¹ o Luciano²² muestran en sus didácticas nociones de la historia como maestra que ayuda a prever qué ocurrirá en situaciones similares a las que se han dado en el pasado) y que tampoco es ajena a la mentalidad actual (como puede apreciarse en el conocido tópico de que “quien no conoce la historia está condenado a repetirla”²³).

Del mismo modo, la principal preocupación de Séneca por lo que respecta a la historia es en última instancia el futuro. Y en su perspectiva histórico-social esto supone fundamentalmente una preocupación por el futuro de Roma. Por eso, cuando en su tratado se va más allá de su carácter como pasión irrefrenable del individuo, y por tanto como problema moral, y se trata la ira como conculcación social de las virtudes cívicas, la cuestión que aparece subyaciendo como nuevo problema es la de su efecto sobre Roma como comunidad.

²⁰ *De Oratore*, 2.36.2. (Cicerón. *El orador*. Introducción, traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor. Alianza Editorial, Madrid, 2013.)

²¹ *Historias*, VI, 3-4. (Polibio. *Historias*. 3 vol. Traducción y notas de Manuel Balasch Recort. Gredos, Madrid, 2008.)

²² *De historia conscribienda*, 9. (Luciano de Samosata. *Obras*. Vol. III. Traducción y notas por Juan Botella Zaragoza. Gredos, Madrid, 1990.)

²³ Tópico que parafrasea las consideraciones sobre el tema de George Santayana en *La vida de la razón* (Vol. 1: “La razón en el sentido común”), de 1905.

La ira no es en ningún caso sinónimo de fuerza ni de grandeza. Al contrario, solo quien es débil se deja llevar por esta clase de pasión. Ningún iracundo es, pues, alguien que pueda ser llamado fuerte. Su apariencia de vigor, decisión y energía no es más que la fachada tras la que se esconde su falta de firmeza. En la ira, incluso cuando se muestra más desatada, no hay “nada grande ni noble”.²⁴

La magnanimidad, la grandeza del hombre de bien, se fundamenta sobre aquellas virtudes que los iracundos desoyen al dejarse llevar por su arrebató. Por ese motivo ellos “pueden ser terribles, impetuosos, destructores, pero la grandeza, cuya raíz y fuerza es la bondad, no la poseerán jamás”.²⁵

Tampoco es compatible la ira con la valentía. La aparente adecuación de este tipo de reacciones humanas con las necesidades del combate no es más que superficial. Confiar en la ira para la defensa de la ciudad es dejar esa defensa en una apariencia de valentía que en realidad esconde una profunda cobardía. Por eso afirma Séneca que “no hay razón para fiar en las palabras de los encolerizados, cuyos estruendos son colosales, terribles; pero en sus adentros su alma está totalmente aterrorizada”.²⁶ Recuérdese que Séneca expone la ira como la única de las reacciones pasionales contrarias a la virtud que viene antecedida de señales externas que la delatan.²⁷ Al contrario que el resto de pasiones, la ira no puede ocultarse. Cuanto mayor es, más se manifiesta. Y al tratar sobre esta característica, la compara de manera directa con la animalidad,²⁸ con el modo en que las bestias se aprestan para el ataque dando signos evidentes de su agresión²⁹ justo antes de que se produzca. No se trata de una comparación en la que la animalidad se tome como modelo por su adecuación con la naturaleza, como ocurriría en un contexto vinculado a la filosofía cínica, sino de una muestra de la desproporción de la ira con la naturaleza humana, de su indignidad y monstruosidad.

Con esta comparación con la animalidad se inicia un proceso de vinculación de la ira con una serie de términos de comparación contrarios al sujeto de la virtud, al hombre bueno y sabio, que a su vez, además de agente moral, es el sujeto político de la gran cosmópolis estoica. De este modo, la ira aparece una y otra vez en las páginas del tratado como relacionada con los contrarios del ciudadano, haciendo resaltar la vida pública de la ciudad como el espacio para el ejercicio de la razón desapasionada.

