



Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Filosofía  
Licenciatura en Filosofía

Opción de titulación:

Tesis:

¿Por qué somos infelices? El estoicismo, un esbozo sobre la virtud, el sabio y su relación con el concepto de felicidad en Séneca.

Presenta:

Emanuel Acuña Galván

Dirigido por:

Dr. Mauricio Ávila Barba

Dr. Mauricio Ávila Barba

Presidente

Firma

Mtra. Karla Helena Rodríguez Ramírez

Secretario

Firma

Mtro. Jorge Vélez Vega

Vocal

Firma

Dr. José Antonio Arvizu Valencia

Suplente

Firma

Mtro. Enrique Santamaría Hernández

Suplente

Firma

Dr. Ma. Margarita Espinosa Blas

Directora de la Facultad

Centro Universitario

Querétaro, Qro.

29 de noviembre de 2018

¿Por qué somos infelices? El estoicismo, un esbozo sobre  
la virtud, el sabio y su relación con el concepto de felicidad  
en Séneca

Emanuel Acuña Galván

Universidad Autónoma de Querétaro

*A mis padres, por su apoyo incondicional...*

**Resumen:**

En este trabajo se realizó un esbozo sobre el estoicismo, los conceptos de virtud y sabio a lo largo de la historia de la escuela y el concepto de felicidad que tiene Séneca. Se hizo un brevísimo recorrido histórico por el concepto de felicidad y se abordó la temática de la infelicidad en el mundo actual desde la perspectiva de un mundo hiperconsumista planteado por Gilles Lipovetsky. Finalmente se propuso al estoicismo de Séneca como una alternativa para superar la infelicidad. Se trabajó el tema a través de la lectura e investigación en diversos autores, principalmente Séneca, Pierre Grimal, Paul Veyne, María Daraki, Salvador Mas, Pierre Hadot, Gilles Lipovetsky, Darrin McMahon y Johannes Hirschberger. En el proceso se mostró a la escuela estoica como una corriente filosófica vivencial comprometida con su discurso, se han clarificado los conceptos estoicos de virtud y sabio para retomarlos dentro de la filosofía de Séneca. Aunado a ello se mostró cómo el sistema filosófico de Séneca busca la felicidad. Además, se ha identificado cómo el concepto de felicidad ha llegado a nuestros días después de varias mutaciones a lo largo de la historia y cómo en la actualidad está relacionado principalmente con el placer y aquello que tenga que ver con los sentidos y cuáles son los motivos por los que éste concepto resulta paradójico. Finalmente se ha propuesto que el estoicismo de Séneca funciona como una alternativa para combatir la infelicidad en el mundo actual cuando se lleva a cabo como un *modus vivendi* comprometido con la relación entre el actuar y el discurso.

Palabras clave: Estoicismo, virtud, sabio, felicidad, infelicidad, Séneca, Gilles Lipovetsky, hiperconsumismo, hiperindividualización, filosofía de vida, helenismo, filosofía romana.

## **Agradecimientos**

El proceso de escritura de la presente tesis no ha sido fácil, ha requerido del apoyo académico y emocional de varias personas, por eso me gustaría agradecer a todos ellos por el tiempo, dedicación y esfuerzo que han prestado han esta causa.

Primeramente agradezco grandemente el apoyo del Dr. Mauricio Ávila Barba, la Mtra. Karla Helena Rodríguez y el Mtro. Jorge Vélez Vega quienes fueron de grande ayuda en todo momento, además de haber dedicado sus conocimientos, su tiempo y esfuerzo para que fuera posible a la escritura de este trabajo. De igual manera agradezco el apoyo del Dr. Antonio Arvizu Valencia y el Mtro. Enrique Santamaría por haber dedicado parte de su apoyo, tiempo y esfuerzo a leer y evaluar este trabajo.

Por otra parte me gustaría agradecer a título personal a Evangelina Galván García, Juan Manuel Acuña Acevedo y Ma. Esperanza García López por el apoyo incondicional y la preocupación constante que dedicaron en todo momento para que yo pudiera iniciar y concluir con éxito esta empresa. De igual forma me gustaría agradecer a Adrián Acuña Galván, Diana Acuña Galván, Francisca García López, Martín Galván de la Cruz, Iván Galván García, Omar Gallegos Galván y Ma. Guadalupe Acuña Acevedo por el apoyo que prestaron a mi causa en diferentes momentos.

De manera final, aunque no menos importante, me gustaría agradecer a Pedro Roberto Ávila Rodríguez, Iván Rodrigo García Saavedra, José Miguel Dávila Leal, Ulises Cervantes Pacheco, Daniel Rubén Pasos Guzmán, David Martínez Trejo, Daniel Hernández Matías, Vania Lucrecia Solá Otero, Flor de Loto Martínez López, Ana Paula Mejorada Torres y Christian Díaz Padilla por todo el apoyo que recibí de su parte en diferentes ámbitos, distintos momentos y diversas maneras, sin el cual mi empresa no hubiera sido posible.

## Índice:

	Página
Introducción	7
1. Estoicismo	17
1.1 Las pasiones como origen de los males del hombre	
1.2 La virtud	
1.3 El hombre virtuoso	
2. Séneca: entre cartas y consolaciones	42
2.1. Séneca ¿el romano más feliz?	
2.2. La virtud: consecuencia de la filosofía y la naturaleza	
2.3. ¿Qué hay sobre la felicidad?	
3. La infelicidad en el presente	71
3.1. El fracaso en nuestra conquista de la felicidad	
3.2. El estoicismo de Séneca como una alternativa hacia felicidad	
Conclusión	88
Bibliografía	91

## ¿Por qué somos infelices? El estoicismo, un esbozo sobre la virtud, el sabio y su relación con el concepto de felicidad en Séneca

La percepción que tenemos actualmente de la felicidad proviene, como lo ha mencionado Gilles Lipovetsky, de un mundo de hiperconsumo e hiperindividualismo en donde ésta resulta estar disfrazada de productos y experiencias que podemos adquirir para poder sobrellevar nuestra existencia en un mundo completamente automatizado y vacío. Por ello, mi intención es traer a discusión el pensamiento de Séneca para hacer una recuperación de su filosofía, mostrando su propuesta de alcanzar la felicidad mediante la virtud, es decir, ver la felicidad como algo a lo que se aspira a llegar por medio del esfuerzo y la constancia, llegando, a su vez, a pensar la felicidad en términos de arduo trabajo reflexivo y de pruebas constantes, en lugar de creer que ésta es algo que aparece de repente, como si se tratara de una emoción instantánea y duradera.

Además, es también necesario resaltar cómo el concepto del hombre sabio que alcanza la felicidad es una concepción de hombre que está consciente de su entorno y practica la filosofía de manera vivencial, no sólo la utiliza como mero discurso. Resaltando que este sabio no es un hombre pétreo como los modernos han considerado y que en su afán de llegar a ser feliz ha encontrado necesarias la virtud y la sabiduría. De manera que reivindicar el concepto de felicidad como algo que se consigue por medio de la virtud, es además necesario ante la situación que se vive actualmente de enajenación ante la vida y del surgimiento de grupos hipersensibles, cuyas denuncias sobre el mundo estriban en la infelicidad de la que son víctimas, ya que en su incansable lucha por ser plenos en todos y cada uno de los ámbitos de su vida llegan a frustrarse cuando no lo consiguen. Así, pues, tomaremos como punto de partida las preguntas ¿por qué somos infelices? y ¿qué es la felicidad?

La respuesta a dichas preguntas ha variado a lo largo de la historia. Es bien sabido que las primeras preguntas filosóficas por el concepto de felicidad nacen en la época del surgimiento de la filosofía griega: Sócrates buscaba un *eudemonismo* al que se llegaría por medio de una ética fundada en el conocimiento de lo bueno y lo malo. Es decir, para Sócrates, nacido en la

Atenas democrática, el hombre debería saber diferenciar entre lo bueno y lo malo, pues sólo conociendo uno y otro él puede encaminarse al Bien. Pero casi todos los hombres desconocen lo bueno y lo malo. Por ello el hombre debe preocuparse por buscar la verdad para poder llegar así al Bien y por medio de ello mismo a la felicidad. La verdad es algo a lo que sólo se aspira por medio de una vida recta y disciplinada. Si recordamos la comparación del buen Estado que hace Platón con las partes que debe tener el alma, podemos observar que sólo la *ἀρετή* puede llevarnos a la verdadera felicidad. (*República*, 427a-435e) En razón de esto mismo Sócrates desestima que la felicidad se encuentra en lo material, pues ello no nos conduce a la verdad, la única vía para llegar a ésta es por medio de la razón.

Platón, de la misma manera que las escuelas y los pensadores posteriores a Sócrates, adoptará el dogma socrático de la virtud: “sólo el ascetismo da la dicha” (Veyne, 1995, p. 70-71). El propondrá que sólo aquellos que logren tener una moral elevada y no se rindan a los placeres de este mundo verán alcanzada la felicidad. Platón ve que la felicidad reside en una vida conducida por la razón. Para él, la búsqueda de la felicidad auspiciada por los vicios era la más común entre los hombres que al no conocer la verdad andan por caminos torcidos (los placeres) en busca de algo que no encontrarán. Sólo aquel que se preocupe por la verdad sabrá qué es el Bien, y por tanto, aquel que sepa qué es el Bien estará habilitado para encontrar la felicidad (Hirschberger, 2011, p. 96-97).

Aristóteles incluso escribió una ética, en la que hablaba de alcanzar la felicidad. En ella explicaba conceptos sobre el Bien, la Virtud, y negaba que la felicidad fuese solamente placer. Según Aristóteles: “[...] ni el placer es un bien ni todo placer [es] deseable [...]” (*EN*, X. 3. 1174a, 1-5), el Bien, que es el que puede conducirnos a la virtud, no va guiado sólo por los sentidos, también por un alto sentido de virtud. Así en el *Libro X* de su *Ética Nicomaquea*, el estagirita propondrá, de la misma manera que Platón y Sócrates, que el hombre que se guía por la virtud tendrá la vida más feliz (*EN*, X. 7. 1177a-1178a).

Los mismos cínicos que buscaban llegar a la virtud por medio de un regreso a la naturaleza de hombre serán una gran influencia para los estoicos, ellos — los cínicos — retomaron el concepto de naturaleza e incentivaron el desprecio de las cosas nimias como los son los lujos y jerarquías sociales —



existe la historia de que el mismo Diógenes pidió a Alejandro que se apartara porque le tapaba el sol (Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VI. 37.) —; además, siguieron de igual forma el dogma socrático poniendo a la virtud como único medio para alcanzar la felicidad. “Ciertamente el cinismo es «el camino más corto hacia la virtud» [...] Su marcha antiprometeica echa por tierra todas las conquistas técnicas y culturales. [...] el cínico se complace en la transgresión, ofrece «una filosofía para desarraigados»” (Daraki, 2008, p.8). Para la secta del perro, todo aquello que no esté dentro de lo virtuoso es innecesario, superfluo y hasta pesado, pues la felicidad deberá fundarse en la virtud, no en la sensibilidad y las posesiones.

Cuenta la historia que Diógenes de Sinope, al ver que un niño bebía agua con sus manos, se despojó del recipiente que él tenía, pensando que si el niño podía vivir sin un objeto como un recipiente, entonces él podría de igual modo hacerlo (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI. 37.). Además, se puede reconocer a esta escuela como una de las principales en cuanto al entrenamiento del hombre en la virtud ya que su afán de “asilvestrar la vida” (Daraki, 2008, p. 8) buscaba romper con los paradigmas de su época que mantenían al hombre en un estado de sopor que no le permitía ver que no necesitaba todo aquello de lo que se enorgullecía. Bastantes son las anécdotas en que los cínicos ridiculizan a más de uno por su aprecio a los bienes materiales.

Así, podemos observar que el concepto que se mantiene constante en todos los casos es el dogma socrático de la virtud, de manera que los estoicos, influenciados tanto por Sócrates como por los cínicos, lo adoptarán y lo trabajarán. La conveniencia de este dogma yace en que brinda una especie de seguridad al afirmar que el verdadero valor de las cosas es el valor vacío que nosotros le asignamos —ninguna cosa material tiene un valor intrínseco—: la verdadera felicidad no se alcanza por medio de la materialidad, al contrario, ésta nos aleja de ella.

El concepto de felicidad actual, sin embargo, remite a problemáticas propias de una generación criada bajo el consumismo y la pérdida del sentido de comunidad. Como ya ha denunciado Lipovetsky (2007), la nuestra es una época donde los hombres buscan los placeres y comodidades más efímeros,

pues piensan que la comodidad es sinónimo de felicidad y que el individualismo lo es de libertad. (pp. 207-211)

Así pues, este concepto resulta intrigante, ya que, en cierta forma, es una cuestión que aún no logramos resolver por entero y de la cual nos hemos alejado un poco. Lipovetsky (2007) habla de una época de hiperconsumo en la cual el hombre es víctima del mercantilismo, la publicidad y su individualismo, un mundo donde la felicidad reside en los placeres cotidianos que podamos adquirir por medio de objetos o experiencias (pp. 11-13); se trata de un descontento generalizado por la gran oferta de productos que están en el mercado estrechamente unidos. Por una parte, unos prometen ciertas capacidades en sus artefactos y se anuncian como algo novedoso capaz de saciar el hambre de novedad del hombre y cubrir su cuota de placer, por otro lado, los artefactos que se nos venden ingresan en el ideal colectivo de la búsqueda de confort y placer, hay más casas con electrodomésticos, telefonía celular de vanguardia, computadores portátiles de última generación y un sin fin de objetos capaces de llenar momentáneamente un vacío que se asemeja más a un tonel sin fondo (Lipovetsky, 2007, p.150-156).

La felicidad ahora se trata más de pequeñas islas de placer, en medio de un mar de sufrimiento, llevándonos a un hipotético país de Jauja donde aquel vacío que está en nuestro interior puede ser llenado con placeres y objetos que pueden pagarse con efectivo y de manera instantánea; nos hemos acostumbrado a creer que la felicidad puede comprarse. El mundo que nos toca vivir tiene como fin hacer del hombre un ser consumista, cuya única preocupación sea fabricar su estilo de vida con modelos y artefactos tanto intercambiables como personalizables que denoten en nosotros la pasión, la afición o la preferencia por ciertas cosas, haciéndonos así “iguales” en nuestra capacidad de elección — como lo fuéramos en una democracia —, pero únicos en nuestro modo de vivir, proponiéndonos que la felicidad está al alcance de nuestras manos — o mejor dicho, al alcance de nuestros bolsillos — en todo momento (Lipovetsky, 2007, p. 72-75, 94). Incluso, de cierta forma, podemos decir que hemos vilipendiado el concepto antiguo de felicidad para recrearlo y adaptarlo a nuestros actuales y consumistas estilos de vida; nos hemos olvidado de pensar qué significa ser feliz, para “experimentar” lo que creemos

— y nos han dicho — que es ser feliz, a pesar, sin que nos importe mucho, de que esta es una cuestión completamente inherente al humano.

Como más arriba hemos mencionado, el concepto de felicidad se ha trabajado desde ya hace poco más de dos milenios, aunque el historiador Darrin M. McMahon (2005) afirma que:

[...] la búsqueda de la felicidad es tan antigua como la propia historia [...] [pues] en las primeras páginas del Libro I de lo que se considera la primera obra historiográfica de Occidente, las *Historias* de Heródoto, encontramos la búsqueda de la felicidad encerrada en este registro inaugural de «las grandes y maravillosas hazañas» humanas. (p. 19)

En éstas primeras páginas Heródoto relata la historia de Creso, rey de Lidia, y Solón, sabio ateniense, donde el monarca manda traer a Solón a su corte, le muestra sus riquezas y, estando seguro que es él el hombre más dichoso, pregunta al sabio quién es el hombre más dichoso que ha conocido. Sin embargo, para su sorpresa, Solón responde que el hombre más dichoso es Telo el ateniense, un hombre que vio florecer su patria, crecer a sus hijos y nietos por el camino del bien y, que además, murió en acción defendiendo a su patria. El relato de Heródoto continúa, cuando Creso asume que si Telo es el hombre más feliz, él debería, por consecuencia, ser el segundo más dichoso.

También, la respuesta del sabio sorprende grandemente al monarca lidio, cuando Solón respondió que fueron un par de hermanos argivos — Cleobis y Bitón —, los segundos más dichosos, ganándose su título al haber honrado a su madre llevándola a una fiesta de Juno, tirando ellos mismos del carro por cuarenta y cinco estadios. Su madre orgullosa de sus hijos pidió a Juno que concediese a sus hijos el mayor premio que ningún mortal hubiese recibido por tan honorable tarea, la diosa habiéndola escuchado concedió a los mancebos un sueño tan profundo del que jamás despertaron.

Creso poco conmovido por la historia, aún no alcanzaba a comprender qué cosa habían hecho para ganarse tan digno título, a lo que Solón le reprendió diciéndole que él no podría obtener dicho título pues veía la felicidad en término de cosas y no de bienes (*Historias*, I. 30-33). Dejando bien en claro, de esta manera, que bajo las consideraciones antiguas la felicidad no tenía mucha relación con las posesiones materiales, sino más bien con cosas inmateriales, como lo es la virtud. La consideración de la felicidad como algo

elevado proveniente del *ἀρετή*, en lugar de algo mundano, es bastante evidente en el mundo antiguo. Nosotros funcionamos al revés, la felicidad la buscamos en el mundo, en las cosas que hay en él.

Entonces es así que la búsqueda de la felicidad ha sido un tema recurrente en la historia de la humanidad, es inherente al humano. Sin embargo el concepto filosófico de la felicidad comenzó a ser buscado cuando el hombre se puso como centro de la filosofía: la búsqueda de lo que es y lo que significa ser feliz se da desde que el hombre se piensa a sí mismo a partir del mundo. Antes ya hemos mencionado que tanto Sócrates como Platón y Aristóteles trataron sobre este tema. Pero sus filosofías eran sistemas completos y complejos, las cuales algunos de sus sucesores —como los estoicos—, tacharán de contemplativos, pues el contexto histórico en el que se desarrollaron fue completamente diferente al de las escuelas helenísticas o socráticas menores. Por ejemplo, para los estoicos y epicúreos la felicidad se convirtió en el problema filosófico más importante, pues la humanidad de su tiempo estaba enferma y ellos serían los que dieran esa medicina al alma.

El contexto que propició todo esto era el necesario: El imperio alejandrino estaba llegando a su fin, las incursiones bárbaras a las *polis* griegas comenzaban a ocurrir y las personas se sentían inseguras. Por ello, en ese momento, la filosofía dio un ligero cambio y las cuestiones metafísicas que los filósofos habían trabajado enérgicamente como un medio para evitar la corrupción política, comienzan a trabajarse enfocándolas desde el hombre mismo, la política formará una parte esencial de la vida del filósofo (Hadot, 1998, pp. 105-109). Es decir, la filosofía partía ahora del hombre para el hombre —no de la naturaleza para el hombre como anteriormente se había hecho—, Hirschberger (2011) lo enunció de la siguiente manera:

En el periodo helenístico se desmiembran las ciencias particulares, como tales, con una independencia más acusada. [...] La filosofía se apodera del hombre como tal, el hombre [...] busca en el propio interior la salvación y la felicidad que no le pueden dar ya las circunstancias externas de la vida inficionadas con los sueños de grandeza y poderío, que son seguidos, en ritmo creciente, por una estela de ruinas. (p. 261)

Dicho periodo presentaba, entre otras particularidades, el hecho de que lo que antes había sido denominado Ciudades-Estado (que gozaban de una

autonomía completa respecto de otros pueblos), ahora estaba bajo la dominación de un imperio y la libertad de la que tanto se habían jactado por tanto tiempo, no existía más. El vivir bien que se ha mencionado más arriba, incluía, según Daraki (2008), “[...] el buen gobierno de la *pólis* y el buen gobierno del alma.” (p.13) De manera que al estar privados de uno u otro sentían un vacío, el perder la autonomía de la ciudad, significaba perder el poder educativo y el estoicismo es una de las respuestas de la filosofía a esta problemática, pues como menciona Daraki, tanto el estoicismo como el cinismo, son filosofías de autodisciplina y con un ideal de *αὐτάρκεια*, que lejos de despreciar al hombre abandonado, busca rescatarlo (2008, p. 13).

Cabe, además, decir que el periodo helenístico se vio envuelto en un contexto de constantes guerras, problemáticas y crisis sociales — tan grandes como la caída del imperio alejandrino — que encontrarían su fin con la muerte de Cleopatra VII tras su derrota a manos de Octavio Augusto en la batalla de Actium (Fraile, 1990, p. 569), dando paso unos años después al nacimiento del Imperio Romano. Así, la época que corresponde a las escuelas helenísticas tiende hacia la preocupación, y no es para menos, en el lugar que anteriormente había estado la Antigua, estaban los vestigios del también caído imperio alejandrino, y en aquel lugar que correspondía la Magna Grecia, ahora existían migas de una cultura que sería tragada poco a poco por los conquistadores procedentes del Lacio.

Aunque, por otra parte, como dice Pierre Hadot (1998), imaginar esta época como un periodo de decadencia es erróneo. A pesar de que se viviera una atmósfera de temor general sobre las cuestiones políticas y bélicas, la actividad cultural, científica, política y religiosa siguió desarrollándose, como lo vemos con las escuelas helenísticas. (p. 106) Si bien las antiguas Ciudades-Estado griegas habían perdido toda su influencia frente a los macedonios, el desarrollo de la cultura filosófica gestada un par de siglos antes continúa, aunque con un enfoque distinto. Principalmente porque los hombres de ese tiempo buscaban paz y salvación tan arduamente como les era posible, pues en dicho contexto ¿qué se querría más sino la seguridad propia?

Durante el tiempo que estos sucesos están ocurriendo, en Grecia — o en lo que queda de ella — las nuevas escuelas comienzan a formarse. Por un lado, se encuentran las escuelas socráticas menores que desarrollan la virtud

socrática, por ejemplo, los cínicos — escuela fundada por Antístenes de Atenas, pero cuyo mayor exponente es Diógenes de Sinope — de los que los estoicos recibirán una gran influencia. Serán estas escuelas socráticas menores la que abran el camino para que las escuelas helenísticas surjan, siempre teniendo como máxima aspiración la virtud socrática. Por otro lado, los discípulos de las escuelas griegas, la Academia y el Liceo, comienzan a transmitir el pensamiento que sus maestros predicaban creando así una tradición filosófica que alcanza nuestros días.

La mayoría de escuelas socráticas menores y helenísticas se centraron en la importancia de la ética, su filosofía era una filosofía de vida. El pensamiento filosófico deja de ser sólo palabras para convertirse en acción. Así, ante este panorama cambiante y no de gran estabilidad en que la antigua magna Grecia terminaba, serán entonces los epicúreos y los estoicos quienes ofrezcan una guía espiritual del alma y, por esta razón, lograrán llegar a sectores del pueblo que otrora la Academia y el Liceo no habían llegado (Hirschberger, 2011, p. 261-262).

La felicidad, en este contexto, se transforma en un bien que surge a partir del alma, no ya de las cuestiones materiales o históricas que la población vivía. Además la filosofía fundada en el estudio de la naturaleza no cesa, sino que se transforma: las cuestiones metafísicas que se tratan en ese contexto tomarán su importancia a partir del hombre, es decir, el hombre busca respuestas metafísicas para construirse, pero siempre partiendo de cuestiones humanas como el sufrimiento y la búsqueda de paz y, además, en el caso de los estoicos a partir de la razón universal (λόγος). Los estoicos buscan encontrar la felicidad en sí mismos, predicaban particularmente una cosmovisión racional. Al respecto, Hadot (1998) mencionó:

La experiencia estoica consiste en una aguda toma de consciencia de la situación trágica del hombre condicionado por el destino. [...] estamos librados sin defensa a los accidentes de la vida, a los reveses de la suerte, a la enfermedad, a la muerte. Todo en nuestra vida se nos va de las manos. De ello resulta que los hombres se encuentran en la desdicha porque intentan con pasión adquirir bienes que no pueden poseer, y huir de los males que sin embargo les son inevitables. Pero existe algo, una sola cosa, que depende de nosotros y que nada puede arrancarnos: la voluntad de hacer el bien, la voluntad de actuar conforme a la razón. Es ahí donde se encontrará la libertad, la

independencia, la invulnerabilidad, y, valor eminentemente estoico, la coherencia consigo mismo. (p. 143)

En otras palabras, el hombre estoico abandona los placeres mundanos, desprecia los bienes materiales y evita ir contra la naturaleza, en aras de un Bien mayor como lo es la felicidad. Esta idea suele provocar conflictos y concebir de los estoicos que no son más que pesadores que niegan el sentir de la vida, pero no es así. Al contrario de lo que pudiera pensarse, el estoicismo está grandemente interesado con el sentir humano, tanto que en él ve la ruina del hombre, no porque sea malo, sino a causa de que el hombre, incapaz de moderar su sentir se arroja de lleno a la sensualidad —aquello que siente es un enervante veneno adictivo—, por eso se propone a la razón como equilibradora de esta situación.

Ahora bien, los estoicos cultivaron diferentes materias dentro de su filosofía, incluso la filosofía para los estoicos es: “la ciencia de las cosas divinas y humanas”. (Hirschberger, 2011, p. 265) Dicha filosofía está dividida en lógica, física y ética (S.V.F., l. 44). La física corresponderá a los asuntos de la naturaleza, la manera en que funciona el mundo. Enseña al hombre qué hay cosas que están fuera de su poder, en última instancia, sienta las bases de la ética. La lógica trata sobre el lenguaje y la manera en que conocemos, la manera en que asignamos valores a las cosas, por ello, ésta está lejos de ser un lógica puramente proposicional. Finalmente la ética, sustentada en cómo funciona el mundo y cómo lo comprendemos nosotros, dictará cómo debe actuarse conforme a la razón. (Hadot, 1998, pp. 144-151) Así, pues, será la ética la parte que nos interesa, pues las otras dos sólo son, dentro de nuestra investigación una parte de apoyo.

Es así que ante el desencanto del mundo que se vive por la rapidez y vacuidad con la que las personas viven su vida en nuestra actualidad, la recuperación del estoicismo de Séneca, podría permitirnos traer nuevamente a cuenta una tradición que se preocupaba por la felicidad y la libertad, pero no en aras de la materialidad del mundo, sino a través de la disciplina y el ascetismo, proponiendo al hombre como su propio liberador en un mundo que nos mantiene esclavos de nuestros vicios y pasiones. El estoicismo no es una filosofía de conformismo, sino al contrario, buscaba acabar con las ideas

establecidas por la sociedad, para que logran comprender que, en el mundo, lo único que puede hacer que las cosas sean buenas o malas son las impresiones que de ellas nos causamos, mientras que sólo logrando comprender esto podemos ser libres y llegar a ser felices.

Entonces, en lo tocante a nuestro tema es necesario decir que nos basaremos casi por completo en el estoicismo romano, pues es éste el que cultiva con mayor avidez la ética, no ya la física o la lógica (aunque por ningún motivo las dejaremos de lado). En concreto, acudiremos con mayor constancia a la filosofía de Séneca y, si es necesario, acudiremos de igual manera a la filosofía de Marco Aurelio y a la de Epicteto, pero siempre en aras de intentar dar un concepto de felicidad desde las consideraciones de Séneca.



## **Capítulo I**

### **Estoicismo**

En este primer capítulo se tratará sobre los conceptos: virtud, felicidad y afecciones. Éste será dividido en tres apartados; en el primero, se identificará cómo la percepción del hombre sobre el mundo, y los juicios de valor que de él hacen, son los orígenes de su problema de infelicidad; en el segundo, se expondrá el concepto de virtud propuesto por el estoicismo; en el tercero, se expondrá cómo el estoico considera que un hombre puede llegar a ser virtuoso y la relación que éste tiene con el sabio. El objetivo del capítulo es introducir al lector al concepto estoicismo, la manera en que éste comprende el mundo, cuáles son los medios que sugiere para mantener la serenidad y cuál es la importancia de Séneca dentro de la escuela, para posteriormente retomar la discusión de la concepción de felicidad en Séneca. Se trabajará desde autores como P. Hadot, S. Mas, M. Daraki, P. Veyne, F. Copleston y J. Hirschberger, además de recurrir al mismo Séneca y otros exponentes del estoicismo como Epicteto y Marco Aurelio.

## 1.1 Las pasiones como origen de los males del hombre

Un concepto que aparece constantemente en el pensamiento socrático, por medio de la obra de Platón, al hablar de la felicidad, es el de virtud (*ἀρετή*). Ésta es la que nos abre el camino por el cual podemos alcanzar la felicidad, ya que sólo el hombre que fuese virtuoso podría conocer la verdad. Sin virtud raramente encontraremos más que placeres y dolores, mismos que, sin una guía como ésta, se convertirán en nuestro parámetro para medir si somos o no felices. Por ejemplo, dentro de nuestra sociedad habrá personas que piensen que la abundancia de su dinero o sus relaciones personales e íntimas o, quizá, su puesto o posición en una jerarquía institucional, es lo que les podría asegurar la dicha.

En todos esos casos, los hombres se han rendido ante los placeres que dichas situaciones producen, sintiéndose dichosos por estar gozando. Pero en el momento en que sus éstos se vean turbados, interrumpidos o cesados, estos hombres se lamentarán de su suerte y se verán, ellos mismos, víctimas de una de las más grandes desdichas. Estos hombres sufrirán por ser esclavos de sus pasiones pues buscaban la felicidad entre las cosas del mundo. Entonces, ¿cuál es la solución ante ello?, ¿acaso debemos evitar los placeres y recluirnos completamente de ellos para no ser una víctima?, ¿debemos pues olvidarnos del mundo y exiliarnos a algún lugar donde nada nos toque?

Para los estoicos el único capaz de no ser víctima de infortunio alguno, es el sabio estoico, el hombre ideal del pórtico. Un hombre capaz controlar sus pasiones y de no arrebatare ante cualquier aparente desdicha. No sufre ni la muerte, ni la pérdida. Este hombre estoico es, además, libre al no ser esclavo de los placeres fútiles que todos los demás hombres encuentran reconfortantes. Sin embargo no puede prevenir que éstos existan, no está en su poder. Su solución es que el hombre estoico viva su vida con ellos al margen: no puede abandonar el mundo en el que los placeres existen, pero tampoco les hace algo esencial para vivir. En su texto *Sobre la vida feliz*, Séneca sugiere que el sabio no se aleja de los placeres sino que:

[...] los placeres de los sabios son reposados y comedidos, y prácticamente mustios y sofocados y a duras penas apreciables, tales

que ni acuden a ellos cuando les llaman ni, por más que hayan llegado por sí solos, son tenidos en estima ni recibidos con júbilo alguno por parte de quienes los experimentan; pues los mezclan y los intercalan en su vida como juegos entre cosas serias. (*Vit. Beat.*, 12. 2.)

Es decir, el sabio goza de los placeres de una manera peculiar: no se aferra a ellos, ni se siente realizado por ellos. Él busca que ellos no sean el centro de su atención, sino que se conviertan en algo pasajero y sin importancia, pues el hombre estoico se avoca a no dejarse consumir por las pasiones, pero sabe que en todo momento puede experimentarlas. El hombre estoico se caracteriza por estar al tanto de las reacciones que en él se producen, no es cuestión de hacerlas desaparecer de él o, mejor dicho, de que no aparezcan en él, sino de combatirlas en cuanto se presenten (Hadot, 1998, p. 148).

Con esto se hace patente que el pensamiento estoico, tomado como forma de vida, no es un completo desentendimiento del mundo de los hombres, ya que pese a todo, y antes de ser estoico, se es hombre y querer ir en contra de su humanidad sería ir en contra de la naturaleza, cosa que finalmente terminaría siendo una contradicción para éste. El hombre del pórtico, aspira a ser sabio pues esto es aspirar a la felicidad. Ella proviene de uno mismo, de la naturaleza, cualquier cosa extracorpórea para ser feliz es innecesaria, cualquier placer es vano. Por ello el estoicismo busca la felicidad del hombre por medio de la vía ética, no predica la grandeza material o jerárquica, al fin y al cabo, esas son cosas inventadas por los hombres. No busca ser un hombre arrojado al sentir de esta vida, pero se acepta como un hombre que siente, y, como tal, conoce cómo ésta situación le afecta, pues tiene bien en claro que las pasiones que surgen en el hombre son siempre causa del desasosiego del espíritu, no fáciles de calmar, ni mucho menos de dominar. A partir de ello es que sobre la virtud se trabaja: el sabio debe poder deshacerse de sus pasiones porque él es consciente de que el hombre es vulnerable a su sentir, siendo ese el origen de sus problemas (*S.V.F.*, I 206).

Este mismo sentir es el que se alza como un gran muro que nos separa de la felicidad de manera excepcional, pues si estamos siempre arrojados al vicio y a las pasiones caemos pronto en problemas que no podemos zanjar tan fácilmente; normalmente comenzamos por ubicar nuestra infelicidad en las sensaciones y la percepción de nuestro mundo: asignamos un valor a las cosas

o situaciones dependiendo de la impresión que nos cause, es decir, valoramos las cosas dependiendo de la sensación que percibamos al estar en contacto con ellas, siendo nuestra concepción más errada la de que la dicha y el placer van de la mano, cuando el placer tiende más a colocarnos del lado de los vicios y al caer en ellos tendemos además a quedarnos ahí.

Pero esto nos coloca además otro problema sobre la mesa, pues, el arrojarnos a los vicios representa aquí el regreso del hombre a sí mismo sin considerar al prójimo; para el estoico es claro que el hombre arrojado a los vicios es incapaz de alcanzar la felicidad. El hombre ensimismado busca en el vicio su placer personal y nada más, en este sentido, el hombre busca garantizar su plenitud en un medio físico. (S.V.F., I 226) La virtud por el contrario forja un a hombre que sea capaz de resistir su entorno; un hombre cuya serenidad de espíritu le permita moverse libremente por la vida sin ser agraviado y que además sea consciente de su entorno y sí mismo.

El estoicismo tiende, por el bien del hombre, a la renuncia de las pasiones y la hermandad con el prójimo, es decir, el hombre del pórtico sabe que tiene un deber con su prójimo y consigo mismo, algo parecido a una responsabilidad con su hermano, una responsabilidad que finalmente si es llevada a cabo le conducirá a la virtud y, por ende, a la felicidad. Todo ello en aras de que el estoico tiene bien en claro que el hombre por sí mismo —de manera personal o individual— no alcanzará la trascendencia, sino que la trascendencia que es posible es la de la especie y el cosmos (Veyne, 1995, p. 61). Pues, ¿por qué habríamos de pensar que la Naturaleza, la Providencia o el Destino, deberían buscar la trascendencia de unos cuantos hombres y no ya la de las especies y el cosmos? La única trascendencia que importa es la de la especie, que el hombre se siga perpetuando, pero no sólo un hombre. Por ello la fraternidad nos acerca un poco más a la vereda de la virtud que nos conducirá a la felicidad.

Pero ¿cómo puede hablarse de felicidad por medio de la virtud? ¿Es la virtud la que nos conduce a ella o ella se encuentra en la virtud? Ambas cuestiones son igualmente válidas, pues si se habla de virtud es porque se tiene un concepto bien definido de ella. Pero antes de manifestar esta definición sobre qué es la virtud es necesario contextualizar un poco más el pensamiento estoico. En primer lugar, porque para poder hablar de virtud

debemos saber cómo y de dónde surge, en un segundo lugar, al hablar de virtud debemos delimitar el contexto en que se utiliza, ya que esta palabra, aún cuando tiene varias acepciones muy parecidas en distintos autores, aquí se tomará únicamente en el sentido del estoicismo de Séneca.

En un primer momento debemos tener en cuenta que dentro de la ética lo que constituye la antropología estoica de manera nuclear es su doctrina sobre los instintos (Hirschberger, 2011, p.). Es decir, como ya se ha mencionado anteriormente, el estoico no resta importancia a las pasiones y los sentimientos del hombre, sino que se preocupa por ellos. De esta misma manera, los instintos forman una parte central de su preocupación, pues finalmente el hombre es un animal y como tal los tiene; además de que estos suelen presentarse como algo que imputa al hombre no sólo un desasosiego, también un problema para alcanzar la felicidad. Esto mismo lo describe Hirschberger (2011) de la siguiente manera:

El impulso natural o instinto [...] pertenece de por sí al alma sensitiva. Pero en el (*sic*) influyen justamente cuerpo, sensibilidad y razón. A partir del cuerpo, mediante las impresiones sensibles, el hombre recibe representaciones que desatan, automática y espontáneamente, los movimientos instintivos. [...] el instinto es un padecer, un estar afectado, es decir un afecto o pasión *pathos* (p. 274).

Podemos acordar en que el instinto es natural en el hombre, surge de él de la manera más normal, pero es finalmente un afecto o pasión y el hombre estoico trata de extirpar las pasiones. Hirschberger distingue estos afectos entre nobles e innobles. Los afectos innobles son aquellos que logran doblegar el alma de tal manera que la razón ya no goza de ese control que tanto busca el hombre estoico, sino que las afecciones son las que predominan en él. De cierta manera, los afectos innobles no son más que el producto de una falsa representación de un hecho en concreto; son, como mencionó Epicteto, representaciones que de cosas que existen, pero no de la manera en que las percibimos (Arriano, *Epict.*, l. 27. 1-13.), por ende tendemos a enfadarnos, compadecemos y, en general, a sentirnos agraviados aún cuando no tengamos motivo para tal cosa.

Es dicho por los estoicos que todo aquello que percibimos genera en nosotros representaciones a las cuales les asignamos un valor aparentemente

objetivo, ya que es el propio discurso interior el que dicta la manera en que percibimos lo que hay en dichas representaciones (Hadot, 1998, p. 147-149); por lo general, éstas tienden a ser representaciones erróneas o ilusiones espontáneas ante la presencia de acciones o situaciones cuyo significado intrínseco no existe. Ahora, las pasiones o afectos innobles se asemejan más a un alma enferma que un agente externo que causa estragos en el alma propia, el alma es una sola y las pasiones surgen de ella (Daraki, 2008, p.38), por tanto, al hablar de contorsiones de la razón o falsas representaciones los estoicos veían un alma necesitada, cuya representación había producido un sentimiento indeseable, por ello el consejo era meditar profundamente sobre el supuesto mal que los aquejaba, ya que de otro modo las pasiones, inherentes al hombre, serían ruina de él mismo al arrojarlo a un mundo de miseria en donde, a sus ojos, nada podría salvarlo.

Pero, ¿por qué han de ser ilusiones espontáneas si son sentimientos inherentes al hombre? Las pasiones son inherentes al hombre, así como el dejarse guiar por ellas; pero el quehacer del estoico no es el de un hombre guiado por las pasiones sin sosiego en el espíritu, sino el de un hombre sabio capaz de eliminarlas. Por ello, en lo tocante a la irreflexión de tales, el estoico dice que son falsas representaciones, pues siempre, y de mala manera, se asocian con ellas cosas que normalmente no son. Al respecto, Hirschberger (2011) señala que:

Con el sentido práctico que caracterizó siempre al estoico, éste comprendió que la inmediata e irreflexiva impresión es la que lleva a tal juicio erróneo, [...] El dolor, por ejemplo, es una ilusión espontánea sobre la presencia de un mal; el placer, sobre la presencia de un bien. Nuestra actitud humana habría de consistir en saltar el estrecho cerco del momento y aliarnos con la verdad objetiva, para hacerla triunfar. [...] El estoico, por lo que toca al mal físico y al dolor en el mundo, está persuadido de que son únicamente nuestros prejuicios y nuestras imaginaciones los que nos roban la quietud del espíritu (p. 275).

Como ya se ha mencionado antes, estas pasiones crean ilusiones sobre ellas mismas e imputan cosas que no les corresponden. Un ejemplo clásico y tratado por la mayoría de los estoicos es la muerte de Sócrates. Se dice que si en verdad la muerte fuera mala Sócrates la habría lamentado, pero no fue así.

Lo que es malo es nuestra impresión torcida de la muerte y el darle la categoría de mala sólo por el hecho de que ésa sea la impresión que de ella tenemos.