En primer término, Séneca compara la ira con el llanto y el desmayo o con la rabieta del niño,³⁰ afirmando que se trata de la actitud propia de las mujeres, pero no del varón de bien, que cumple sus deberes sin turbación.³¹ Además, la propia reacción airada de mujeres y niños muestra su debilidad en su propia constitución como acto pasional: “Así es que la ira de las mujeres y de los niños es más viva que profunda, y más débil en su principio”.³² Aparece, así, la ira como un modo de comportamiento infantil y femenino, contrario a la virilidad con la que, estoicamente, deben afrontarse las dificultades. En el contexto de la época esta alusión a las mujeres y los niños, muy

²⁴ I, 20, 21.

²⁵ I, 20, 7.

²⁶ I, 20, 5.

²⁷ Véase I, 1, 1; I, 1, 3-7.

²⁸ En especial en I, 1, 5-6, y en III, 4, 1-3.

²⁹ Cfr. Gartner, C. “The Possibility of Physic Conflict in Seneca’s *De Ira*”. *British Journal for the History of Philosophy* 23, 2 (2014), 213-233.

³⁰ I, 12, 4.

³¹ I, 12, 2.

³² II, 19, 4.

presente en las páginas del *De ira*, supone una clara referencia a aquellos sujetos carentes de derechos políticos, sea por la consideración social de que su naturaleza no es adecuada para disfrutarlos, sea porque su edad aún no se lo permite.³³ Y sin embargo, la ira es un peligro que acecha también al varón, al hombre de bien, pues según Séneca “la ira es el principal vicio de mujeres y niños. Pero también invade a los hombres, porque los hay con espíritu de mujer y de niño”.³⁴ Esto es, solo el espíritu propiamente viril, el del hombre de valor, el de aquél que ejerce la socrática virtud de la *andréia*, está capacitado para enfrentarse a la tendencia a la debilidad generada por la ira.³⁵

Por ese mismo motivo se trata de un vicio que aparece vinculado también en multitud de ocasiones con la enfermedad, la debilidad y la vejez. Los más irascibles se nos dice que son los enfermos, los ancianos y los niños, y que todo ser débil es por naturaleza batallador. Se compara la naturaleza de la ira con la de la fiebre.³⁶ Por su carácter irracional, la ira mueve al delito, y en tal caso requiere punición, pero esta debe ejercerse por parte del estado sin caer a su vez en cólera ni ánimo de venganza, pues se afirma que encolerizarse con los delincuentes es como encolerizarse con los ciegos y los sordos,³⁷ los enfermos, los viejos o los extenuados.³⁸

Como la enfermedad, la ira es excusable y perdonable, pero debe tratar de extirparse. Y la actitud del sabio (en el sentido de quien se encuentra en estado de equilibrio moral, pero también en el de aquél que ejerce el poder político) ha de ser de igual benevolencia a la que mueve al médico ante su paciente.³⁹

El Estado, pues, tiene entre sus responsabilidades la de corregir el vicio de un modo casi terapéutico. Así es como Séneca entiende el papel del castigo. Y si el Estado tiene que llevar a cabo esta tarea es en gran medida por la tercera comparación que establece ante el que se deja llevar por la ira: tras los débiles por constitución y los débiles por enfermedad, trae a colación Séneca a los considerados como débiles por su cultura (frente a la romana), esto es: a los bárbaros.

Con frecuencia se ha argumentado – y el ficticio interlocutor de Séneca así lo defiende – que la cólera es necesaria para la guerra;⁴⁰ que aunque sea un vicio en el contexto ético-político de la convivencia social, es en cierto modo una virtud en el espacio de excepción bélico en el que se suspenden las normas de esa convivencia. Sin embargo, a los ojos de Séneca ese es precisamente el espacio en el que este vicio más perjudicial puede resultar. La guerra, según él, no es cuestión de impulsos desbordados y caóticos, sino de racionalidad, de movimientos ordenados y dóciles, y por lo tanto, de nuevo, de *apathéia*.

³³ Véase también II, 10, 2.

³⁴ I, 20, 4.

³⁵ Lo que no es óbice para que al tiempo Séneca plantee que la ira amenaza a los hombres de toda clase y de cualquier edad (III, 2, 1) y que tampoco hay pueblo al que esta pasión no acose (III, 2, 1-2).

³⁶ I, 12, 6.

³⁷ II, 10, 1.

³⁸ II, 10, 2-3.

³⁹ II, 10, 7-8. En efecto, la intención del tratado no es la mera instrucción individual del lector, sino también su preparación para ejercer de terapeuta frente a la ira ajena. Por ese motivo, la comparación con el médico es recurrente en las páginas del tratado. La intención terapéutica aparece de modo expreso en III, 39, 1, y el tipo de estrategias con las que trata de lograrse dicho efecto ha sido, a nuestro modo de ver, ya suficientemente analizado por autores como Braicovich. (Braicovich, R. S. “Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el *De ira* de Séneca.” *Ideas y Valores* 64, 158 (2015), 85-105.)

⁴⁰ I, 11, 1.

Esa equivocada concepción de lo bélico, y no otro factor, es lo que merma a los bárbaros, por lo demás dotados de una naturaleza fuerte (en lo físico) y de gran capacidad para soportar el sufrimiento (tanto corporal como anímico). Si no son los bárbaros los que dominan el mundo es porque cuando entran en batalla tienden siempre a dejarse dominar por la ira, “su principal enemiga”.⁴¹ Ese es el motivo de la derrota de cimbrios y teutones,⁴² de los germanos,⁴³ de los hispanos, galos y gentes de Siria y Asia.⁴⁴ Y, de manera paralela, la ausencia de bajas pasiones en la planificación y acción bélica es la causa del éxito de los romanos como civilización.⁴⁵ Es decir, si Roma es la potencia hegemónica de su tiempo es por la sumisión desapasionada de sus tropas al *lógos* rector de sus superiores, que las ordenan y movilizan de manera armónica, acorde con las necesidades de cada momento de la batalla, en lugar de permitirles ceder al ardor pasional del encolerizamiento como todos los ejércitos de los pueblos bárbaros permiten y fomentan entre sus guerreros.

De esta forma, la existencia misma de Roma como Imperio depende de la ausencia de ira en su pilotaje histórico-político. Es justo esa ausencia de ira la que hace de Roma el espacio de la civilización frente al espacio de barbarie que supone toda la alteridad que la circunda más allá de sus fronteras políticas y culturales. Y por ese mismo motivo la ira es el mayor peligro para Roma. Si su presencia cunde entre las élites sociales que ejercen para ella de racionalidad orgánica, su camino será la misma derrota inevitable que ha aquejado a cimbrios, teutones, germanos, hispanos, galos, sirios y asiáticos por fuertes que desde una perspectiva física pudieran ser como pueblo.

El destino temido por Séneca, por tanto, es el de la arbitrariedad social, puesto que si la razón (política) recurre a los vicios para regirse, será *esclava* de ellos; vivirá en una *tiranía*.⁴⁶ Algo que un sistema de gobierno como el imperial romano no puede ignorar que es su riesgo más manifiesto.

La peligrosidad de este vicio no se limita a su raíz de violencia, sino que incluye una serie más amplia de efectos perniciosos. Así, entre las consecuencias de la ira mencionadas por Séneca encontramos asesinatos, envenenamientos, acusaciones mutuas, desolación de ciudades, ruina de naciones, llamas flanqueando los recintos amurallados, hogueras enemigas...⁴⁷ Todas las manifestaciones imaginables de la

⁴¹ Idem. Véase además la consideración de que la ira es “el final de los bárbaros” en III, 2, 6.