Es decir, para el estoico las impresiones que aprehendemos del mundo son las que nos permiten dar un juicio de valor acerca de tal o cual cosa, en un sentido estricto, la manera en que conocemos el mundo es el inicio de todo problema o dicha que podamos decir que padecemos. Los hombres de la *stoa* consideraban que en el alma no existía impresión alguna de manera *a priori*, sino que ésta era algo como una tabla rasa o una hoja de papel en blanco, de manera que todo aquello que se encuentre en ella debió haber sido plasmado a partir de la percepción sensible<sup>1</sup>, siendo así que todo cuanto se encuentra en el alma es mera representación (S.V.F. I 59). En palabras de Copleston (2004):

El alma humana es, originalmente, una *tabula rasa*, y, para que conozca algo, es necesaria la percepción. [...] Tras la percepción, cuando el objeto real no está ya ahí, queda una memoria, un recuerdo (*μνήμη*), y la experiencia proviene de una pluralidad de recuerdos similares (*εμπειρία*). (p. 385)

De manera que, aquello que se percibe por medio de los sentidos pasa al alma y queda plasmada en ella, con el peligro de que la impresión quede hecha de manera errónea. Pues sólo si, como piensan los estoicos, uno está seguro de que sus órganos sensoriales están en estado normal, que la distancia espacial y temporal entre el objeto que se percibe y el sujeto que lleva a cabo dicha acción es adecuada; que dicho acto ha tenido la duración suficiente y se ha realizado concienzudamente; y que repetidas percepciones, tanto propias como ajenas, han llegado al mismo resultado, entonces podríamos estar seguros de que la representación que se ha plasmado en nuestra alma sea verdadera. (Hirschberger, 2011, p. 267)

Siendo así que en muchas ocasiones y ante la imprevisibilidad con la que se presentan las pasiones, terminamos por plasmar en nuestra alma una

---

<sup>1</sup> Benson Mates (1985) en su libro *Lógica de los estoicos* expone a grandes rasgos cual es la teoría lógica estoica, en cuyo caso dicha teoría distingue tres objetos de conocimiento: el signo (sonido), el significado (concepto) y lo que existe. Así, el significado es algo inmaterial que surge a partir del objeto existente y el significante (sonido), de manera que lo que nosotros conocemos y por lo cual nos referimos a los objetos existentes son el signo y el significante y estos son sólo meras representaciones del objeto en sí (pp. 27-30, 36). Ayudando a mostrar, tal vez, con más claridad la epistemología en la que conocemos sólo por medio de representaciones. Se recomienda al lector tener esto muy en cuenta durante este apartado.

representación errónea de lo que percibimos. Si atendemos directamente a la epistemología estoica, ello se trata de una mera falsa impresión que nos impide conocer las cosas como son, al respecto Mas (2011) ha escrito:

Todo conocimiento, sostienen los estoicos, toma pie en la percepción; de aquí que sea fundamental la cuestión de la confianza que nos merecen los sentidos, pues el saber se legitima de manera genética. El alma, dice Zenón, tiene la capacidad de aprehender las cosas del mismo modo que la mano puede agarrar los objetos; por eso llamó «catalépticas» a estas aprensiones, impresiones o representaciones indubitables: *kataléptikê phantasía* [καταληπτική φαντασία]. Esta impresión sensible todavía no es conocimiento, sino su presuposición necesaria. En un segundo momento, se asiente a lo así aprehendido: el sabio, de manera segura y resuelta; incierta y débilmente el resto de los mortales. (p. 86)

Estas representaciones pueden ser, para los estoicos, verdaderas o falsas, además de que para ser catalépticas deben cumplir con tres criterios: derivar de un objeto existente, representarlo adecuadamente y quedar estampada y conformada en el aparato sensorial del que conoce (Mas, 2011, pp. 86-87). Siendo así que, si no cumple estas tres condiciones, no puede ser una representación cataléptica. A lo mucho es una falsa representación y ésta es la que desata las pasiones. La diferencia entre una falsa representación y una representación cataléptica es que la primera es producto de una percepción cualquiera, pero no cumple con ninguna de las condiciones antes mencionadas. Por ejemplo, quien se forme una representación mala del fuego, si no ha estado cerca de él sólo tiene una falsa representación, porque si bien el fuego existe (cumpliendo así con la primera condición), no se le ha representado adecuadamente, sino bajo criterios arbitrarios que nada tienen que ver con el objeto real. Esto producirá la falsa representación, que a su vez permitirá que surja una pasión.

Es entonces por ese mismo motivo que el estoico elige ir guiado por la razón, pues sabe que está de alguna forma predispuesto a caer en esta mala consideración de las pasiones o afecciones al dejarse guiar por ellas ante los momentos en que se presentan. Incluso es comprensible, pues el intentar guiarse por la razón en un momento de congoja es difícil, pues, si se nos ha presentado tal situación, podemos comprender que ese momento es como estar bloqueado y mientras más nos permitimos ser víctimas de ese sentir, más



nos arrojamos a la supuesta situación “trágica<sup>2</sup>” y menos damos paso a la verdad. Sin embargo, es propio del hombre estoico hacerse guiar por la razón y ver la situación objetivamente, pues de otra forma estamos dejando de un lado la oportunidad de alcanzar el sosiego que nos llevará a la tranquilidad del alma y ésta a la felicidad.

Ahora, en lo que respecta a los afectos nobles Hirschberger (2011) señala lo siguiente:

Frente a los afectos del orden de la pasión están los afectos nobles: frente al deseo incontrolado, la voluntad recta, que puede ser benevolencia o aquiescencia; frente al temor, la circunspección, que se divide en reverencia y castidad; y frente al placer, la alegría pura, que se alimenta de la consciencia de una vida virtuosa. [...] la psicología estoica está guiada por intereses éticos. Se presenta formalmente como una teoría de las virtudes (p. 275).

Ambos afectos nobles y afectos innobles están estrechamente relacionados, mientras que unos afectan de manera negativa al alma dejando de lado a la razón, los otros le exhortan a seguir el camino de la virtud siempre bajo un riguroso examen de razón. Sin embargo, romper con este esquema de afecciones negativas para que sea superado por uno cuya principal premisa sea la razón, no es nada fácil, principalmente porque ya está muy arraigada en nosotros la concepción de que lo malo y lo bueno tienen una correspondencia directa con el placer y el dolor. Paul Veyne (1995) escribe al respecto:

Los fundadores del estoicismo, y tras ellos Séneca, enseñan que la perversión tiene dos orígenes: ciertas sensaciones y la opinión general; se produce desde el instante del nacimiento. La sensación de agradable y la de lo penoso marcan el alma del recién nacido. [...] su nodriza y sus padres, sin contar los poetas que cantan al amor y al placer, lo habituarán [...] a atribuir una importancia capital al placer y al sufrimiento en lugar de juzgarlos según las luces de la razón [...]. (p. 75)

Es de esta manera en que los hombres aprenden desde su nacimiento a rendirse ante sus pasiones. La opinión pública, escribirá Séneca, es de lo peor, el vulgo siempre ensalza lo pésimo (*Vit. Beat.*, 1. 3-4), ya que no ve objetivamente la verdad sino desde su eterno paradigma: lo bueno y lo malo pertenecen al placer y al dolor respectivamente. Es pues la opinión —que para

---

<sup>2</sup> La trágico se toma en el sentido que Aristóteles describe las tragedias, a saber, cuando un hombre —ni virtuoso ni justo— sufre, por un error de juicio, un infortunio. (*Poet.* XIII. 1453a. 1-30.) Es decir, cuando el hombre común, aún sin ser malo, es víctima de un aparente mal.

Zenón no consiste, sino en “[...] la aprobación de lo endeble y de lo falso.” (S.V.F., I 67) — y nuestra impulsividad las que nos orillan a ver el mundo en términos de malo y bueno, pero nuestra razón es la única que puede lograr liberarnos de dichas cadenas.

Así, podemos apreciar que mucho de nuestro problema de la felicidad subyace en la manera en que percibimos el mundo y los valores que atribuimos a las cosas. Por una parte, porque las impresiones que obtengamos por cuenta propia del mundo, no las sometemos todo el tiempo a un escrutinio que nos permita juzgar objetivamente si es o no un mal lo que nos está sucediendo. Por otra parte, porque el mundo en que habitamos está lleno ya de opiniones que nos preceden y de parámetros establecidos que siguen vigentes y que tienen influencia sobre nosotros, pues nuestros padres, abuelos, hermanos y demás personas con quienes nos relacionamos y de quienes podamos aprender, también son poseedores de una percepción viciada por los mismos factores, generando así una larga cadena que va repitiendo este mal hábito una y otra vez hasta que pase por normal. Sin embargo, es necesario, dijo Séneca, deshacerte de esta manera de percibir el mundo para poder percibir el mundo de la manera más razonable y no caigamos en el juego de la opinión pública. (*Epíst.* II 13. 5-11)

Si hemos adquirido un hábito por medio de la constancia y de la repetición, del mismo modo podremos aprender a deshacernos de él. Sin embargo, esto es una cuestión que nos lleva en seguida a traer a cuento el concepto de virtud, pues sólo por medio de ella podremos disolver esta espesa niebla de representaciones para poder ver con claridad qué cosas son verdad y qué cosas no lo son. Sólo si nos movemos guiados por la virtud podremos lograr encaminarnos en la vereda que conduce hasta la felicidad. Pero antes de encaminarnos por dicha vereda debemos saber qué cosa es la virtud.

## **1.2 ¿Qué es la virtud?**

Escuchar la palabra virtud encapsula un concepto que vagamente decimos comprender y por ello nos atañe dilucidar cómo se define ese concepto desde el estoicismo. Anteriormente, cuando hablamos de cómo los hombres consideran que la felicidad subyace en los objetos y afectos del mundo sensible, en contraposición mencionamos que a la felicidad en la filosofía del

pórtico se llega por medio de la virtud. Para dilucidar la virtud nos hemos detenido en consideraciones de la filosofía estoica como lo son la manera en que conocemos el mundo y los afectos o las pasiones. Éstas nos han permitido identificar el problema de percibir la infelicidad como una mala concepción de nuestra representación del mundo, es decir, una serie de falsas representaciones que gobiernan sobre nuestra razón. Por ello es ahora necesario profundizar en el tema de la virtud y definirla de acuerdo con la corriente filosófica que nos atañe.

Primeramente y antes que todo, es necesario decir que la virtud para el estoico no es algo que se predica y se contempla, sino algo práctico, algo con lo que se vive. La expresión “una filosofía de vida” es completamente aplicable aquí, no se trata de algo que tiene ciertos preceptos que se deben saber simplemente. La filosofía para los estoicos no es meramente contemplativa, es una filosofía de acción, incluso quizá una filosofía de reacción, todo va entorno a la manera en que nos comportamos. Con la frase filosofía de reacción, nos referimos a la manera en que tomamos todo aquello que llega a nuestro poder o todo aquello que nos acontece en la existencia. Ante la vida podemos ser resilientes o agresivos, podemos curarnos el sufrimiento convenciéndonos de que no es más que una falsa idea lo que nos lastima o convencernos de que aquello que no aconteció fue la desgracia más grande que alguien pudo haber sufrido jamás.

Las ideas anteriores van de la mano con la imperturbabilidad estoica. El ser imperturbable no trata de un hombre-roca al que nada le afecta, sino de aquel que decide cómo le afecta tal o cual cosa (Arriano, *Epict.*, II 2. 1-13, 21-26). Por ejemplo, el ya mencionado ejemplo de Sócrates, nos muestra cómo durante su juicio él se mostró siempre tranquilo ante lo que le ocurría, aún después de ser condenado a la muerte, pues para él la muerte no era ni ofensa ni cosa mala (Platón, *Apología*, 40c, 41a-42a). Por ello, todo lo que hay que hacer es saber reaccionar a la vida y sus reveses, y actuar con base en ellos. Para llegar a la felicidad se busca una serenidad y un equilibrio ante los afectos, pasiones y contradicciones de la vida.

Hablar de virtud estoica es hablar de una tradición anterior a ellos, pues recordemos que están influenciados por los cínicos y éstos por Sócrates. Bien decía Platón que el mismo Diógenes no era sino un Sócrates loco (Diógenes

Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, VI. 54) y es más que posible decir que sin cinismo posiblemente no hubiese existido el estoicismo (Daraki, 2008, p. 7-8). Aristóteles y Platón serán tachados de filósofos de la contemplación, en ellos no hay acción sino palabras. En contraste, el estoico busca alcanzar la virtud para llegar a la felicidad y ésta se alcanza sólo mediante un arduo camino: Roma no se construyó en un día y de eso tenemos pleno conocimiento. El camino a la virtud no es “la ancha avenida de los cómodos, sino el estrecho sendero de los decididos”. (Hirschberger, 2011, p. 281) La virtud no es fácil de alcanzar ni mucho menos de seguir, tal es el grado de dificultad en el que estriba que al mismo Sócrates le costó la vida alcanzarla y Séneca repetirá tan trágica situación poco menos de medio milenio después.

Pero a todo esto ¿qué es la virtud y por qué es tan difícil de seguir? Zenón menciona que la virtud es vivir “[...] de acuerdo con la naturaleza” (S.V.F., I 179), es decir, vivir de manera honesta (S.V.F., I 184). La virtud es pues, en última instancia, “la recta razón [...] no hay propiamente sino una única virtud y ésta consiste en la inteligencia, prudencia (*φρόνησις*), etc. [...]” (Hirschberger, 2011, p. 281). Ésta ha de conducir la vida del hombre de la stoa, pues sólo ella nos llevará a la sabiduría, mas la virtud no es una sola cosa adquirida de inmediato. Debemos mencionar que la virtud para los estoicos está compuesta de cuatro aspectos fundamentales que son los cimientos del sabio: las virtudes cardinales, aquellas que ha de guiar el actuar del hombre. (Abbagnano, 2004, p. 141) Éstas son mencionadas por Platón, en boca de Sócrates, cuando describe el buen estado, a saber: fortaleza (*ἀνδρεία*; *fortitudo*), templanza (*σωφροσύνη*; *temperantia*), justicia (*δικαιοσύνη*; *iustitia*) y prudencia<sup>3</sup> (*φρόνησις*; *prudentia*). (*República*, 427d-e)

La fortaleza nos ayuda a superar los reveses de la vida, nos permite superar con facilidad cualquier obstáculo que se interponga en nuestro camino a la felicidad, nos ayuda a impedir que el temor ante cualquier cosa se apodere de nosotros. La templanza, que nos ayuda al autocontrol, nos permite no llegar a la incansable búsqueda de bienes materiales innecesarios, el único bien para

---

<sup>3</sup> En el texto de la *República* las virtudes referidas primeramente son *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη* y *σοφία*, pero esta última cambia pronto a *φρόνησις* cuando Sócrates alega que el estado sobre el que teorizan es sabio a causa de que es prudente (Platón, *República*, VI. 428b-429a), por lo cual Sócrates se refiere más a un saber práctico que a uno meramente teórico. Así mismo Zenón admite que estas cuatro conforman la virtud (S.V.F., I 200).

el estoico es la virtud, por tanto esta *σωφροσύνη* nos ayuda a superar las afecciones negativas. La justicia responde directamente al comportamiento con el prójimo. Y, finalmente, la prudencia nos encamina al discernimiento de la verdad sobre lo bueno y lo malo (Abbagnano, 2004, pp. 512, 632-635, 868, 932-934, 1013).

Ya Séneca hace mención de ellas estas virtudes en la carta IX de las *Epístolas morales a Lucilio*, cuando menciona que al sabio sólo le bastan sus bienes (l. 9, 19) y no importa que no se tenga nada más, pues al tener estas virtudes el hombre adquiere lo necesario para conducirse en su camino a la felicidad. En nuestro caso, tomamos esto a consideración, pues la virtud, como aspecto propio del sabio, corresponde a la posesión de una tranquilidad basada en el desprecio de bienes materiales, mientras que los bienes intangibles (si podemos llamarlos de ese modo) son lo que le bastan para poder ser feliz y el ejercicio de las mismas posibilita al sabio acercarse a la felicidad.

Además, según Veyne (1995), para Séneca, al tener una de éstas se tenían las demás, pues no es posible ejercitar una sin ejercitar las otras, como no es posible si no ser un vicioso si se ejercita un vicio, pues uno ejercita, al mismo tiempo, los demás. (p. 85) La virtud es, en esencia, el saberse contener, el saberse dejar, es el tener la voluntad para soportar y no reaccionar de manera irracional ante las situaciones que se presentan, pudiendo resumirse en la locución latina *sustine et abstinence*; es tener las afecciones bajo nuestro control y no ellas a nosotros bajo el suyo, tarea, que bajo ningún medio, resulta ni placentera, ni fácil. Ésta necesita de una constancia y compromiso nada vacilantes, razón por la cual los estoicos proponían diversos métodos o ejercicios que los acercaran a la virtud, pues bien es sabido que su estilo de vida transcurría, en la mayoría de los casos, en una vida sencilla alejada de las riquezas y los excesos o, en su defecto, desvinculado de ellos; esto sólo era posible gracias al constante ejercicio del alma recordándose una y otra vez que todo aquello cuanto no aportara bien alguno, no era más que un mero capricho conducido, en última instancia, por una pasión que llevaba a un juicio erróneo (Hadot, 1998, p. 152). Por ello la empresa del estoico se asemeja más a la de un caminante que subirá una escarpada cumbre que a la de un automovilista que recorrerá una recta carretera.

En su texto *Sobre la firmeza del sabio*<sup>4</sup> (2013), Séneca nos regala un pasaje haciendo ver que la virtud no es fácil:

los estoicos [...] no se cuidan de que parezca agradable a los que la emprenden, sino de que nos arrebate cuanto antes y nos alce a la alta cumbre que se yergue fuera del alcance de cualquier proyectil [...] «Pero por donde nos llaman está empinado y pedregoso.» ¿Cómo no? ¿A pie llano se llega a las alturas? Y ni siquiera es tan escabroso como pretenden algunos. Tan sólo la primera parte tiene rocas y piedras y aspecto de impracticable, tal como los más lugares suelen parecer abruptos y macizos a quienes los otean de lejos, puesto que la lejanía engaña a la vista, luego, a medida que se van acercando, poco a poco se distinguen las cosas que la confusión de los ojos había juntado en montón, entonces se les vuelve ligera pendiente lo que se les hacía precipicio por culpa de la distancia (*Const.*, 1. 1-2).

La virtud, según, el filósofo latino, es lo que lleva a los hombres a la grandeza, pero para llegar a ella hay que recorrer un arduo camino que no cualquiera está dispuesto a realizar. Lo que en un principio puede parecer difícil, puede que no lo sea tanto para el hombre estoico, pero sí para el hombre que no quiere llevar una vida virtuosa. La pendiente de la que habla el autor latino en la cita expuesta es la dificultad para llegar a la virtud que es la cima, pero al estar alejados de ésta nos parece imposible caminar tal pendiente, de manera que la réplica que en la misma cita se hace es causa de la poca voluntad del hombre y su arrojamiento a las afecciones. Es importante mencionar que, además, la virtud busca —a través de las virtudes cardinales<sup>5</sup>— llegar al ideal de autosuficiencia (*αὐτάρκεια*), busca que el individuo se convierta en un ser autosuficiente, pues la naturaleza nos ha dado todo lo que necesitamos, todo lo demás son inventos nuestros y falsas representaciones.

Ya con anterioridad a los estoicos, los cínicos habían buscado la autosuficiencia. Diógenes intentaba vivir con los elementos más básicos y nada que fuera innecesario o superfluo, vivía en una tinaja fuera del templo de Zeus, caminaba siempre con las mismas ropas por la ciudad. Incluso se cuenta que él se deshizo de sus utensilios para comer y tomar agua cuando observó a un

---

<sup>4</sup> Dependiendo de la traducción y editorial el título puede variar y encontrarse como *Sobre la constancia del sabio*.

<sup>5</sup> En relación con esto hemos explicado con anterioridad que las virtudes cardinales corresponden la columna vertebral del ideal de sabio, es decir, uno sólo puede ser sabio si es virtuoso, pues la virtud será la única que nos baste para ser plenos. (*S.V.F.*, I 87)

niño beber de una fuente con sus manos y usar su pan como plato para sus lentejas. (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos Ilustres*, VI. 37-38) Aferrándose de esta manera al ideal cínico de la *αὐτάρκεια*; buscando hacer más silvestre su vida (Daraki, 2008, pp. 8-9, 12-13). Pues la ciudad (*πόλις*) corrupta, como llega a ser, ha hecho del hombre un ser preocupado por cosas nimias y banales, que en última instancia sólo generan conflicto en él, y siendo tan pasional como es, éste no encuentra soluciones a ellos, sino que en su lugar se genera más conflictos.