⁴² I, 11, 2.

⁴³ I, 11, 3.

⁴⁴ I, 11, 4.

⁴⁵ I, 11, 5-8.

⁴⁶ I, 10, 2-3.

⁴⁷ I, 2, 1-3. Es por este tipo de pasajes por lo que Veyne observa una gran amplitud de sentidos en el término “ira”. Pero en su exposición sobre esta amplitud, nos parece, refuerza la visión de la ira senequiana como cuestión política vinculada al ejercicio tiránico y violento del poder: “A veces la ira de la que habla Séneca es una actitud política o un hecho de la psicología colectiva: nosotros no diríamos que el antisemitismo nazi y Auschwitz sean efecto de la ira de Hitler. La ira de la que habla Séneca a menudo es lo que nosotros llamamos violencia, crueldad, indignación, animosidad, resentimiento y hasta (I, 18, 2) malevolencia. Asimismo, uno de los intereses que despierta *De la ira* consiste en abrir, al correr de las páginas, ciertos extraños atisbos sobre el lugar de la violencia en la vida social y política del Imperio romano.” (Veyne, P. *Séneca y el estoicismo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1995: 201.) Hemos de señalar, sin embargo, que la visión antigua del papel de la pasionalidad en el contexto agonal de la violencia política, bélica o histórica en general difiere mucho de la contemporánea. Así, el caso paradigmático del héroe antiguo, Aquiles, desarrolla sus virtudes y sus defectos en el contexto de una narración épica de la dialéctica *andréia*-ira-*lógos*. En efecto, la guerra de Troya se desencadena por sucesivas pasiones encadenadas (actos de incontinencia y lujuria de Paris y Helena, ambición de Agamenón, imprudencia de Príamo, etcétera), pero el desencadenante último es la cólera de Menelao ante la

violencia, tanto en el ámbito privado como en el público. Es, pues, la pasión del asesinato en lo que respecta al individuo y la de la guerra en lo que respecta a la sociedad. Pero en este último sentido introduce, además, el factor de la confusión: la línea que separa al amigo del enemigo, racionalmente clara en su identificación con el concepto de ciudadanía, se desdibuja al paso de la ira. Mientras que la naturaleza en el hombre le lleva a socorrer incluso a los desconocidos,⁴⁸ la desviada acción del iracundo pretende herir hasta a los amigos.⁴⁹ De este modo, mientras que el orden natural dictaría que no existiera enemigo alguno, este orden jamás llega a realizarse por la intervención de los vicios, y en especial de la ira, pasión que convierte en enemigo a cualquier “otro”.

En este ambiente de plena hostilidad y enfrentamiento mutuo, la presencia de esta pasión produce, además, la quiebra de la autoridad.⁵⁰ Así lo considera Séneca en reiteradas ocasiones, ya que la ira es indocilidad, y su carácter propio es el de la rebelión.⁵¹ Así, se añade como nuevo peligro la caída en el caos, la quiebra de la unidad cívica y la *stásis*, concebidas de modo similar a como se habían dado en las ciudades-estado griegas, pero aplicadas a Roma como ciudad-imperio.⁵²

Y por último, en caso de que la unidad cívica perdure, la ira pone en riesgo la justicia, honestidad y racionalidad de su gobierno. Si su presencia como vicio logra subvertir la moral vigente, la violencia y la injusticia pueden llegar a hacerse manifiestas. “Desterrado todo respeto de lo honesto y lo justo, la pasión se precipita a su capricho y ya no se ocultan los crímenes en la sombra sino que caminan a la vista”.⁵³ Esta es la situación esperable si la dirección de Roma como comunidad social y política abandona el camino de la razón y deja paso, con las pasiones, al capricho de los gobernantes. No se oculta que, de hecho, este no era un peligro teórico para el futuro de Roma, sino una situación *de facto* que en tiempo de Séneca ya se había dado en la Roma Imperial, y que volvería a darse de nuevo múltiples veces antes de su desaparición.

infidelidad de su esposa. Este contexto de omnipresencia del *páthos*, caótico e irracional como todo conflicto, no es resolutivo ni siquiera con la intervención de personajes caracterizables como “sabios”, como Néstor, Ulises o Héctor, sino que, una vez se estanca, solo llega a su desenlace a través del desatarse de una ira aún mayor: la de Aquiles. Desde esta perspectiva, la *Iliada* en su conjunto no es la mera descripción de un momento bélico del pasado histórico-mítico, sino la narración de la catástrofe generada por el imperio de la cólera. Y del mismo modo una perspectiva equivalente, sea acertada o no, vería en el análisis de la pasionalidad del discurso de Hitler, en su resentimiento post-Tratado de Versalles y en su desatar dialéctica y demagógicamente la ira colectiva de Alemania en su conjunto, el desencadenante de los acontecimientos subsiguientes a su ascenso al poder, incluyendo el antisemitismo y el holocausto que Veyne menciona en el texto que acabamos de citar. Los temores de Séneca a lo largo de su vida, si bien es evidente que difieren por su contexto en una amplia variedad de detalles, pueden concebirse como equiparables en lo que refiere a la relación ira-tiranía-violencia, sobre todo teniendo en cuenta su discurrir biográfico en la época de emperadores como Calígula, Claudio o Nerón. Y quizá es por eso por lo que tenemos la sensación de que se nos ofrecen aquí “atisbos sobre el lugar de la violencia en la vida social y política del Imperio romano.”

⁴⁸ Véase *De otio*, I, 4. Nótese, además, que una supuesta “virtud agónica” irascible es contraria a la concepción estoica cosmopolita de la naturaleza humana, pues requiere de “enemigos naturales”, algo discordante con su idea de humanidad.

⁴⁹ I, 5, 2.

⁵⁰ Por ejemplo en los capítulos 2, 9 y 10 del libro primero de este tratado.

⁵¹ I, 9, 3.

⁵² Véase II, 8, 2-3; II, 9, 3-4.

⁵³ II, 9, 1.

6. Conclusiones

Así, la descripción senequiana se vuelve testimonio, y no solo vaticinio, cuando advierte de los desmanes que esta injusticia impune y manifiesta llega a producir si se vuelve imperante: la subversión de la moral trastoca el orden de la justicia, y son tenidos por méritos los actos reprobables. “La gloria se atribuye a acciones que son crímenes cuando pueden ser reprimidas”.⁵⁴ Esta subversión llega a tal extremo que incluso trata de hacer pasar por justa la injusticia. La razón quiere determinar lo que es justo; la ira quiere que se tome por justo lo que ella decide. Con esto encontramos de nuevo en la ira senequiana una suerte de proximidad con el planteamiento de la inversión valorativa expuesto por Calicles en el *Gorgias*. La diferencia principal es que en Séneca este planteamiento está expuesto de forma explícita como tergiversación de la justicia y, como hemos visto, como una superficial apariencia de valentía que oculta la cobardía subyacente del iracundo. Y, además, se establece el ambiente generado por la ira como el necesario para esclavizar o tiranizar, esto es, para implantar un gobierno del capricho de las pasiones.