La virtud, ante todo, para el estoico representa, como ya se ha sugerido, el no tener esa tan común reactividad irracional en los hombres. Los estoicos ven que el destino viene en boga de cruel y despiadado, pero este sólo nos afecta cuando decidimos verlo así, pues quedarnos con dicha imagen de él es causa sólo de las afecciones innobles y las falsas ilusiones que elegimos creernos. El pretender que el destino y la vida nos sean agradables en todo momento y el lamentarnos de que no sea así es síntoma inequívoco de que no hemos alcanzado la virtud, ni hemos hecho el esfuerzo de alcanzarla. No podemos querer esto o aquello de tal manera, primeramente porque no está en nuestro poder que así sea y, en segundo lugar, porque si lo hiciéramos estaríamos postrándonos ante las afecciones innobles que el hombre estoico intenta superar.

Como se puede observar, la virtud estoica no es una doctrina de contemplación o quietismo, ni tampoco el estoico es un hombre insensible que se niega al placer y que desecha el desagrado (Hirschberger, 2011, p. 281), sino un hombre que por medio de la virtud controla toda afección y se encamina por una senda que, si bien no es nada fácil, es la que finalmente le conducirá al sosiego que necesita para llegar a alcanzar la felicidad. No se trata de olvidar que se vive en el mundo, sino de aprender a vivir en él sabiendo que tarde o temprano habrá que pasar más de un mal momento y, éste, podrá ser superado por cómo controlemos nuestras afecciones.

La virtud se trata entonces de un esfuerzo óptimo en cada caso, uno que nos costará trabajo en un principio, pero que podremos seguir sin mayor problema una vez que lo comprendamos y llevemos a cabo. Pero ¿acaso el estoico debe ceñirse completamente a un camino tan inflexible como el que propone la virtud? Por supuesto, de otra manera no sería virtud. Recordemos

que la virtud no se trata de encontrar un punto clave en el que podamos gozar de aquí, de acá y de más allá, sino de una fuerza de voluntad que nos encamine a un sendero que conduce a la felicidad. La virtud es lo único, dirá Séneca, que el Destino no puede arrebatarnos (*Const.*, 5, 5.).

Pensémoslo un momento. Ya anteriormente hemos dicho que los bienes materiales del mundo no tienen un valor intrínseco, que son paja y tierra, si es preciso llamarlos de algún modo, que son sólo un impedimento que los más débiles y menos capaces amarán por sobre todo lo demás, pero la virtud no es material. El hombre que posea riquezas podrá perderlas todas de la noche a la mañana y si creía que su felicidad y serenidad estaba en ellas, entonces verá su mundo desecho, pero el hombre sabio que posea la virtud aún cuando pierda hasta el último céntimo será dichoso, porque “[...] la suerte no arrebatara más que lo que ha dado [...]” (Séneca, *Const.*, 5, 4.)” y la virtud no nos ha sido dada por el Hado, sino por el esfuerzo, por lo tanto no puede arrebatárnosla. En esto radica la importancia de la virtud: es ella la única cosa que puede conducirnos a la felicidad y la única cosa que nadie puede arrebatarnos.

Pero entonces, ¿cómo adquiere uno tal virtud? ¿Deberá uno simplemente privarse del mundo, de los placeres y someterse a sufrir los males del mundo? Recordemos pues que como hombres somos seres sensibles y que actuamos bajo estímulos. Ya antes habíamos mencionado que dichos estímulos son los que crean en nosotros los falsos juicios que nos llevan a adquirir el paradigma de relacionar lo bueno y lo malo con el placer y el dolor, respectivamente, pero la virtud surge de la razón, que es aquella que nos permite hacer un buen juicio sobre las cosas y las situaciones y no rendirnos antes las ilusiones producidas por las afecciones. Los estoicos proponen como se mencionó antes, diversos métodos para adquirir un particular visión del mundo que les permita deshacerse del paradigma imperante en ellos que les trunca el camino a la felicidad. Las meditaciones sobre las cosas del mundo son la vía más efectiva. Pero, ¿qué es esta meditación? es llevar una idea consigo mismo hasta “impregnarse de ella” (Veyne, 1995, p. 89-90), convencerse en última instancia de lo que se piensa razonadamente. Tomemos por ejemplo a Marco Aurelio quien propuso, entre otras cosas, que veamos las cosas como en realidad son, que las desnudemos de la representación que tenemos:



Al igual que se tiene un concepto de las carnes y pescados y comestibles semejantes, sabiendo que esto es un cadáver de pez, aquello cadáver de un pájaro o un cerdo; y que el Falerno es zumo de uva, y la toga pretexta lana de oveja teñida con sangre de marisco; y respecto a la relación sexual, que es una fricción del intestino acompañada de cierta convulsión. ¡Cómo, en efecto, estos conceptos alcanzan sus objetos y penetran en su interior, de modo que se puede ver lo que son! De igual modo es preciso actuar a lo largo de la vida entera, y cuando las cosas te dan la impresión de ser dignas de crédito en exceso, desnúdalas y observa su nudo valor, y despójalas de la ficción, por la cual se vanaglorian. Pues el orgullo es un terrible embaucador de la razón, y cuando piensas ocuparte mayormente de las cosas serias, entonces, sobre todo, te embauca. (*Medit.*, VI. 13)

La prudencia sería una buena aliada en este caso, particularmente porque nos permitiría no asignarle un valor irreal a las cosas, sino verlas tal y como son. Bien menciona en la cita el emperador romano que aquello de lo que podríamos sentirnos más orgullosos, pudiera ser sólo una falsa representación que ha embaucado nuestra razón. Embaucado, como lo hacen las demás pasiones ante las situaciones que pensamos como más injustas, miserables o desgraciadas. La fortaleza requerida para despreciar cualquier cosa o situación que está dentro de los límites de nuestras representaciones es inmensa, no cualquier persona es capaz de hacer tal cosa.

Otro ejercicio común entre los estoicos es el constante pensamiento de los males que están por presentarse o que podrían presentarse, no en un constante irrigar de malos pensamientos para torturarse, sino para considerar lo que es real y aquello que podría asaltar nuestra tranquilidad. En el *Enchiridión* de Epicteto (2011), el que anteriormente fuera esclavo, escribe que en nuestra mente debe estar presente el pensamiento que refiera a nuestros seres amados como meros mortales que en cualquier momento pueden partir de nuestro lado, en sus propias palabras:

El verdadero medio de no estar sujeto a turbación es considerar las cosas que son de nuestro agrado o de nuestra utilidad, o aquellas que amamos, como ellas son en sí mismas. Has de comenzar el examen por las que importan menos. Por ejemplo: cuando manejas una olla de barro, piensa que es una olla de tierra la que manejas, y que puede quebrarse fácilmente. Porque habiendo hecho esta reflexión, si acaso se quebrare, no te causará alteración. Asimismo, si amas a tu hijo o tu mujer, acuérdate que es mortal lo que amas, y por este medio te librarás del impensado sobresalto cuando la muerte te los arrebathe. (*Ench.*, III.)

En ambos casos se trata de repensar profundamente las concepciones que tenemos, no es propio de la virtud asignar valores indebidamente a las cosas o creer que los valores arbitrarios que les han sido asignados son verdaderamente. ¿Cómo no actuar de manera irreflexiva ante la muerte de un ser amado o si todo hemos perdido? He aquí el meollo del asunto, aquella representación que teníamos de tal o cual cosa es la que nos lleva a reaccionar de manera abrupta ante hechos de esa índole, pero lo que ambos estoicos proponen en este caso es mantener siempre en mente que las cosas que podemos ver y palpar no tiene más valor que el que les hemos asignado. (S.V.F., I 65) Podría decirse que incluso desvirtuar el concepto o desestimar de algunas cosas nos permite acercarnos más a la virtud, mientras que el poner en estima las cosas nos aleja de ella. En todo caso debemos adecuarnos a practicar estos ejercicios, meditar diariamente y hacer un examen a nuestra alma, un examen de conciencia, pero no en busca de pecados, sino de progresos (Veyne, 1995, pp. 86, 90). El estoico busca deshacerse de sus falsas representaciones poco a poco, no es imposible, pero tampoco es posible hacerlo en un santiamén.

La virtud se adquiere, pues, a punta de práctica. Ella, no es una adquisición inmediata como los juicios falsos, ni mucho menos un objeto que se obtenga en una sola exhibición. El hábito que nos hizo perpetuar, como especie, la costumbre de relacionar el placer con el bien, es el mismo que nos permitirá adquirir la virtud. Pensemos pues en un atleta que sin entrenar gana medallas, copas y reconocimiento, nos parece ridículo el sólo pensarlo. El atleta no sólo se presenta en las competiciones y gana, además tiene todo un entrenamiento detrás, quizá meses o en algunos casos hasta años. Por ello Séneca se refería a la virtud como una cumbre escarpada y tortuosa que no cualquiera se atreve a caminar. La virtud no se encuentra en la cima, la virtud se forja en el camino.

Por otra parte, la virtud no exige que nos sometamos al mundo cruel en que vivimos, pues como dice Veyne (1995): “El estoicismo no tiene nada que ver con una espera resignada, [...] es combativo, porque tiene el proyecto constructivo de hacer al hombre conforme a lo que la naturaleza lo había preparado para ser” (p. 88). Sufrir los males por sufrirlos es necesidad, ¿quién

de nosotros va por ahí buscando ser víctima de desgracias? Nadie, claro está —o quizá sólo un muy selecto grupo. No es parte de la virtud buscar los males, así como no es parte del entrenamiento de una atleta correr un maratón cada vez que entrena, podría lastimarse si sobreentrena. La virtud se adquiere por el hábito, sí, no se busca en los confines de la cordura y el bienestar, no se doman las afecciones si se pasa uno la vida entera entre ellas, antes bien se aleja uno de ellas. Tendremos la posibilidad de probarnos cuando las desgracias se nos presenten y más vale que estemos preparados, no exhaustos.

Así, pues, podemos decir que la virtud es la llave que abre la reja del jardín en que se encuentra el sendero que nos lleva a la felicidad. Es un bien no material, el único bien que vale la pena adquirir y abrazar. Es, como ya se hizo mención, la recta razón que nos permite valuar y dicta nuestro proceder. La virtud es pues lo que distingue al hombre sabio del hombre común, él es el único que puede caminar sin problema alguno la vereda que nos conduce a la felicidad. Pero, ¿cómo es que nos convertimos en dicho hombre? y ¿quién es este hombre sabio? Él resulta ser la última instancia del hombre virtuoso, pues para llegar a ser sabio necesitamos ser hombres de virtud. Pero, ¿cómo? Ahora pues debemos tratar sobre el hombre virtuoso para poder dilucidar el camino a la felicidad.

### **1.3 El hombre virtuoso**

La virtud hace de quien la práctica un hombre excepcional, un hombre único, un hombre virtuoso. Hablar de éste hombre nos encamina en cierto punto a tratar sobre el hombre sabio, pues para los estoicos él era la figura a la que se debía aspirar, para llegar a ser feliz, pues sólo éste hombre puede ser feliz. Sin embargo esto genera varias cuestiones: ¿el hombre virtuoso y el hombre sabio son dos hombres distintos?, ¿se trata acaso del mismo hombre?, ¿qué significa ser uno y qué significa ser otro? Veamos pues que es lo que hay que decir al respecto.

Para el estoicismo hay dos concepciones de hombre: en el que habita la virtud y en el que no (Copleston, 2004, p. 396). A éste último podemos distinguirlo entre quien busca la virtud y quien no la busca. En aquel que la busca, existe una gran convicción llegar a ser en quien habita la virtud, el

hombre en quien la imperturbabilidad se encuentra, un hombre sabio. Sin embargo, existe una gran dificultad al respecto: el hombre sabio es casi un milagro o una anomalía en el mundo, algunos afirman incluso que es inexistente. (Veyne, 1995, p. 80-83) Esto debido a la gran cantidad de imposibilidades que parecen plantarse al hombre para convertirse en sabio, se considera que esta figura es una paradoja —e incluso una broma—, pues como dice Veyne (1995): “Tomada al pie de la letra, la paradoja parece enorme; equivale a decir que existe el estoicismo, pero no existen los estoicos [...]”. (p. 83) Pareciendo de este modo una incongruencia en los planteamientos de la escuela estoica, pero ¿por qué asegurar tal cosa como la existencia del sabio si en última instancia es posible que dicha figura no exista?

La figura del sabio parecer ser una paradoja que alarma a quien la contempla por primera vez, esto debido a la posible inexistencia del mismo. Pero debemos recordar que el estoicismo no se trata de una lista de preceptos o de objeto alguno parecido a un instructivo en el cual se explica cómo llegar a ser un sabio, pues como dice Veyne (1995), “los estoicos no creían aportar a los hombres la revelación de secretos desconocidos. Creían no hacer más que despejar el sentido implícito e imperfecto de las conductas humanas” (p. 84). Así, pues, el sabio no es una figura prefabricada que al unir ciertas piezas se pueda alcanzar, sino un hombre que por medio de la razón y la virtud ha alcanzado una serenidad que le lleva a la felicidad.

Pensemos, entonces, que la paradoja de la extrema escasez de sabios, como la nombra Veyne, no es más que una radicalidad en el pensamiento estoico. ¿Radicalidad? Sí, radicalidad. Es poner un ultimátum sobre si se es un sabio o no, es decir, no puede serse “medio” sabio, o se es sabio o no se es. Veyne (1995) ilustra esta situación con un ejemplo: “Séneca recurre a la comparación de todo o nada: es posible ahogarse a algunos metros de la playa, tanto como en alta mar; o se está en el agua o se está en tierra firme; no hay término medio” (p. 84). Ser una vez virtuoso no hace del hombre un sabio,; si el que busca la virtud comete un error tampoco es virtuoso (S.V.F., I 224) Es, por tanto, el ideal de sabio donde el ultimátum estoico sale a relucir, por ello la extrema escasez de sabios, por ello esta paradoja que pareciera chiste a los ojos de quien no conoce la doctrina.

La distinción entre sabio y hombre común o *phaûloí* — proveniente de *φαῦλος* cuyo significado es inservible o sin valor — surge, según Daraki (2008), de la reactualización del mito hesiódico de la raza del mal absoluto y la raza de oro y lleva implícita la idea de que sólo el sabio es quien puede desatarse de las cadenas del mundo, el resto de los hombres pueden intentar. (p. 20) Se trata en todo caso de una contraposición entre el hombre que vive de acuerdo a la naturaleza y el hombre que está corrupto viviendo en sociedad; mientras el primero busca una serenidad que sólo la virtud le puede proveer, el segundo está perdido en un mar de vicisitudes a las que no sabe reaccionar más que de manera pasional. Sin embargo, existe la posibilidad de buscar vivir conforme a la naturaleza y de adquirir la virtud, pero eso depende de cada uno.

Ahora, se puede objetar que si es cierto que el sabio existe y es difícil verle, y más aún convertirse en él, es porque los requerimientos que se le exigen son imposibles. No, no es así, estos requerimientos son a lo mucho difíciles. Recordemos que el camino a la sabiduría se alcanza por medio de la virtud y ésta está basada en la fortaleza, la templanza, la justicia y la prudencia que no son si no las mismas virtudes cardinales, que con esfuerzo y constancia son posibles de adquirir. Entonces si el ideal de sabio necesita de la virtud y ésta de un esfuerzo constante, hablamos de que el ideal del sabio denota un camino a recorrer y al mismo tiempo una meta por alcanzar.

¿No es entonces una contradicción e incluso una especie de incoherencia de lo que hablamos? Pareciera que así es, pero en realidad no. El que el ideal de sabio sea un camino y meta al mismo tiempo no garantiza que todo aquel que recorra el camino alcanzará la meta, al igual que no todo aquel que procrea garantizará una descendencia duradera. En palabras de Veyne (1995):

Las paradojas de todo o nada acaban [...] valorando los esfuerzos del “progresante” que avanza paso a paso hacia una meta supra-empírica que no alcanzará jamás; pero lo que hace tiene un sentido, y no pierde su tiempo apuntando a la pura racionalidad. No confundamos el modelo y la salvación; no llegar a ser un sabio consumado y condenarse son dos cosas distintas. La salvación es una sentencia que medirá si todo lo que se había hecho hasta el último día se ha ganado o ha perdido; antes de ese examen final, todo está en suspenso; en cambio, cada paso más hacia el modelo es una ganancia inmediata que queda adquirida aún si el modelo teórico no es alcanzado nunca (p. 86).

Es decir, es posible llegar a ser sabio, pero no es muy probable que lleguemos a serlo: ¿Qué acaso si se es virtuoso no se llega a la sabiduría? Claro, pero el que un hombre practique la virtud no lo hace virtuoso, así como que un hombre realice operaciones algebraicas no lo hace matemático. El “progresante” del que habla Veyne es más un estudiante de la virtud que un virtuoso. ¿Por qué? Porque en última instancia el hombre virtuoso alcanza la sabiduría y esto le pone un paso más lejos de quien la busca. ¿Es entonces el hombre virtuoso el mismo que el hombre sabio? En efecto, ambos personajes son uno sólo. Como ya se ha mencionado, si se alcanza la virtud, en el sentido estoico, uno se convierte en un sabio. ¿Qué es entonces lo que se hace para alcanzar la virtud y convertirse en hombre sabio? ¿No es simplemente tener fortaleza, templanza, justicia y prudencia? Sí y no: en el sabio reside la virtud, pero al mismo tiempo el sabio hace de sí un hombre virtuoso, es decir, tal hombre no sólo tiene conocimiento de la virtud, sino que sabe cómo, dónde y con quién aplicar dicha virtud.

Hemos visto que la virtud se adquiere a través de una ardua labor. Esto presupone que aquel espere llegar a la felicidad de forma inmediata y sin infortunio alguno en su camino no está sino en busca de una ilusión. Séneca, en *Sobre la firmeza del sabio*, menciona que el sabio nunca “puede verse afectado por el ultraje o la ofensa” (*Const.*, 2. 3) pues al ejercitar la virtud y la razón se ha dado cuenta de que las afecciones que sufre no son más que eso, afecciones, no una realidad como el hombre común lo percibe. Por tanto, el sabio es un hombre en el que habitan la razón y la virtud al mismo tiempo, éstas le permiten de una vez ver con claridad la realidad en que vive.

Para el sabio, dice Aristón de Quíos, la realidad se asemeja más a un teatro cósmico en el que se le ha dado un papel a representar y es su deber cumplir tal papel, de lo contrario estaría yendo contra su propia naturaleza (*S.V.F.*, I 335). Dentro de esta gran obra teatral el guión está escrito, pero el hombre no lo conoce sino hasta el día de la función, entonces su actuación al momento de que la historia se vaya desarrollando le valdrá el título de hombre o sabio. Ser sabio depende enteramente del actuar del hombre, aquel hombre que ama la riqueza, que está perdido en la lujuria o que se ha abandonado a la tristeza no es sino un mal actor que no está cumpliendo con su papel, es pues un hombre no virtuoso ni tampoco un hombre que practica la virtud.

Ante los ojos del sabio, las desdichas y reveses de la vida no son sino pruebas que le fortalecen, situaciones que le permiten ejercitar la virtud, pues como menciona Séneca en *Sobre la providencia* “el ataque de las contrariedades no trastorna el espíritu del hombre fuerte: se mantiene en su posición y cuanto le sucede lo acomoda a su estilo de vida, pues es más poderoso que sus circunstancias” (*Prov.*, 2. 1-2). No hay prueba, infortunio o vicisitud que el sabio no pueda superar por medio de la virtud, pues ésta es la que le marca la pauta que le guía a la felicidad. Sin embargo, es necesario aclarar que el sabio no está necesariamente expuesto a las grandes pruebas, pues no se trata de soportar más o menos, sino de la manera en que se soporta (Séneca, *Prov.*, 2. 4). No podemos otorgar el título de sabio al hombre que ingenuamente se sacrifica si lo hace por las razones equivocadas, pues ¿de qué sirve inmolarse si el fin que se busca es la trascendencia individual y no la virtud? De nada, es meramente vanidad, es sucumbir a las pasiones del alma, es, en última instancia, ser esclavo del mundo.