Con ello, el *De ira* se revela, además de como texto de reflexión ética individual, como herramienta contra el establecimiento de propuestas como la calicliana en su aplicación política. El empleo de la terminología bélica por parte de Séneca a lo largo de todo el texto supone la admisión del mismo tipo de contexto agonal propuesto por el pasaje del diálogo platónico: en ambos casos se manifiesta el ejercicio de la racionalidad como una batalla contra su antagonista, que de nuevo en ambos casos es un enemigo interior. Aquí, sin embargo, se establece una explícita relación enfermedad-debilidad-falta de virilidad-monstruosidad-salvajismo unida a la ira, a la que se opone la relación salud-fuerza-virilidad-civilización vinculada a la razón desapasionada, y propuesta como norma social y política. Aceptar esta norma conducirá a la comunidad romana a establecerse como espacio del *lógos* en tanto que virtud, convirtiéndose en el ideal de una “nueva Atenas”. Rechazarla borrará los límites que la separan del mundo bárbaro como espacio de la ira irracional. El peligro para Roma es, así, “barbarizarse” siguiendo el ejemplo marcado por Calicles en el *Gorgias*; esto es, dejando espacio libre para la acción airada con base en el establecimiento de cualquier suerte de iusnaturalismo que pudiera justificarla,⁵⁵ permitiendo su utilización socialmente admitida como supuesta movilizadora del hombre justo ante la indignación,⁵⁶ o dando pábulo a charlatanes y demagogos – de los que el propio Calicles podría ser un buen ejemplo – que no son otra cosa que los precursores de la barbarie.⁵⁷

Y si este es el gran peligro de Roma. ¿Cómo evitarlo? La educación, plantea Séneca, es el remedio preventivo contra la barbarización iracunda de la sociedad. Solo mediante un enfoque adecuado de la tarea social educativa puede conseguirse

⁵⁴ II, 9, 3.

⁵⁵ Por ello la insistencia de Séneca en confrontar naturaleza e ira a lo largo de todo el libro primero.

⁵⁶ Ante esta posibilidad establece Séneca el carácter polémico del tratado con quienes entiende que admiten esta posibilidad: en su opinión, Aristóteles y Teofrasto. Sobre esta cuestión, véase también Vogt, K. M. “Anger, present Injustice and future Revenge in Seneca’s *De Ira*.” *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*. Katharina Volk and Gareth D. Williams (Eds.) Leiden, Brill, 2006. pp. 57-74.

⁵⁷ “La prosperidad alimenta la cólera cuando la muchedumbre de aduladores asalta los oídos del soberbio y le dice “no te mides por tu altura, voluntariamente te rebajas”, y otras lisonjas a las que difícilmente resistiría un espíritu sano y sólidamente fundado desde antiguo”. II, 21, 7.

eludir el problema de la ira desde un punto de vista cívico. Lo más imprescindible es fomentar en la enseñanza de cada nueva generación el desapego a los deseos, placeres y pulsiones (ansia de lujo, hedonismo, avaricia, ambición, soberbia) que empujan al hombre a los vicios y lo alejan de la virtud. Porque enfocando la enseñanza de ese modo se facilita la tarea de que más ciudadanos puedan aproximarse al ideal del sabio apático, y por lo tanto que la sociedad que conforman se comporte de un modo más armónico y ordenado, más natural y más conforme al *lógos*.

Y en gran medida, además, es la educación el único contexto en el que Séneca admite cierta “utilidad” de la propia ira. Quizá no en un sentido literal, pues como ha dejado claro a lo largo de toda su obra, sentir ira no es nunca el estado anímico que pone al hombre en el camino de la acción virtuosa; pero sí en cierto sentido apariencial y metafórico. La ira no es nunca útil si se siente; produce siempre demagogia, barbarie y debilidad del individuo y de su comunidad política; está vinculada a la enfermedad y a la decadencia social, y por tanto debe extirparse como tal enfermedad. Pero es “útil” si se finge; al menos si se finge pedagógicamente, como el maestro que actúa como si estuviera airado con sus alumnos para dirigirlos hacia la buena acción, hacia el estudio, hacia la diligencia o hacia el esfuerzo. En ese caso no se trata de una pasión irracional, sino de una plena estrategia racional. “La ira, por tanto, nunca debe *admitirse*. Podrá *fingirse* algunas veces cuando sea necesario despertar la atención de espíritus cansados”.⁵⁸

Con todo, el modelo de *paideia* senequiano solo contempla esta “falsa ira” como una excepción. La ira debe estar ausente de los procesos educativos, y para ello su propuesta es la de establecer su ausencia en el carácter como criterio de selección del pedagogo. Para que la enseñanza se produzca sin la presencia de este vicio no solo debe mostrarse a los jóvenes desde una perspectiva teórica que es necesario extirparla antes de que arraigue, sino que también ha de establecerse un modelo de comportamiento ajeno a ella ante sus ojos. “El adolescente reproduce las costumbres de las nodrizas y pedagogos”,⁵⁹ y por eso “es importante para esto elegir a los preceptores y pedagogos entre los de plácido carácter”.⁶⁰

Así, mediante una reforma educativa centrada en el ejemplo de la placidez y la comprensión de la futilidad del encolerizarse, la sociedad podrá alejarse de manera paulatina del riesgo de caer en la tiranía del capricho, la demagogia, la sinrazón, la barbarie y el caos, y permanecer en un ambiente de diálogo racional en el que la política pueda alcanzar su verdadero fin, que no es otro que contribuir al desarrollo en plenitud de la vida de los ciudadanos.

7. Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Cicerón. *El orador (De oratore)*. Introducción, traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor. Alianza Editorial, Madrid, 2013.

Luciano. *De historia conscribienda*. En Luciano de Samosata. *Obras*. Vol. III. Traducción y notas por Juan Botella Zaragoza. Gredos, Madrid, 1990.

⁵⁸ II, 14, 1. La cursiva es nuestra.

⁵⁹ II, 21, 9.

⁶⁰ Idem.

- Platón. *Gorgias*. Presentación, traducción y notas de Julio Calonge Ruiz. Gredos, Madrid, 2010.
- Polibio. *Historias*. 3 vol. Traducción y notas de Manuel Balasch Recort. Gredos, Madrid, 2008.
- Séneca. *Sobre la ira. (De ira)*. Traducción de Francisco Navarro y Calvo. Artemisa Ediciones, La Laguna, 2007.
- Séneca. *Sobre la cólera. (De ira)*. Introducción, traducción y notas de Enrique Otón Sobrino. Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Séneca. *Diálogos: Sobre la providencia; Sobre la firmeza del sabio; Sobre la ira; Sobre la vida feliz; Sobre el ocio; Sobre la tranquilidad del espíritu; Sobre la brevedad de la vida*. Introducciones, traducción y notas de Juan Mariné Isidro. Gredos, Madrid, 2005.
- Séneca. *Tragedias*. Vol. I. Introducciones, traducción y notas de Jesús Luque Moreno. Gredos, Madrid, 1979.

Estudios

- Braicovich, R. S. "Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el *De ira* de Séneca." *Ideas y Valores* 64, 158 (2015), 85-105.
- Gartner, C. "The Possibility of Physic Conflict in Seneca's *De Ira*". *British Journal for the History of Philosophy* 23, 2 (2014), 213-233.
- Menzel, A. *Calicles: contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, México, Centro de estudios filosóficos de la UNAM, 1964.
- Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, Leipzig, Verlag von C. G. Naumann, 1887.
- Ross, W. D. *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford, Clarendon Press, 1955.
- Santayana, G. *The Life of Reason, or the Phases of Human Progress*. Volume 1: Reason in Common Sense, New York, Charles Scribner's Sons, 1905.
- Sellars, J. *Stoicism*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2006.
- Tsouna, V. "Philodemus, Seneca and Plutarch on Anger." *Epicurus and the Epicurean Tradition*. Jeffrey Fish and Kirk R. Sanders. (Eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2011. pp. 183-210.
- Vogt, K. M. "Anger, present Injustice and future Revenge in Seneca's *De Ira*." *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*. Katharina Volk and Gareth D. Williams (Eds.) Leiden, Brill, 2006. Pp. 57-74.
- Veyne, P. *Séneca y el estoicismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.