El que busca ser un sabio estoico no busca trascendencia ni material ni inmaterial pues sabe que si así lo hiciera, encontraría sólo ruina en ello. Su valor como hombre, y más aún como hombre virtuoso, no está definido por cuanto posea o quiénes lo conozcan. Si se es sabio, no se puede depender de la representación que es el mundo. Séneca explica de manera contundente hacia el final de la carta 17 de las *Epístolas morales a Lucilio*, cuando afirma que “la causa que ha hecho penosa la pobreza, hace también penosas las riquezas” (ll. 17. 12) pues el hombre que sea miserable siendo pobre, será miserable siendo rico, debido a que ha basado su dicha y seguridad en sus posesiones materiales y no en la virtud, es esclavo del mundo y eso le hace ser miserable.

Por otra parte, un aspecto importante en el sabio es la prudencia, la manera en que él se conduce ante el mundo. Podríamos decir que la parte más importante de la virtud estoica reside en la prudencia. La prudencia permite al sabio aprovechar de la manera más eficiente cada aspecto de su vida ya sea en la pobreza o en la riqueza, en la salud o en la enfermedad. Si el sabio es prudente podrá sopesar cada uno de sus aparentes males y desgracias y convencerse de que en realidad son meras concepciones arbitrarias de hechos que él ha percibido (Séneca, *Epíst.*, ll. 13. 6). Además, a partir de la prudencia

ejercita el resto de sus virtudes, pues el hombre que es prudente también es justo, fuerte y templado.

El sabio estoico es un hombre que aprovecha cada momento de su vida (Séneca, *Epíst.*, I. 1. 1-5) y que en última instancia no teme a la muerte (Epicteto, *Enchiridión*, III). Él sabe que su vida no le pertenece y que el querer aferrarse a la vida es síntoma inequívoco de que no es sino un hombre esclavo del mundo y de sus pasiones (Epicteto, *Máximas*, I. 8). A diferencia del hombre común, el hombre virtuoso no malgasta su tiempo en infértiles placeres mundanos, aprovecha el tiempo que tiene para cultivarse, para filosofar, para hacer el bien en el mundo, no para cumplir sus caprichos.

Séneca, en la primera carta de las *Epístolas Morales a Lucilio*, hizo mención de nuestra condición de necios dilapidadores cuando menciona que “[...] consideramos lejana la muerte, siendo así que gran parte de ella ya ha pasado. Todo cuanto queda atrás, la muerte lo posee” (I. 1. 2). Nosotros, enervados por este mundo sensual, creemos ser dueños del tiempo, cuando es él quien dispone de nosotros. Por ello, en esta carta exhorta a Lucilio a aprovechar el tiempo, pues, además de que considera que es uno de los bienes más preciados, resulta importante que el tiempo se maneje prudentemente. Es entonces que el papel de la prudencia toma su lugar: el hombre que no es prudente no podrá aprovechar su tiempo y por ende siempre verá que le falta tiempo para realizar sus empresas. Esto le conducirá a temer a la muerte, a querer aprovechar su vida y, de manera precipitada, se hará esclavo de sus pasiones. El hombre virtuoso, el sabio, ya ha aceptado su mortalidad y por ello aprovecha su tiempo, su prudencia le permite alcanzar esa tranquilidad del alma y hacer las paces con la muerte mucho antes de que ésta haya llegado.

Pareciera que el hombre virtuoso es una figura casi imposible de alcanzar, sin embargo es posible. Quien se pone en el camino para llegar a ser tal hombre, hace de su vida una situación más soportable. El ejercicio de las virtudes cardinales aunado con la meditación y reflexión de los males hacen del hombre común un “progresante” en el camino de la sabiduría, le hacen su vida más llevadera y le permiten con facilidad alcanzar a ver su objetivo último que es la felicidad. El hombre que va en busca de la felicidad debe plantearse que está a punto de recorrer un camino nada fácil y que posiblemente nunca



termine de recorrerlo, pero que al buscar ser un hombre virtuoso tampoco se quedará atrapado en el problema de las afecciones y las falsas impresiones del que todos los demás son esclavos.

Habiendo ya visto los conceptos principales que atañen a la virtud y al sabio, podemos observar cómo la epistemología estoica influye en la manera en que podemos ser acreedores de la virtud y cómo se relaciona esta con el ser o no sabio. Es, pues, ahora necesario retomar la filosofía que concierne al mismo Séneca después de haber analizado los principios de la escuela estoica. Primeramente porque el fin que perseguimos es encontrar cuál es el concepto de felicidad que Séneca predica y cómo éste puede ayudar a mejorar nuestra visión de este mundo desencantado, de manera que ahora que tenemos los conceptos clave de la escuela estoica podemos aventurarnos a perseguir dicho objetivo. En segundo lugar, porque al haber visto qué es la virtud y qué es el sabio, podemos, igualmente, aventurarnos a hablar sobre estos dos conceptos y construir la relación que tiene con la felicidad de la que habla Séneca.

## **Capítulo II**

### **Séneca: entre cartas y consolaciones**

En este segundo capítulo se tratará sobre Séneca y el concepto de felicidad que él expresa a partir de la virtud. Se expondrán los conceptos clave sobre los que esta segunda parte de este trabajo se guiará: historia, virtud, naturaleza y felicidad. El capítulo será dividido en tres apartados; en el primero, se identificará cuál fue el contexto histórico en el que Séneca vivió y cuáles fueron algunas de las corrientes que influyeron en su pensamiento; en el segundo, se expondrá el concepto de virtud y se expondrá cuál es su relación directa con la naturaleza y filosofía según Séneca; en el tercero, se expondrá el concepto de lo que Séneca considera que es la felicidad y su relación con el sabio.

El objetivo de este segundo capítulo es profundizar en la concepción de virtud de Séneca, su relación con el sabio y cómo ambas, a su vez, se relacionan con la felicidad, para posteriormente contraponer esta postura estoica con lo planteado por Gilles Lipovetsky sobre el mismo tema. Se trabajará directamente con Séneca, tomando además como apoyo a P. Veyne, P. Grimal, J. M. Manjarrés debido a los estudios extensivos que tienen sobre Séneca, D. McMahon por su trabajo sobre la historia de la felicidad y G. Schutz por su estudio sobre las escuelas helénicas.

## 2.1 Séneca, ¿el romano más feliz?

Aunque el subtítulo de este apartado pareciera ser sugerente, en realidad no lo es del todo. Debe quedar bien en claro que no podemos dar un juicio valorativo sobre si este filósofo fue o no el más feliz de los romanos de su tiempo sin caer en especulaciones fútiles. Sin embargo, podemos saber que mucho de lo que aconteció en su vida no fue meramente miel sobre hojuelas, pues además de la extrema facilidad con la que adquiría enfermedades — que le obligó a vivir en Egipto —, fue acusado de adúltero, avaro e hipócrita, exiliado de Roma y, al final de su vida, obligado a suicidarse por su propio pupilo. Algo queda bien claro: este gran pensador, a pesar de haber tenido una vida política y socialmente substancial dentro del imperio romano — y haber sido afectado colateralmente por los dramas palaciegos de su tiempo; fue tan miserable como cualquier otro hombre en el mundo.

Séneca nació en Córdoba, en la provincia de Bética, en lo que actualmente es España. Proveniente de los confines del territorio republicano, se convirtió en un político y ciudadano notable. Fue hijo de un caballero romano, Marco Anneo Séneca —mejor conocido como el viejo que formaba parte de la aristocracia cordubense—, y, Helvia, una mujer de una familia acomodada— a quien immortalizará al escribir la *Consolación a Helvia* (Grimal, 2013, p. 50-52). Por una parte, es bien sabido, como menciona Grimal (2013) en su libro *Séneca*, que la familia de los Anneos era una familia prominente para su tiempo, ya que su riqueza les granjeó un puesto en la orden ecuestre (p. 56). Séneca el viejo, frecuentaba las salas de declamación, era apasionado por la retórica, viajó en más de una ocasión a Roma y probablemente ocupó algún cargo de procurador (Grimal, 2013, p. 53-55), como era costumbre de todo aquel *eques* que buscaba ser político.

Por otra parte, de la madre de Séneca no se sabe mucho, salvo que procedía de una familia acomodada de la región y que su hermana estuvo casada con Cayo Galerio, quien fuera prefecto de Egipto. Sus hermanos fueron Lucio Anneo Novato —mayor que Séneca y posteriormente conocido como Galión—, quien ejerciera el proconsulado de la Acaya (Grimal, 2013, p. 53) y pasó a las páginas de la historia por evitar condenar a Pablo de Tarso (Hechos 18, 12-17); y Lucio Anneo Mela — menor que Séneca — que asumió cargos de procurador al servicio del emperador y fue padre del poeta Marco Anneo

Lucano, quien estuvo involucrado en la conspiración contra Nerón y que le llevó a compartir el mismo destino que su tío. Por tanto, podemos decir que Séneca provino de una clase acomodada que le permitió llegar al senado, ahí, al lado del emperador. Esto mismo le valió, para tener una vida que, si se mira de cerca, no fue sino una serie de momentos y problemas que le permitirían probar su estoicismo.

Pero, ¿de dónde sacó todas esas ideas que después expresó? y ¿quiénes fueron los maestros de este filósofo latino? Séneca participó, en un primer momento, de las ideas expresadas por Soción de Alejandría, un filósofo pitagórico que causó tanto impacto en el joven Séneca, de manera que dejó incluso de comer carne por un corto periodo (*Epíst.*, XVII-XVIII 108, 17-18) hasta que fue obligado por su padre, quien aborrecía la filosofía, a abandonar tan deplorables costumbres (Grimal, 2013, p. 62); posteriormente, en su estancia en Egipto, el filósofo latino se interesó por la filosofía estoica a partir de su maestro Átalo, un filósofo alejandrino que logró cautivar la atención del joven pensador que hasta en sus últimos días lo recordaba y lo citaba piadosamente (Veyne, 1995, p. 21). Y, en última instancia, fue también influido por Sextio, un filósofo romano, fundador de la única escuela filosófica “puramente romana” que finalmente tendría bien arraigados los ideales estoicos de la época (Grimal, 2013, p. 251-252). Estos tres pensadores hicieron eco en el pensamiento de un joven Séneca, de manera que los escritos del Séneca más viejo tienen citas y remembranzas de sus antiguos maestros.

De ellos Séneca obtendrá no sólo su acercamiento a la filosofía y su inclinación al estoicismo, también los fundamentos que le permitirán, en principio, sortear las desgracias y malos ratos que la política y su relaciones palaciegas le harán sufrir y que, en último caso, le serán objeto de reflexiones cuantiosas y profundas. Además, dice Grimal (2013), el pensamiento del filósofo romano, será una innovación en el pensamiento filosófico de Roma, al presentar un sistema propio de ideas que busca una coherencia y estructuras únicas, sin precisamente repetir lo que otros habían hecho (p. 244). Séneca se sitúa, precisamente, entre el eclecticismo ciceroniano — que muchas veces tiende al estoicismo — y el estoicismo cuasi radical de Epicteto que, a pesar de identificarse dentro del estoicismo romano, se trata de un griego esclavizado por Roma.

Cicerón vive en una época en que el ocaso de la República Romana ocurre sin más remedio. La osada acción de Julio César de cruzar el Rubicón con sus tropas que desemboca en la segunda guerra civil y el asesinato de César a manos del senado, son algunas de las acciones más radicales que Cicerón presencia en vida, aunque no formará parte de la muerte del dictador romano. Adherido a sus pensamientos, él utiliza la filosofía para justificar sus convicciones (Veyne, 1995, p. 31). Epicteto, por otro lado, fue un griego que bien pudo haber sido esclavo de nacimiento y estuvo bajo el cuidado de un patrón inmisericorde, Epafrodito, que fue liberto del emperador Nerón (Arriano, *Epict.*, I 1, 19-20). Además de los malos tratos de su *dominus*, él fue víctima del destierro de los filósofos en Roma por parte de Dominiano, de manera que presencié el declive de la filosofía en Roma.

Séneca, por otra parte, durante su juventud, además de ser un político en ciernes con bastante éxito — para después ocupar nada más y nada menos que el puesto de tutor y confidente del emperador —, vivió una época bastante similar a la que había gestado el pensamiento estoico algunos siglos atrás (Grimal, 2013, p. 237), cuando las intrigas palaciegas y la alarma de la tiranía de Nerón se avivaban. Al tutor del emperador le jugaron más de una vez cartas en contra, ora enviándolo desterrado a la isla de Córcega ora trabando contra él acusaciones para desprestigiarlo, pero ninguna de ellas logró arrebatarse por completo la serenidad de su alma. Séneca se mantenía firme a los ideales estoicos que predicaba y ya fuera de una u otra forma lograba superar tranquilamente su destierro (*Cons. Helv.*, 4. 2-3), su enfermedad (*Epíst.*, VI. 54. 1, 3-7) o aquellas calumnias de las cuales era objeto (Manjarrés, 2001, p. 136-137).

En sus primeros años de juventud, Séneca tuvo un acercamiento a la filosofía gracias a Soción de Alejandría y, como se ha mencionado anteriormente, incluso adoptó el vegetarianismo convencido por los discursos de su maestro. Sin embargo, sería Átalo, un filósofo de la escuela estoica, quien causaría gran impresión en el joven Séneca, al grado de admirarlo como rey por ser capaz de criticar libremente hasta a los reyes (Séneca, *Epíst.*, XVII-XVIII 108, 13), un rasgo bien conocido de la filosofía estoica, pero que recuerda bastante a la escuela cínica. Y cómo no, si la filosofía cínica muchas veces ha hecho de “ala izquierda del estoicismo” (Veyne, 1995, p. 29), además de ser,

como menciona Daraki (2008), “el camino más corto a la virtud” (p. 8), pues a diferencia del estoico, el cínico no da vueltas al asunto. Si el estoico busca vivir acorde a la naturaleza, pero dentro de una sociedad, él cínico rechaza incluso la sociedad y vive la naturaleza como una empresa en la cual el hombre es sólo un animal más, pero que puede aspirar a la divinidad y, por ende, a la felicidad a partir de la *autarquía*. Además, menciona Grimal, Átalo estaba al tanto de la filosofía helenística de su tiempo, conocía bien a Hecatón y a Epicuro (pp. 247-248) — quien el mismo Séneca después retomará para reflexionar sobre su ideas —, y tomando ideas prestadas de ambos autores, sobre la amistad y sobre el placer respectivamente, busca llevar a sus pupilos a estado donde el estoicismo que sigan no sea un estoicismo ortodoxo, sino renovado (Grimal, 2013, p. 250).

Por una parte la experiencia que Séneca tendrá con Átalo le dejará profundamente marcado forjando de cierta forma sus ideales, de manera que las cuestiones que requieran el desprecio de los bienes materiales y la alabanza de la pobreza serán aprendidos bajo la tutela del pensador de Pérgamo. Por otra parte, Átalo será para Séneca, en su vejez, un continuo recuerdo que dejará plasmado en sus varias de las epístolas que escriba a Lucilio, recordando sobre todo los preceptos que antes hemos mencionado. (*Epist.* VII. 67. 15., X. 81. 22, XVII-XVIII. 108. 13.) El aprecio del cordobés hacia el filósofo de Pérgamo no es para menos, su llegada a la filosofía se la debe en gran parte a él.

La última de las grandes influencias de Séneca será el romano Sextio, fundador de la única escuela filosófica “romana” (Grimal, 2013, p. 252, 256). Aunque el acercamiento de Séneca a este filósofo fue por vía de Papiro Fabiano, pues cuando Séneca se interesaba por estas cuestiones, de Sextio sólo quedaba su legado. La influencia de Sextio en Séneca es visible desde la manera en que ejemplifica y hace sus analogías construidas con terminología militar, hasta en la concepción del estoico como un soldado del Cosmos (Veyne, 1995, p. 147), pues Sextio, permeado con la cultura belicosa propia de los romanos, comparaba a sabio con el buen general (Grimal, 2013, p. 253). Para Sextio un buen general era capaz de mantener a sus hombres a raya y preparados en todo momento para el combate. El sabio goza de un deber similar, sólo que, en vez de utilizar soldados, tiene a su disposición virtudes.

Para Séneca la concepción del hombre estoico será algo parecido, pues en un cosmos tan fatal como el nuestro, no hay más remedio que hacerle frente al enemigo con la fiereza de un soldado (Séneca, *Prov.*, 4. 3-6). Finalmente si logramos salir vivos de la batalla, viviremos otro día y la próxima batalla no nos parecerá tan terrible.

Así pues, todo el conocimiento que el joven Séneca recabó de sus distintos maestros le ayudó a formarse un criterio propio que tendría un peso impresionante, no sólo en los años venideros en el pensamiento filosófico, sino también en la manera en que se desarrollaba la política romana, pues recordemos que él fue preceptor y confidente de uno de los más temidos emperadores: Nerón. El que Séneca fuera el preceptor del emperador es un acontecimiento que se desarrolla detrás de los dramas palaciegos, pues si bien anteriormente se habría dedicado a la política, fue Agripina, madre del emperador, quien va llamar a Séneca de su destierro para que sea el preceptor de su hijo en el tramo final de la vida del emperador Claudio (Veyne, 1995, p. 25). Comenzando, de esta forma, la vida política del filósofo latino al servicio de la dinastía Julio-Claudia, como tutor y consejero del emperador. Puesto que mantuvo hasta unos años antes de su trágica muerte.

Esta oportunidad dará al filósofo la posibilidad no sólo de intentar transmitir el estoicismo al emperador, también de fundar un sistema político basado en él, que si bien no fue aplicado cabalmente mientras Séneca estuvo vivo, causó un eco irremediable en los gobiernos de emperadores posteriores (Grimal, 2013, pp. 238-239). Además de que le permitió cumplir con el deber político que los antecesores de la escuela sólo habían enunciado, pero no habían tenido la posibilidad de realizar (Séneca, *Ot. Sap.*, 1. 4-5). Siendo que, adherido a los ideales estoicos, logra influir en la política de su tiempo de manera sin igual. Siempre en aras de la búsqueda de la virtud (Séneca, *Ot. Sap.*, 3. 2-5).

Además Séneca no será sólo un repetidor de la filosofía mencionada antes por otros maestros de su escuela. Está claro que se mantendrá apegado a los ideales del estoicismo, pero también que mantendrá un sistema ordenado de ideas que le permitirán profundizar en reflexiones propias y dialogar con las ideas propuestas por otras escuelas. En su caso, las reflexiones meritorias dentro de su pensamiento irán enfocadas principalmente al aspecto ético,

aunque más de una vez retomará de igual manera la lógica y la física, ya que éstas últimas son una parte esencial en el pensamiento estoico. Y sin ellas no podría comprenderse el aspecto ético.

Ahora pues, es preciso que retomemos la noción virtud, pero esta vez enfocándola desde la perspectiva del filósofo cordobés, profundizando en el discurso que él trabaja para poder ver, en un tercer momento, cómo ésta se relaciona con la felicidad. Recordemos que aunque influido por los momentos anteriores del estoicismo, Séneca, no es tan radical como los primeros estoicos que no sólo diferenciaban entre sabios y necios (Mas, 2011, pp. 52-53, 92-96), ni tampoco cree que el mismo sabio sea ya una raza apartada de los hombres comunes (Daraki, 2008, p. 19-22), sino que más bien considera que todo hombre, dispuesto a seguir el estoicismo, tiene la posibilidad de convertirse en sabio, aún si no lo lograra nunca. (Veyne, 1995, p. 83-87) Y, en este entendido, es de donde nosotros partiremos para conocer lo que él ha suscrito acerca de la virtud.

## **2.2 La virtud: consecuencia de la filosofía y la naturaleza**

Séneca es seducido hacia la filosofía por la manera en que esta le permite ver el mundo. Desde Átalo hasta Sextio, él encuentra en ella una percepción clara de cómo las cosas se desarrollan en el mundo que él vive, igual que, algunos siglos atrás, sus predecesores lo habrían hecho. La filosofía para Séneca es el único medio de trastocar la realidad impuesta por la opinión pública y los sentidos controlados por las pasiones. Por ello, todo el recorrido que él intenta hacer en su obra, no es más que un avance desde cómo vemos el mundo hasta la majestuosidad con la que funciona (Grimal, 2013, pp. 357-358). Todo interlocutor de Séneca será conducido a “desarmar” la visión paradigmática que tiene del mundo, así pues, por medio de este método, Séneca “le muestra el valor real de las cosas, y se esfuerza por purificarlo de las ilusiones impuestas por la opinión pública, las costumbres y las convenciones sociales; [...] por enmendar su juicio y por facilitar el funcionamiento recto de su razón” (Grimal, 2013, p. 357). La búsqueda de la felicidad reside pues en la filosofía, por medio de ella podemos tener un acercamiento al mundo despegado de toda consideración ajena que esté ya predispuesta a decir qué es y cómo funciona.



En la primera de las *Epístolas Morales a Lucilio* Séneca exhorta a Lucilio a aprovechar el tiempo y le recuerda que aquel que ya ha pasado está en manos de la muerte (*Epíst. I 1. 1-3.*). No intenta ser tétrico ni causar espanto al destinatario de la carta, sino que retoma un punto importante dentro de las consideraciones de la filosofía estoica: la muerte no es un mal y el tiempo es algo preciado para aquel que aspira a ser sabio. Las pretensiones del filósofo latino, con respecto a su correspondencia, son acercar a Lucilio al estoicismo y mostrarle un camino que pueda conducirle a la dicha, pero en las cartas no encontramos un instructivo práctico sobre cómo debemos proceder paso a paso para poder alcanzar tal dicha — si tal cosa buscamos —. Sino más bien, presenta una serie de reflexiones que permiten clarificar cómo es que la manera en que percibimos, o elegimos percibir, nuestra realidad es lo que nos niega la tranquilidad del alma y cómo la virtud es la que, en última instancia, nos permitiría alcanzar la felicidad.

Anteriormente ya hemos hablado sobre qué es la virtud para los estoicos y hemos profundizado un tanto en cómo podemos alcanzarla. Mencionamos, cómo uno de los métodos más fiables para llegar a ella es el llevar una idea con nosotros hasta impregnarnos de ésta; de manera que así evitemos dejarnos guiar por las pasiones. Entonces ¿qué es lo que debemos decir con respecto a este tema ahora? Bueno, debemos profundizar en ella y la concepción de Séneca de la misma. Pues si recordamos, aún cuando él es parte de la escuela estoica y ésta está unida por ideas fijas, hay diferencias entre una escuela estoica y otra. El estoicismo antiguo, medio y latino no son exactamente iguales. De manera que, mientras el Pórtico Antiguo se basa en una radicalidad entre necios y sabios (Daraki, 2008, p.25-28, 34-35), Séneca tiende más a pensar que a la sabiduría se puede llegar poco a poco, aún cuando en principio todos seamos necios (Veyne, 1995, p. 83-87). La importancia de la filosofía, es, en todo caso, el punto de partida del filósofo latino y no un pretexto para tomar el estoicismo.

Por ello, en su correspondencia con Lucilio, Séneca insiste sobremanera en que la sabiduría debe ser objeto de todo lo que se haga. Éste intenta, pues, que aquel se impregne de los ideales del pórtico, que se convierta en un asiduo practicante de ellos y que la manera en que los viva le acerque a la virtud. Todos somos necios y pocos nos atrevemos a dejar de serlo (Séneca, *Const.*

1. 1-2), pero ello no impide que podamos dejar de serlo, a punta de duro trabajo podemos alcanzar nuestra tan ansiada felicidad. Ahora, si somos necios ¿cómo podemos dejar de serlo? En la carta número 4 a Lucilio Séneca escribió:

[...] Apresúrate cuanto puedas a fin de poder gozar por más tiempo de un alma purificada y bien dispuesta. Por supuesto gozarás de ella mientras la purificas y la pones en orden [...] Recuerdas, sin duda, qué gozo tan grande experimentaste cuando, dejada la pretexta, recibiste la toga viril y fuiste conducido al foro; espera alcanzar uno mayor cuando hayas renunciado al espíritu infantil y la filosofía te cuente en el número de los adultos. Pues hasta ahora no perdura en nosotros la infancia, sino un defecto mayor, la mentalidad infantil. Y es esto aún peor, por cuanto poseemos el ascendiente de los viejos, pero los vicios de los muchachos, y no tanto de los muchachos, cuanto de los niños: aquellos temen las cosas insignificantes, éstos las imaginarias; nosotros la unas y las otras. (*Epíst.*, I 4, 1-2)

No somos virtuosos, sugiere Séneca, debido a que tememos a las cosas insignificantes e imaginarias como hacen los niños. Tememos a lo que no deberíamos y ello nos impide alcanzar lo que buscamos, que, al final, es tener un alma tranquila. Séneca busca desarmar la concepción paradigmática de Lucilio para mostrarle que aquello a lo que tememos es normalmente todo lo que solemos creer que es temible; porque así nos han dicho que es, porque así lo hemos concebido o porque ello nos lleva a formar en nuestra imaginación terribles escenarios en los que nosotros somos la eterna víctima. En lugar de disipar estos temores por medio de la razón, tendemos a alentarlos y llevarlos más allá, para darnos, nosotros mismos, la confirmación errónea de que en realidad las cosas son así. Y todo esto tiene por origen el que quizá sea el más torpe de los orígenes: el deseo.

El deseo de ser admirado, el querer ser reconocido más allá de lo que somos, el querer tener algo que no necesitamos o el desear algo que sabemos que, aunque sea inalcanzable, es superfluo, no tiene una razón de ser fuera de la vanidad. Desear algo que no sea la virtud conduce siempre a una decepción. Para el estoico todas estas cuestiones se resuelven fácilmente con la prudencia y con el temple. Si somos prudentes sabremos qué es lo que necesitamos, si tenemos una buena templanza evitaremos desear aquello que va más allá de nuestra naturaleza. Séneca, respecto a esto, escribió a Lucilio:

Que tú [...] te esfuerces en la sola tarea de hacerte cada día mejor, lo apruebo y me complazco en ello [...] Mas te prevengo de que no tomes ciertas actitudes que llamen la atención en tu porte o en tu forma de vivir, como hacen aquellos que no desean el progreso espiritual, sino la admiración. (*Epíst.*, l. 5, 1.)

Debemos, pues, buscar la virtud lejos de aquellas cosas que sólo podrían llevarnos a las pasiones. Debemos, concienzudamente, buscar la virtud para no ser víctimas de temores mal fundados. Aquellos escenarios que nos causan temor no tienen más que algo en común: las mayores desgracias que surgen en dichos escenarios no son más que la pérdida fortuita de algo que no tenemos — o que aún no es nuestro — y que además no tiene el valor que creemos que tiene, que, de alguna manera, elegimos pensar que es bueno poseer porque así lo han dicho los demás.

En estas situaciones, nuestra imaginación nos conduce primero al excelentísimo país de Jauja presentándonos como reyes del mismo, para después dar paso a la preocupación planteándonos la pregunta: “¿Y si lo pierdo todo?”. Ese “perder todo” que tanto nos agobia, no es más que una invención nuestra, un producto de una incesante imaginación, una falsa creencia cimentada en el supuesto hecho de que todo lo que poseemos es bueno y valioso en demasía. ¿Por qué desear tener siempre algo que ni valor tiene? No hay razón para tal cosa, pues al final el valor que le asignamos a las cosas resulta siempre en pérdida para aquel que deja de poseerlas, aún cuando dichas cosas no tengan tal valor intrínseco alguno. Tomemos por ejemplo una roca común: si acordáramos que el valor de dicha roca es igual o superior al del oro, nuestros hogares no estarían contruidos con rocas y los hombres penarían, incluso, el robo de un pequeño guijarro. Así ocurre en nuestro mundo con muchas cosas.

Pero, entonces, ¿por qué todos buscamos obtener algo en todo momento? ¿No sería esa búsqueda la búsqueda de la felicidad, de lo bueno? No realmente, a menos, claro está, que mantengamos el vulgar paradigma de que la felicidad proviene de las cosas externas a nosotros. Si recordamos — según la explicación de Veyne sobre cómo los estoicos perciben— nosotros adquirimos desde pequeños el paradigma de lo bueno y lo malo con relación al placer y el dolor (Veyne, 1995, p. 75); es a partir de aquí donde debemos profundizar en esto que Séneca indaga.

La primeras concepciones sobre lo que puede ser o no bueno para nosotros las adquirimos en casa y posteriormente en la sociedad, sin embargo la sociedad no tiene un correcto criterio sobre las cosas, pues la sociedad es pasional, se deja guiar por aquello que le dé más placer. ¿Gustamos de placeres inconmensurables? Claro. ¿Qué sobre lujosos objetos y exquisitos manjares? Por supuesto. ¿Y de los más altos cargos y distinciones? Claro que sí, ¿de qué otra forma nos regodearíamos ante los demás? Pero, ¿son ellos buenos en sí mismos?, ¿por qué gustamos de ellos si no es por mera pasión?, ¿qué bien aportan a nuestra alma?, ¿no será acaso que si todos han dicho que tales cosas son buenas nosotros les creemos?

Séneca sugiere que la opinión del vulgo no es de fiar (*Vit. Beat.*, 1. 3-4) ¿Cómo habríamos de fiarnos de la mayoría si la mayoría se la pasa temiendo al mundo por cosas insignificantes? ¿No fue acaso el mismo vulgo quien inventó tan altos honores y tan profundas desgracias? Finalmente tememos a aquello que creemos que es un mal, pero porque ese mal surge de nuestra pasión, en última instancia, de nuestro deseo: si deseamos algo superfluo de manera pasional, terminaremos por sufrir cuando no lo obtengamos o cuando dejemos de tenerlo. Contengámonos, pues, de desear aquello que no necesitamos y dejaremos de temer aquello que no es temible; dejemos de atormentarnos por males imaginarios, no tenemos razón para tal cosa (Séneca, *Epíst.* I 5, 7-9).

¿Cómo entonces podremos liberarnos de este eterno paradigma si está por todos lados y manifiesto en casi todos? ¿Cómo librarnos de sufrir de pasiones en general? Evitemos, primeramente, a la multitud; evitemos estar por periodos prolongados con aquellos en quienes las pasiones afloran apenas se presenta la oportunidad. No hacemos esto con el afán de volvernos pedantes y presumidos por ser diferentes que ellos, pues no podemos decir que somos mejores, ya que estaríamos haciendo una distinción en aras de un reconocimiento que, en cualquier caso, es mera vanidad y nos convierte en uno más entre la multitud (Séneca, *Epíst.* I. 7. 1-3, 6-9). Las pasiones podríamos evitarlas en solitario, pero una vez acompañados, ¿que nos impedirá sucumbir ante la tentación? Y una vez caídos en dicha tentación, ¿qué nos impedirá volver a temer a algo que no debe ser temido? Mientras no seamos sabios, de nada nos servirá ejercitarnos en la virtud si nos mantenemos metidos entre los

vicios. Para Séneca no existe razón alguna para mantenernos entre los hombres si estos van en busca de pasiones, más esto no es motivo para odiarlos o despreciarlos, debemos entender que ellos no están en busca de la virtud, ni quieren seguir o llevar una vida estoica debido a la supuesta dificultad que presenta; más aún, ellos no toman con seriedad o interés la filosofía, pues en ella no encontrarán placer corpóreo u objeto material que pueda presumirse entre sus semejantes (Séneca, *Epíst.*, ll. 16. 3-4.).

Por otra parte, el apartarse de los hombres puede suponer un peligro, para quien no pueda estar tranquilamente en soledad, ésta representa una desventaja para aquel que sucumbe fácilmente a las pasiones. El mismo Séneca en la *carta X* advierte a Lucilio que un mal uso de la soledad podría llevar a una situación tanto o más mala como el estar entre los hombres (*Epíst.* l. 10, 1-2). No porque no exista tentación de otro hombre signifique que no podamos caer en una, finalmente las pasiones surgen de un mal juicio.

Ahora, ¿qué hacer si las pasiones logran, no sólo asediar nuestra alma, también irrumpir en nosotros? Bueno, cualesquiera pues que sean los orígenes de los vicios lejos de los hombres, ¿qué es lo que nos hace temer infantilmente a ellos? Antes habíamos hablado de las falsas representaciones, es preciso que las traigamos nuevamente a discusión, pues ellas serán las que, por medio del mal juicio, hagan que perdamos el sosiego en nuestro espíritu y nos arrojemos al vicio. Pues ¿quién no ha temido más de una vez a algo sin razón? Es más, ¿quién no ha temido más de una vez a algo cuando existe una razón aparente? Séneca, consciente de esto, escribió tres consolaciones en las que su objetivo principal es devolver a la senda de la tranquilidad a quienes escribe. No porque considere que sean del todo desdichados, sino porque sabe que como humanos, pueden sucumbir ante las falsas representaciones y eso puede hacerles víctimas de las pasiones, perdiendo su sosiego y a la postre su dicha.

Si recordamos, el filósofo cordobés fue exiliado a la isla de Córcega durante un tiempo y no hizo falta nada más para que su madre — según se supone (Grimal, 2013, pp. 99-100, 272-273) — se afligiera por su exilio. Ante tal situación Séneca escribió, quizá, uno de los más hermosos pasajes:

Empezaré por lo primero por esto que tu amor está impaciente por oír: no me ocurre nada malo. [...] te haré evidente que las circunstancias mismas que

piensas que me agobian no son insoportables; y si esto es imposible de creer, al menos yo estaré satisfecho conmigo mismo, puesto que seré feliz en unas circunstancias que suelen hacer desdichados a los demás. No hay razón para que te fíes de otros en lo que a mi toca [...] Añadiré, para que estés más segura, que ni siquiera puedo llegar a ser desdichado. (*Cons. Helv.*, 4. 2-3.)

En este pasaje tenemos dos detalles a los cuales prestar atención: en primer lugar Séneca recuerda a su madre que lo que la multitud diga del destierro y de él mismo no debe hacerle flaquear ante las pasiones. No puede haber nada de cierto en lo que ellos digan si no lo ha expresado él mismo. Recuerda, así, que son normalmente las personas, víctimas de las pasiones, quienes contagian las pasiones al resto, por ello advierte a su madre hacer oídos sordos ante tal situación. Por otro lado, el filósofo latino afirma que no es desdichado en manera alguna, antes bien está más tranquilo y, por lo tanto, encaminado a la dicha; no ha bastado con un simple destierro para hacer sucumbir su temple, no importa la situación en la que se encuentre, sino la cara con que la afronte. Más abajo en ese mismo texto, Séneca escribió que “La naturaleza ha hecho que [...] cada cual puede hacerse feliz a sí mismo [...]” (*Cons. Helv.*, 5. 1.), dando a entender que a pesar de lo que otrora pudiera considerarse una desdicha, en él no hace mella, pues él mismo es la fuente de su dicha. La autarquía de la que hablaba Zenón impera en el pensamiento del cordobés.

Apegado a los ideales del pórtico Séneca considera que ni él ni su madre deberían afligirse por la suerte que está viviendo en ese momento. Pues dejarse guiar por lo que dice el resto o sopesar la opinión general, sobre el destierro, los conducirá, de manera innegable, a temer por algo que ni es malo, ni daño alguno puede hacerles (Séneca, *Cons. Helv.*, 5. 6). De manera que aquel motivo que Helvia cree tener para estar afligida no es más que una falsa representación de lo que considera que es un mal para su hijo. Recordando el estoicismo, Séneca considera que el destierro no es un mal en absoluto, pues “Las dos cosas [...] más excelentes nos seguirán adondequiera que nos traslademos: la naturaleza universal y la virtud particular” (Séneca, *Cons. Helv.*, 8. 2-3). Y debido a que el hombre es parte de este mundo y el mundo parte del cosmos, ¿cómo — o mejor dicho, por qué — entonces el hombre desterrado debería afligirse por tal cosa, si sigue y seguirá estando en el mundo que es el mismo para todos? (Séneca, *Cons. Helv.*, 8. 5-6). Para Séneca no hay razón, ni

aparente ni real, para tal cosa. En todo caso es un simple contratiempo en el devenir de su existencia que no representaría más suplicio que el que supone el caminar de un lugar a otro.

Sucumbir pues ante una falsedad no supone virtud, sino vicio. Ni somos prudentes, fuertes, templados o justos con lo que nos está ocurriendo, sino torpes, débiles, pusilánimes e imparciales ante ello. Si consideramos que un mal es tal porque nos ocurre a nosotros, pecamos de egoístas y vanidosos; si lo consideramos mal porque nos hace sufrir, pecamos de ignorancia. Debería bastarnos con saber que no somos ni seremos los únicos que sufriremos una calamidad tal. ¿Qué o quién más puede quebrar nuestro espíritu sino sólo nosotros mismos? No creamos pues a los hombres que las desgracias son tales, ni creamos que un mal es, de hecho, uno, sólo porque así lo parece.

Pero, si no podemos evitar tropezar con un mal, ¿qué cosa evitaría que lo sufriéramos? Para empezar esto no debería tener sentido, pues como hemos visto, la falsa representación no es más que una idea equivocada de algo. La puesta en duda de que un mal es tal cosa supone un profundo análisis de la situación. Claro que perder todo en un accidente parece ser una desgracia, pero pensarlo a fondo toma más que un simple lamento. La importancia pues de la filosofía reside en la búsqueda de la sabiduría que permita ver claramente las cosas como son y no como creemos que sean. La naturaleza universal y la virtud particular son los únicos bienes a los que podríamos asirnos con seguridad. La primera es causa, aunque no de manera exclusiva, de la capacidad de cada uno de los seres vivos para asegurar la conservación de su ser (*οικείωσις/consiliatio*), proporciona al hombre lo que necesita para vivir, ni más ni menos (Grimal, 2013, p. 360). Sin embargo esta capacidad no debe surgir como única, pues de ello resultaría que no fuéramos más que simples animales carentes de razón, como veremos más adelante. Por otro lado, la virtud, en cada caso, impulsa al conocimiento de las cosas en el mundo, por medio, en todo momento, de un juicio sano y en última instancia nos impulsa a la sabiduría.

Ahora bien, como ya hemos mencionado, esta *consiliatio sui* no se remite únicamente a la capacidad de conservación. Responde a ella, sí, pero a expensas de y gracias a ella es que podemos alcanzar la virtud. No somos, como los animales, seres desprovistos de una razón que nos permita

alcanzarla, sino más bien provistos de ella. Claro está, que no todos quieren ni podrán alcanzarla, pero todos pueden intentarlo. Si, por necedad o ignorancia, llegáramos a quedarnos atrapados en la primera no pasaríamos de seres temerosos, como solemos ser, de aparentes males. Por ello Séneca impulsa a Lucilio a adentrarse en la filosofía cuando éste reconoce que no hay otra manera de alcanzar la felicidad y que si no se llega a ser sabio, al menos garantiza una vida soportable (Séneca, *Epíst.*, II 16. 1).

Las emergencias están a la orden del día, basta con unos cuantos minutos frente a una situación poco agradable para considerarnos víctimas de un mal. Podríamos perder algo supuestamente valioso y ser víctimas de una falsa representación que si hemos sopesado correctamente corregiremos y no temeremos más. Por ello todo aparente mal debe ser meditado a fondo, a partir de ello podemos encontrar en ese pensamiento que nuestro temor, desosiego o pena, no responde a otra cosa que nuestra opinión sobre tal supuesto mal, y no en realidad a algo verdaderamente terrible. De esta manera, al meditarlo, al estoico latino su destierro parece serle, sino placentero, cuando menos no tan cruel como se piensa. Le basta con recordarse a sí mismo que el supuesto infortunio que le aqueja no es un mal y que, aún si fuera uno, es un ser mortal, cuyos males tarde o temprano terminarán (Séneca, *Cons. Polyb.*, 1. 1-2.).

Mientras está en su destierro, Séneca escribe a Polibio, ministro de Claudio y amigo suyo (Veyne, 1995, p. 195), que se encuentra profusamente afligido por la pérdida de su hermano. Le recuerda, como se recuerda a sí mismo, que no hay mal eterno y que la muerte en lugar de ser uno, es más un bien liberador de todos los demás aparentes males y por tanto no hay razón para acongojarse de más (Séneca, *Cons. Polyb.*, 4. 1-3.). Séneca escribe en dicha consolación sobre un tema que será recurrente para él: la muerte. La virtud impide que le temamos a ésta, pues si lo hacemos simplemente quedaremos varados en este mar de pasiones en el que vivimos, pues temer a la muerte significa que deseamos no perder la vida y esto es síntoma de nuestra equivocada concepción de una y otra, pues creemos que una es buena y la otra mala. He aquí el otro tema del que la filosofía nos ha de salvar. No sólo los hombres nos causan temor por cosas cotidianas, sino por la propia vida y las consecuencias que ella misma conlleva. La muerte es, de algún modo, un temor extendido entre los hombres, aunque su razón de ser no sea



otra que una falsa representación de ella, impulsada por el miedo de un sufrimiento irreal.

A Polibio, Séneca le aconseja que evite llorar entre los hombres, no porque deba reprimir su dolor, sino porque entre los hombres sus pasiones surgirán sin más remedio y esto le evitará llevar una vida virtuosa, dejándole tirado, lejos del camino que nos conduce a la dicha (*Cons Polyb.*, 5. 1-3, 6. 3-5). Es mejor que Polibio recuerde que está al servicio de los hombres y que debe evitar caer en los vicios que ellos caen. Pero aún estando lejos de los hombres, las pasiones le asediarán constantemente, por tanto Séneca recomienda a Polibio que no sucumba ante ella, sino que — como indican los ejercicios estoicos — escriba, que cultive la escritura para distraerse y recordarse que no debe sufrir innecesariamente (*Cons. Polyb.*, 8. 1-4). La finalidad de esto, como lo hemos visto anteriormente, es que Polibio se impregne de la idea de que aquello que sufre no es más que un pequeño percance pasajero, una futilidad de la existencia. Además de que, para Séneca, escribir constituye en ese mismo momento, al estar exiliado — y en muchos otros —, motivo para aprehender ideas (Grimal, 2013, pp. 321-322).

La reflexión escrita es, por demás, la mejor manera de repensar lo que nos pasa y meditar sobre cómo actuar ante ello. Es una consideración constante en el pensamiento del pörtico que Séneca no ignora (Grimal, 2013, pp. 317-322), por ello recomienda ampliamente a Polibio que cultive las letras. Así podrá alejarse del vicio y las pasiones, además, al reflexionar, podrá acercarse a la virtud. Dejará, en primera instancia, de temer infantilmente por aquello que no le supone un mal, posteriormente, adquirirá el temple de ánimo que le permitirá estar tranquilo. Esto será en gran medida un avance fastuoso hacia la dicha que tanto se busca, pero primeramente a la virtud. Pues antes que hacernos temer, nos liberará de ello, nos ayudará a repensar lo que ocurre.

Pero entonces, ¿no debemos llorar la muerte de un ser querido?, ¿no resultaría doloroso ver morir a quien queremos?, ¿debemos, en consecuencia, no temer perder la vida? y ¿no causaría este razonamiento que despreciáramos la vida y nos arrojáremos con mayor facilidad a las pasiones y vicios? No, en absoluto. Si decidimos mirar que existe una insignificancia de la muerte, es porque la asociamos como el efecto directo de una insignificancia de la vida, y seríamos, en tal caso, solamente tontos. Aunque, si nuestro temor

reside en la pérdida de lo que sea que creamos tener aquí, no representa más que un sólo problema: somos esclavos de la vanidad; ésta entendida en el sentido tanto de aquello que es vano y aquello que se refiere al aprecio excesivo de nuestro cuerpo — aunque en última instancia ambas van entrelazadas. Ya Séneca habría escrito a Lucilio en la *carta 14*:

Reconozco que es innato el amor a nuestro cuerpo; [...] ejercemos sobre él la tutela. Admito que hayamos de ser indulgentes con él, niego que tengamos que ser sus esclavos. [...] De esta manera debemos comportarnos: no como si tuviéramos que vivir para el cuerpo, sino como quienes no pueden hacerlo sin cuerpo; el amor excesivo hacia él nos perturba con temores, nos llena de preocupaciones [...] (*Epíst.*, II. 14, 1-3)

Una sola razón motiva a escribir al filósofo cordobés de esta manera: la *consiliatio sui*, el instinto de conservación. Crítica resulta ser la visión que aquí expone Séneca. En todo ser vivo existe tal instinto de conservación, por ello todo ser vivo se adapta a la situación de cada cual. Las plantas del trigo, por ejemplo, surgen siendo pequeños retoños cuyo tallo se va endureciendo hasta formar espigas y estar listos para la trilla, pero todo el proceso por el que surgen y crecen es efecto directo de su instinto de conservación (Séneca, *Epíst.*, XX. 121. 15). En ésta, la *carta 121*, Séneca justifica cómo el instinto de conservación es signo inequívoco de la naturaleza entregando a todo los seres vivos aquello que le es necesario para vivir y “es sorprendente que nazcan con tal disposición sin la cual nacerían en vano [...]” (*Epíst.*, XX. 121. 24). He ahí el valor de la vida. Pero ello, aparte de su constante adaptación y en pro de ella, insta a todo ser vivo a cuidar de sí: el temor en los animales es natural, la búsqueda del placer también por este mismo motivo (*Epíst.*, XX. 121. 17). Pero a diferencia del hombre ellos no conocen el concepto (*Epíst.*, XX. 121. 11), sólo lo experimentan, nosotros lo conocemos.

Por esta razón Séneca habla con tal autoridad a Lucilio — en la *carta 14* —, puesto que tenemos conocimiento de que nuestro cuerpo requiere de cuidados debemos dárselos, pero no debemos esclavizarnos a dicho instinto. El alma debe moderarnos en este instinto, bien es cierto que la naturaleza nos otorgó deberes (*Epíst.*, XX. 121. 3) y como bien dice Séneca, también fijó en nosotros una fecha de caducidad (*Cons. Polyb.*, 1. 1-4). El cuerpo y sus cuidados en exceso llevan al vicio. De ello damos cuenta cuando el hombre

vanidoso busca tener más salud de la necesaria, ésta termina siendo un lastre para su alma más que un apoyo (*Epíst.*, II. 15. 2). Por tanto, esta vanidad sería, a leguas, más que un bien para el propio cuerpo, un evidente vicio para el alma.

Por otra parte, buscar no llegar al fin de nuestra vida es necedad, no sentir que la hemos aprovechado es necedad. Bien es cierto que nuestra *consiliatio sui* nos lleva a querer el placer y rechazar el dolor, pero también lo es que tanto el placer como el dolor responden a instintos puramente irracionales y éstos, la mayoría de las veces, nos dejan en un umbral en el que no hay virtud alguna visible. La virtud nos impulsaría a aprovechar el tiempo — como Séneca señala en la primera carta a Lucilio — porque es algo preciado ya de por sí, además de que bien aprovechado, puede llevarnos a la sabiduría que tanto encomia Séneca a Lucilio — y sus otros interlocutores — a buscar. No deberíamos quejarnos de la futilidad que es la “tan corta vida” que creemos tener, antes bien debemos de quedar conformes con el tiempo que se nos ha concedido. “Nuestra vida es suficientemente larga [...] para la realización de las más altas empresas, si se invierte bien toda entera [...]” (*Brev. Vit.*, 1. 3). Pero nosotros, ostentadores del vicio, preferimos perder el tiempo en empresas menores y sin importancia, así cuando se acerca la muerte, la lloramos. No se trata ya de la *consiliatio sui* si no de nuestro eterno paradigma de bien y mal, al que gustos, forzamos para aplicarlo en la muerte.

Ahora, el hecho de que la vida y la muerte no tengan categorías de bien o mal no quiere decir que debamos despreciarlas. Si bien Séneca reconoce en gran medida que la vida está llena de inconvenientes que representan ocasión de sufrimiento y penas (*Prov.* 1. 1, 6., 2. 1-4.), también sabe que esto sólo es en la medida que uno se permita verlo de tal manera, al fin y al cabo, la naturaleza es así. Ella lo ha hecho todo por el hombre, y esa que evoca Séneca, es la naturaleza de los estoicos, y por tanto, la providencia (Veyne, 1995, p. 56). Ésta es responsable de todo aquello que acontece a los hombres, incluso de los supuestos males. Aunque, en última instancia, no hay mal verdadero, sino pruebas impuestas a los hombres y constantes singularidades que le permiten entrenarse en la virtud. ¿Cómo podría un hombre pintar el más bello de los cuadros sin siquiera haber tomado un pincel primeramente?,

¿cómo podría componerse una extraordinariamente bella sinfonía sin siquiera saber cómo funciona la música?

Ese es, pues, el papel de las supuestas desgracias en la vida, probar la virtud del hombre y hacerle ver su suerte. No con el afán de derruirle, sino de fortalecerle. Probarle es necesario para que alcance la virtud (Séneca, *Prov.*, 3. 1.), de otra forma, ¿cómo podría saber que es en verdad virtuoso y no un fanfarrón? (*Prov.* 4. 4-6.). Es común la vanidad en quien no sufre de desgracias, así como la desesperación cuando las sufre; en cambio quien se pasa el día escuchando estallar obuses, dejará de temer a las explosiones, mientras que el novato rehuirá apenas escucha el disparo. Las pruebas de la vida no son más que eso, pruebas.

Pero, ¿y si en la vida no sufrimos más que inconvenientes?, ¿qué debemos hacer?, ¿resignarnos acaso? No, debemos ser resilientes más que conformistas: “un desastre es una oportunidad para el valor” (Séneca, *Prov.*, 4. 6). Debemos buscar ser apáticos (*ἀπάθεια*) en todo caso, rehuir de las pasiones, extirparlas de tajo. Debemos, pues, evitar sentir a toda costa aquello que se nos presenta tan inesperadamente, buscar un bien donde no lo encontraremos y mirar un mal donde no lo hay. No nos confundamos, no se trata de volvernos inhumanos, pues aunque Séneca busca aquí la tan incomprendida impassibilidad del pórtico, ésta misma no es la que todo el mundo clama que es y que convierte a quien busca la virtud en un hombre de piedra (Schutz, 2015, pp. 223-226). En todo caso, esta impassibilidad se alcanza en la intimidad de quien busca la virtud, y la virtud no se busca para presumirla sino para hacer la vida más soportable.

¿Cómo entonces dicha apatía puede ayudarnos a ser virtuosos si debemos negarnos a sentir? No es, como hemos dicho, dejar de sentir y convertirnos en piedra. Es usar la razón y saber que aquello que pudiéramos sentir es sólo una pasión surgiendo de una falsa representación. Los males no son males, son pruebas. La muerte es el único puerto al que hemos de llegar a salvo y en el que nos encontraremos lejos de las altas mareas y olas cargadas de pasiones (Séneca, *Cons. Polyb.*, 9. 4-7.). Finalmente “todo lo que ha empezado acabará también” (Séneca, *Cons. Polyb.*, 1. 1), es lo que los estoicos, y por ende Séneca, conocen como conflagración (*ἐκπύρωσις*). Esta *ekpyrōsis* refiere al inicio y fin del universo: el universo es como un gran fuego

encendido con un determinado periodo de vida. Todo cuanto contiene, incluidos nosotros, terminará por disiparse algún día, pero sólo para resurgir de nueva cuenta (Mas, 2011, p. 49-50). Todo lo que inicia tiene que acabar y, por más tiempo que dure algo, su existencia será breve comparada con la eternidad. Por ello, debemos tener bien en cuenta que la rapidez con que algo que es deja de ser, está contenida en ello mismo; no porque realmente el fin llegue demasiado deprisa, sino porque nunca estamos preparados para que cualquier cosa termine. Las aparentes desgracias son usualmente inesperadas —no meditamos lo suficiente sobre ellas—, por ello tendemos a sorprendernos y reaccionar de manera imprudente.

Séneca mismo describe cómo aquello que termina en tragedia, tiende a disiparse o a resurgir de entre las cenizas, esas son las leyes del mundo en que vivimos. (Séneca, *Epíst.* XIV 91. 15.) Debemos, pues, estar preparados ante la llegada de las desgracias que la fortuna pueda acarrearlos, ya que ésta:

No lanza siempre su ataque por el mismo camino, ni tampoco por el camino usual: unas veces dirige nuestras manos contra nosotros mismos; otras confiada en sus propias fuerzas, inventa pruebas sin causa justificada. No queda excluido momento alguno: en medio del mismo placer surgen los motivos del dolor. En plena paz estalla la guerra, y las garantías de seguridad se convierten en fuente de temor: el amigo se vuelve enemigo y el aliado adversario. [...] Sin enemigos sufrimos actos de hostilidad, y, a falta de otros motivos, una felicidad desmesurada encuentra para sí las causas del infortunio. [...] el azar discurre algún nuevo medio con que imponernos su dominio, cuando nos hemos olvidado de él. (*Epíst.* 91. 5.)

La fortuna es incierta en todo momento y nosotros queremos seguridad. Los hombres nos llenan con sus propias pasiones y nuestros temores se fundan en la incertidumbre de la vida. Tememos a perder algo porque no sabemos cómo ni cuándo lo perderemos, de otra manera no sería una pérdida, sino una especie de despedida y estaríamos dispuestos, por lo menos, a aceptarlo de mejor grado que si nos fuere arrebatado. Pero el destino que nos presenta el mundo delante, está lleno de inconvenientes, porque éstos se presentan de un momento a otro y no estamos preparados para recibirlos.

“Al que está resuelto los hados lo conducen, al que se resiste lo arrastran” (Séneca, *Epíst.* XVII-XVIII 107. 11.) y casi todos nos resistimos a ellos. Aceptar que tal o cual cosa debía pasar, no es ni fácil ni agradable. Pero por ello no hay

mejor manera de soportarlo que con la virtud, por ello ésta nos conducirá a la felicidad. ¿Por qué ser arrastrados por el destino mientras sollozamos, cuando podemos sonreírle y caminar tranquilamente? ¿Tememos acaso que podamos morir en el proceso? Pero la muerte no es mala, ya lo hemos dicho, es si acaso la que nos libera de todo posible mal que nos aqueje (una enfermedad incurable, una miseria irreparable, etc.). Entonces, ¿por qué mostrarnos reacios a seguir el destino?

Aceptar el destino como es nos cuesta mucho, nadie quiere sentirse esclavo de él. Las personas no quieren oír que éste les ha quitado algo y que aquello no debería presentarles mayor problema. Sin embargo, tampoco están dispuestos a considerar que no hay bien material —pocos lo están. Por ello, Séneca medita profunda y constantemente en el bien que es la virtud misma. Ésta no puede sernos quitada de las manos y nos da tranquilidad. Se encuentra, sin embargo, sólo en manos de quien la cultiva, por ello, el sabio es la figura a la que debemos aspirar. Para los estoicos la figura del sabio por excelencia es Sócrates que fue sin miedo a la tumba después de ser declarado culpable. Séneca recuerda, en estos casos, a Catón de Útica como una figura del sabio estoico digno de seguir, pues conducido por la guerra civil, su estoicismo lo acompañó hasta la tumba (Grimal, 2013, p. 394-397). Al respecto Mas escribe:

Y por el mismo motivo Catón no sigue a Pompeyo, acompaña a la Roma republicana a su tumba. Obedece al *fatum*, se inmola por una idea, no actúa por deseo de fama, gloria o poder, sino por responsabilidad, al margen de la cuestión, indiferente desde su estricto rigorismo moral, de que esta le lleve a moverse de una *ianis umbra*, el espectro inane de la libertad. A fin de cuentas [...] no importa que sea o no un fantasma vacío, [...] [son] despreciables circunstancias externas que en nada afectan lo que importa, la rectitud moral de la conciencia [...] (Mas, 2011, p. 53)

Él, acompañado por la virtud, sigue al hado hasta donde éste le indica. No importa que deba inmolarsé, la virtud va con él y, como Séneca ha mencionado, al sabio sólo le bastan sus bienes para ser feliz (*Epíst.*, I 9. 19.) y qué mejor bien hay que la virtud misma. No hay más mal que el aparente, pero la apariencia es eso, un engaño nada más. La falsa representación es lo que nos lleva a temer. Por ello, Séneca está dispuesto tanto en sus *Epístolas* como en sus *Consolaciones* a convertir a sus destinatarios. Quiere enseñarles la

virtud para que puedan encontrar la tranquilidad de espíritu que necesitan para ser felices. Los insta, pues, a observar el mundo, la naturaleza y a filosofar, para que todo aquello que les acontezca no sea origen de un temor como el de los niños y jóvenes que temen a cosas insignificantes e inexistentes, sino que vean que aquello que ocurre en el mundo nunca es en perjuicio de nadie en particular y que las cosas que tienen valor para todos, deben ser puestas en duda. En última instancia, el método con el que Séneca presenta la virtud a sus destinatarios, si no los lleva directamente a la sabiduría, al menos los despoja de sus prejuicios sobre el mundo, y eso los conduce a aspirar, cuando menos en la medida de sus posibilidades, a la imagen del sabio quien es el único capaz de alcanzar la verdadera felicidad.

Ahora corresponde que indagemos en la figura del sabio, no porque desconozcamos de qué trata, pues ya antes lo hemos tratado, pero para dilucidar cuál es esa felicidad a la que Séneca aspira y que nos presenta como exclusiva del sabio. Es incluso pertinente tratar la figura del sabio y la posibilidad que existe para llegar a ser uno, pues, como se ha mencionado, pocos son los sabios que han existido. Debemos, además, tratar los motivos por los cuales sería conveniente aspirar a la felicidad como un estoico lo haría.

### **2.3 ¿Qué hay sobre la felicidad?**

Después de la erupción del Vesubio, como relata McMahon (2005), una panadería de Pompeya quedó sepultada entre las cenizas y, con ella, las palabras grabadas "*Hic habitat Felicitas*" (aquí habita la felicidad) (p. 81), recordando, como sugiere, que si bien la búsqueda de la felicidad como algo elevado, superior y en nuestro poder existía, las personas comunes tendían a buscarla en placeres corpóreos y extracorpóreos que estuvieran más cerca de ellos. Pues en su época, los romanos vinculaban fuertemente la prosperidad con la felicidad. (McMahon, 2005, pp. 81-83). ¿Cuántas decepciones no habrán cabido en más de uno de estos romanos al consagrar su dicha a la Fortuna, al cuerpo, a la prosperidad y a los placeres mundanos? En estos casos, fácil es encontrarse en encrucijadas donde la delgada línea sobre lo que uno cree que es verdad y lo que es verdad comienza a hacerse evidente, donde la felicidad que aparentemente reside con nosotros, después de una desgracia, resultó ser más una alegría pasajera.

Herederos de los ideales del Pórtico, Séneca desconfía de sus contemporáneos y la manera en que ven la felicidad, dejarse guiar por las multitudes conlleva únicamente ser partícipe de esa ignorancia que conduce a los hombres a la decadencia (*Vit. Beat.*, 1. 4-5., 2. 3-4). La felicidad y la virtud van de la mano, pero la felicidad y el placer no. Uno puede ser sin el otro y no a pesar del otro. La ignorancia generalizada tiende a confundir uno y otro, pues en ella encontramos penas, pasiones y vicios, nunca virtud. Mas si de alguna manera hemos al menos bosquejado o tenemos una mínima idea de qué es la virtud, sabemos que esa felicidad que los hombres comunes persiguen no la incluye. Al respecto Séneca escribió:

el placer alcanza incluso a la vida más infame, por el contrario la virtud no admite una vida depravada, y algunos no son desdichados sin el placer, más bien por culpa del placer en sí; esto no ocurriría si estuviera mezclado con la virtud el placer, del que la virtud siempre carece y nunca necesita. [...] La virtud es algo elevado, sublime y majestuoso, invencible, infatigable: el placer algo vil, servil, desvalido, caduco cuya residencia y domicilio son los burdeles y las tabernas. La virtud la hallarás en el templo, en el foro, en la curia, de pie ante las murallas, polvorienta, atezada, con las manos encallecidas: el placer, casi siempre escondiéndose y buscando la oscuridad alrededor de los baños, las salas de vapor y los lugares que temen al edil, flojo, enervado, empapado de vino y, ungüento, pálido o pintado y embalsamado con cosméticos. El bien supremo es inmortal, no sabe concluir, no experimenta ni saciedad ni arrepentimiento [...] Por contra, el placer, justamente cuando más deleita, se extingue; no tiene mucho espacio, con lo que en seguida colma, y causa tedio, y se marchita tras el primer arrebató. (*Vit. Beat.*, 7. 2-4.)

La distinción que hace el tutor de Nerón queda bastante clara, la virtud es dura, difícil y poco encomiable para quien no está dispuesto a ella; el placer, por otro lado, es agradable en apariencia y al alcance de la mayoría. El filósofo latino retrata en este pasaje el estilo de vida que tiene la sociedad en que él vive. Los contemporáneos de Séneca son, al menos en su cotidianidad, hombres de abusos, excesos y poca consciencia, cuya aspiración de felicidad reside en el placer y las apariencias, guiados, indiscutiblemente, por sus pasiones. Séneca se encamina más a la virtud porque sólo ella conduce a la sabiduría y, en efecto, a la dicha que tanto ansiamos.

Ya Séneca pone de manifiesto a Lucilio que el gozo brota de la virtud y es una cosa seria. (*Epíst.*, III. 23. 4, 7.) Se trata de un cometimiento para no temer a la muerte, no sufrir la pobreza, refrenar los placeres y ejercitarse en la



tolerancia del dolor (*Epíst.*, III. 23. 4.) Sólo la sabiduría brinda todo esto. Por medio de ella seremos capaces de extirpar completamente cualquier pasión que pueda surgir dentro de nosotros, es garantía de que no sufriremos ante ningún infortunio, pues de ella aprenderemos todo lo que hay que saber. Mientras las opiniones ajenas nos corrompen e instan a ver el mundo de una forma viciada, la sabiduría nos permite deshacernos de todos esos prejuicios. Ni el dolor es eterno, ni el placer es bueno. Nada de lo que nos han dicho, como hemos visto, es digno de nuestra confianza.

Pero, ¿qué no el estoico busca vivir conforme a la naturaleza para ser feliz y ésta nos ha entregado la *consiliatio sui* que nos insta a buscar el placer? ¿No sería en este caso una contradicción negar que el placer conduzca a la virtud? En absoluto, la virtud por sí misma ya incluye al placer, dice Séneca, pero no porque lo incluya la virtud busca llegar a él, ni lo tiene como objetivo (*Vit. Beat.*, 9. 1-4). Sí, la *consiliatio sui* nos hace preferir el placer y huir del dolor, pero ese placer tan efímero, mundano y vulgar que está en la mente de la mayoría, no responde un instinto natural (Séneca, *Vit. Beat.*, 10. 1-3). De ninguna manera, además, el placer debe guiar nuestra vida. Conducirnos por aquello que consideramos como placentero nos hace esclavos del cuerpo, nos hace esclavos de las pasiones y nos aleja completamente de nuestra meta. No podemos estar serenos si nos quitan el placer o si éste se vuelve aplastante (*Vit. Beat.*, 14. 1-2). Si nos convertimos en sus esclavos, nuestra felicidad existe solamente como algo dependiente de aquello que no está en nuestro poder. Si retomamos la frase de Séneca: “Al que está resuelto los hados lo conducen, al que se resiste lo arrastran” (Séneca, *Epíst.* XVII-XVIII 107. 11.) podemos ver porqué al desaparecer las “condiciones favorables” que hacen parecer que somos felices, resultan ser lo contrario.

Pero, si la virtud contiene ya al placer, ¿no hace que la virtud sea en última instancia causante de nuestros males si el placer se disipa o se acrecienta de manera desmedida? Imposible, si la virtud contiene al placer es, como menciona Séneca, de la misma manera que los surcos de la siembra contienen flores bellas, ni es necesario en ella, ni haría falta si no estuviera (*Vit. Beat.*, 9. 2). Si el placer ocupa el objetivo de la virtud, entonces nuestra virtud no nos sirve de nada. Por otra parte, es imposible que el placer que envuelve la virtud se haga tan desmedido que logre asfixiarnos, pues si recordamos la

virtud, al ser partícipe de la prudencia, impide automáticamente que éste nos venza. No hay motivo entonces, para presentar tal objeción. El placer es deleznable, la virtud encomiable. No hay pues razón para pensar que una incluya a la otra, ni mucho menos para pensar que la virtud por sí sola no nos baste para alcanzar nuestra meta.

¿Debemos vivir entonces en condiciones paupérrimas, alejados, sin placer alguno y separados de todo objeto material que nos presente ocasión para rendirnos a las pasiones? ¿Debemos despreciar todo lo incorpóreo y convertirnos en un hombre de piedra al que nada le importe fuera de su virtud? ¿Acaso si vivimos así nos garantizamos en todo momento la dicha? No, y no hay razón para insistir en ello.

El ser partícipe de la pobreza, insensible y despreciar cualquier cosa, no es, en ningún caso, causa de la virtud y mucho menos de la felicidad. Por el contrario, el ser virtuoso nos permite ser partícipes de la pobreza, arrancar las pasiones de tajo y despreciar los bienes materiales; además de llevarnos a la felicidad (Séneca, *Epíst.*, X. 82. 10-11). El forzar una cosa para que ocurra como consecuencia otra confirma nuestra infame necesidad de querer insistir en el paradigma de lo bueno y lo malo. En la *carta 82*, Séneca explica a Lucilio que todo aquel infortunio o buena partida de los hados no son elogiados en sí mismas, pues cuando hablamos de virtud y del sabio no:

[...] se elogia [...] la pobreza, sino a quien la pobreza no humilla, ni doblega; se elogia no el destierro, sino a aquel que salió para el destierro con un semblante más firme que si hubiera enviado a otro; se elogia, no al dolor, sino a aquel a quien en nada forzó el dolor. Nadie elogia la muerte, sino aquel a quien la muerte quitó la vida antes de inquietarlo. (*Epíst.*, X. 82. 11.)

Vemos, pues, que aquellas cosas no son las que nos llevan a la virtud, si no que la virtud misma es la que nos permite superarlas cuando acontecen. Insistimos, no es virtuoso quien es pobre, pero el que es virtuoso quien puede ser pobre. Que tenga en su poder algo que le sea útil para ser virtuoso no conlleva que eso le haga virtuoso; de la misma forma un hombre que tenga un barco no es capitán, mas un capitán podría tener un barco. No debemos confundir por tanto el objetivo con los medios, éstos nos llevan a él, pero no son él. Además, las cosas por sí mismas no pueden ser buenas o malas.

¿Cuál es pues el valor de una y otra cosa? ¿Dónde reside la virtud entonces? En ninguna de esas cosas, claro está. Ahora, respecto a los valores, Séneca no considera que las cosas, experiencia o infortunios, tengan un valor, todas esas cosas son indiferentes. Ni la pobreza ni la riqueza son buenas o malas, más bien la manera en que afrontamos una y otra es lo que nos hace partícipes del vicio o de la virtud (*Epíst.*, X. 82. 14-15, 17-18). ¿Pero se había mencionado que algunas de ellas son despreciables? Claro, lo son, pero no porque sean malas o buenas, sino porque sin la virtud suscitan en nosotros puras pasiones. Para Séneca, como mencionamos, no hay cosas buenas o malas, sino neutras, cosas preferibles y cosas no preferibles. En ellas no radica la virtud, puesto que con ellas y sin ellas es posible alcanzar la virtud. El sabio sabe bien que para alcanzar la felicidad requiere sólo de la virtud, de manera que no sufrirá si es pobre, ni despilfarrará si es rico; no se sentirá humillado si es esclavo, ni buscará adulación si es un *eques*; no se lamentará si está enfermo, ni se descuidará si está sano.

Sabemos, pues, que por medio de la virtud accedemos a la felicidad, pero aún no sabemos qué cosa es ella, ni si es alcanzable. Entonces, ¿qué es la felicidad a la que aspira el sabio? y ¿podemos llegar a ser felices? En última instancia, la felicidad es la dicha de poder subvenirnos pacíficamente de la virtud en los momentos más intranquilos. Es quedar fuera del alcance de las pasiones. Es la interiorización de la virtud para estar conformes en todo momento y no sufrir temor, dolor o desasosiego alguno cuando un infortunio nos venga a plantar cara. Es la posibilidad de experimentar el mundo conforme a la más recta moral que nos mantenga alejados de cualquier vicio o pasión. Es el buen fluir (*εὐροια*), la imperturbabilidad (*ἀταραξία*) y la apatía (*ἀπάθεια*).

La felicidad reside en la recta razón que nos hace vivir conforme al destino (*μοίρα/fatum*) e impide que nos enfrentemos a infortunio alguno. Y sólo por medio de la virtud alcanzamos este buen fluir que nos lleva a la imperturbabilidad y ésta a la apatía (Schutz, 2015, pp. 230-234, 236-238). Son estas tres características las que nos permiten alcanzar la felicidad. Éstas residen, como se ha insistido, en el comportamiento que se tiene frente al destino, la manera en que enfrentamos tal o cual cosa. Por ello Catón es un ejemplo a seguir, pues sólo el sabio es capaz de alcanzar tal estado y Catón es un sabio. Catón supo actuar de la manera más correcta posible, porque su

libertad ya estaba en manos del destino y sin rechistar le siguió, prefirió ir avante con él y no a rastras, de mala gana y de la manera más infeliz (Mas, 2011, p. 53).

Pero, en todo caso, Catón es un sabio, como lo fue Sócrates y quizá Diógenes, ¿sólo ellos alcanzaron la felicidad? y ¿es posible que alcancemos entonces la felicidad si no somos sabios? Ambas son preguntas válidas, pues ¿cómo pretender hablar de felicidad si no es posible alcanzar tal cosa? Primeramente, hay que expresar que el sabio estoico es para Séneca algo que existe, ha existido y existirá (*Const.* 7. 1.) Bien es cierto que el sabio es extremadamente raro, y por tal motivo parece, como ha mencionado Veyne, una paradoja (1995, p. 83). El hecho de que se vea un sabio cada quinientos o mil años desanima a todo aquel que quiere iniciarse en la empresa del estoicismo. Sin embargo, que éste sea raro y difícil de ver, no significa que no exista. El sabio existe, es tan real como el resto de los hombres y todos los hombres, bien dedicados en su empresa, podrían llegar a ser sabios.

Recordemos pues que la radicalidad estoica busca que todo necio se convierta en progresante y todo progresante en sabio. Pocos alcanzarán tal estatus, pocos podrán controlar enteramente su razón y sabrán actuar acorde a la naturaleza en todo momento. El sabio es en todo caso el ejemplo de *vir bonus* y por ello vale la pena iniciar la empresa para ser uno. Es, en efecto, difícil, pues el sabio ya no participa del mundo como los hombres lo hacen, pues él:

[...] está inmóvil frente a Dios: el mundo no es más que un conjunto de objetos efímeros; los verdaderos valores, al contrario, son inmutables. Los dioses particulares también son arrastrados por el devenir: morirán y se fundirán en el Ser, como todo lo que existe. Pero la Razón, con sus caracteres propios de coherencia y estabilidad, permanece y permanecerá siempre. A este nivel, el sabio, más que obedecer a Dios, es partícipe de su voluntad: decide al mismo tiempo que él, mediante la misma intuición total y, de algún modo, simultánea del universo. (Grimal, 2013, p. 397)

El sabio logra comportarse según la naturaleza, comprende el mundo y actúa de la manera más correcta posible. “La moral estoica concierne al acontecimiento, consiste en quererlo como tal, en querer lo que sucede en tanto que sucede.” (Mas, 2011, p. 52) Está consciente de la conflagración y de cómo funciona el mundo, no impone su voluntad ante él pues ésta es la misma

que la del cosmos. El sabio acepta, como todos deberíamos, que es mortal e impide sentirse turbado por todo aquello que le sobrepasa y no depende de él, dice Séneca, “[...] bajo este juramento hemos sido enrolados [...]” (*Const.*, 15. 7). No estamos, pues, exentos de llegar a la felicidad, pero tampoco es el camino más recto y fácil de recorrer el que se nos presenta frente a nosotros.

Entonces, ¿qué caso tiene buscar llegar a ser sabio, si nada nos garantiza que consigamos serlo al final? La felicidad es buen incentivo, sólo el sabio puede ser feliz, así como sólo el necio es del todo infeliz. Sin embargo, el progresante se encuentra en un punto medio, para él la felicidad es la meta que aún no alcanza, pero la desdicha no le es tan insoportable como al resto. La vida del progresante es más llevadera, más encomiable que la del resto (*Epíst.*, II. 16. 1). Mientras que el necio vive sumido en un profundo mar de pasiones en el que las olas le dejan siempre a la deriva y lejos de la serenidad, el progresante sabe bien a qué puerto va. Por más oleaje que el progresante encuentre en su camino al puerto, no quedará varado, ni mucho menos hundido en dicho mar. La virtud le ampara, es su viento, unas veces va, otras viene, pero al final le impulsa; el necio nada de esto tiene.

Es posible entonces llegar a ser sabio y es deseable, sin embargo no es tarea fácil, sino que necesitamos apoyarnos de todo cuanto esté a nuestro alcance y caminar el sendero que nos conduce a tal (Séneca, *Epíst.*, XIX. 117. 17, 28-30). No deberíamos detenernos ante el primer imprevisto, sino continuar; recordemos que no es fácil llegar a donde vamos, pero tampoco imposible, además, en última instancia, conforme avancemos en nuestro andar el camino será más fácil. Por ello debemos siempre buscar la virtud y la sabiduría, primero para procurar alcanzar la felicidad y después porque, sin por azar no llegamos por completo ellas, tendremos al menos una vida soportable lejos de la infelicidad.

Así pues hemos visto hasta aquí cuál es el pensamiento de Séneca y cómo engloba el estoicismo. Hemos visto cuáles son sus consideraciones sobre la virtud, la filosofía, la naturaleza y la felicidad. Sobre ello hemos visto, además, que la búsqueda de la felicidad sigue un método que parte de la eliminación de los prejuicios existentes y nos lleva a la completa apreciación de la naturaleza. Sólo así podríamos llegar a ser sabios y, por ende, a ser felices. Hacer una reducción de la felicidad a la tranquilidad o la virtud, sería erróneo,

pues dentro de ella están ambas. Sin una de ellas es imposible que se sea sabio y si no es sabio no se es feliz. Sin embargo, la búsqueda de ambas nos llevarán a un estado tal que ni la vida nos parecerá abominablemente terrorífica ni tampoco nos será invivible, al contrario, nos será más fácil y tolerable.

Ahora pues debemos pasar a ver qué es lo que tenemos en lo contemporáneo que nos aqueja y causa estos temores. Demos examinar a fondo qué consideraciones sobre nuestro presente, sobre el concepto de felicidad actual y sobre los problemas que vivimos nos expone Gilles Lipovetsky. A ello sumaremos el cómo podría el estoicismo de Séneca ayudarnos en el aquí y el ahora a resolver las cuestiones que surjan. Además deberemos tratar sobre cuáles podrían ser los inconvenientes que se pudieran presentar frente a tal postura filosófica.

### **Capítulo III**

#### **La infelicidad en el presente**

En este tercer capítulo se tratará sobre el mundo actual, la felicidad publicitaria y paradójica que el hombre hiperconsumista persigue y cómo el estoicismo puede ser una alternativa. Se expondrán los conceptos clave sobre los que esta tercera parte de este trabajo se guiará: hiperconsumismo, felicidad (enfocada desde la perspectiva hiperconsumista) e individualismo. El capítulo será dividido en dos apartados; en el primero, se identificará qué es el hiperconsumismo y cuál es la relación que tiene con el concepto de felicidad de nuestro presente; en el segundo, se intentará presentar al estoicismo como una alternativa ante el mundo hiperconsumista. El objetivo de este tercer capítulo es profundizar en la concepción de felicidad en el mundo hiperconsumista para contraponer esta postura planteada por Gilles Lipovetsky con lo que ya hemos dicho sobre la felicidad en referencia con el estoicismo. Se trabajará directamente con G. Lipovetsky, D. McMahon y Séneca, tomando como apoyo a G. Schutz, P. Grimal y S. Mas por el trabajo que tienen respecto a las escuelas helénicas.

### 3.1 El fracaso en nuestra conquista de la felicidad

Entre la dicha y la desdicha hay un gran trecho que es imposible ignorar; a los costados del valle que separa ambas laderas, felicidad e infelicidad se yerguen como inconfundibles montañas en el paisaje y nosotros, pobres mortales, vemos que nuestro lado no es el que deseamos. La naturaleza ha hecho todo por el hombre y este sigue siendo desdichado. El inconformismo, la precariedad, las desilusiones y el malestar general no son ni nuevos, ni eternos, pero están aquí: ¿No se supondría que después de tanto tiempo deberíamos al menos haber llegado a un sitio más cercano a la felicidad?

Si somos observadores, entre los hombres que quedaron bajo las cenizas del Vesubio (McMahon, 2005, p. 81) y nosotros no hay tantas diferencias, aunque sí algunas bastante significativas. Sobre todo en lo referente a la búsqueda de la felicidad. Ellos, al igual que nosotros, buscaban ser felices y la amargura de la existencia en el pasado era tan plausible para ellos como lo es hoy para nosotros. Sin embargo, más informados que ellos, con mejores tecnologías y un conocimiento más amplio del mundo, continuamos siendo infelices. ¿Qué es pues aquello que nos impide llegar a la tan ansiada dicha? ¿Por qué la búsqueda de la felicidad que iniciamos hace más de dos mil años parece no haber avanzado ni un poco? Para responder a estas preguntas debemos retomar, aunque sea de manera breve, la forma en cómo la concepción de felicidad ha mutado a lo largo del tiempo.

Si recordamos, en un primer momento, con el sabio Solón, la felicidad era vista como algo que no iba acorde a ninguna riqueza material, antes bien estaba más relacionada con la virtud: Crespo, quien se hubo burlado de los dioses al despreciar lo que Solón le había dicho, estuvo a punto de morir en la hoguera, pero fue perdonado por los dioses cuando después de comprender lo que Solón había dicho, se lamentó de sus desgracias y rogó a los dioses su perdón (Heródoto, *Historias*, I. 28-33, 86-87). La felicidad había quedado como algo inmaterial al que podríamos aspirar en vida. Posteriormente, con el inicio del colapso del imperio romano, el cristianismo retoma, de alguna manera, aquella idea de la felicidad inmaterial que no está contenida en ninguna de las cosas del mundo, puesto que la felicidad pasa a ser el premio al final del sendero del Señor (McMahon, 2005, pp. 91-93, 95-97). Dejando tras de sí toda una corriente de pensamiento que ubica al hombre en el sufrimiento y que se



extiende hasta el renacimiento donde el hombre reaparece en el centro del mundo y aunque aspira a la felicidad por sí mismo, lo hace todavía con la guía de Dios; sin embargo, ésta está en la tierra y no en un paraíso celestial que sólo conoceríamos después de muertos (McMahon, 2005, pp. 93, 151-157).

Por otra parte, los Modernos, se encargarán de asegurar que la conquista del mundo por medio del progreso nos entregará la dicha. Esto cuando señalen que a través de la ciencia y la técnica podríamos tener un conocimiento más amplio, así estaríamos libres de prejuicios y encaminados a la felicidad, que sería, además, algo que no sólo los sabios pudieran alcanzar (Lipovetsky, 2007, pp. 320-321); nuevamente la felicidad, ahora ya exclusivamente en poder del hombre, prometía poder ser alcanzada. Finalmente, con la Ilustración, la felicidad había cambiado ya completamente de concepto: el progreso nos conduce a la felicidad y ésta se encuentra indudablemente sobre la tierra. Aquello que en la antigüedad había sido un camino estrecho y difícil de recorrer, pero cuyo fin era uno de los más elevados, a los hombres del siglo XVIII les parecía un camino innecesario, pues:

pese a las innegables similitudes y rasgos comunes, la felicidad del siglo XVIII no era la *eudaimonía* clásica. En primer lugar, los partidarios de la Ilustración tendían a poner mucho más énfasis en el placer y el bienestar de lo que nunca había ocurrido entre sus colegas clásicos. Para Platón, Aristóteles y los estoicos, el placer tenía en comparación una importancia menor a la hora de cultivar la buena vida, que consideraba compatible con sufrimientos y sacrificios considerables. [...] A la interpretación dieciochesca de la felicidad, social, activa, y comprometida, no le dolían prendas al sostener que el sentirse bien era un producto de primera necesidad. [...] Maximizar el placer y minimizar el dolor —en ese orden— eran preocupaciones típicas de la Ilustración. (McMahon, 2005, p. 217)

El ideal elevado de la felicidad, para finales del siglo de 1800, había mutado completamente para convertirse en algo que se conseguía por medio de placeres y sensaciones, idea diametralmente opuesta a la concepción estoica. La conquista de la naturaleza por medio de la técnica, el poder transformar el mundo a voluntad y el producir los objetos, artefactos y aquello que considerásemos necesario, sería lo que nos llevaría de una u otra manera a ser felices. Pero el progreso nos dio genocidios, dos guerras mundiales (Lipovetsky, 2007, p. 321) y una situación apática donde todo ideal perdía su valor para convertirse en objeto de intercambio, cuyo concepto de felicidad

sería individual, propio y atado a sus experiencias sensoriales de cada uno de nosotros (Lipovetsky, 2002, pp. 19, 34-37, 44-48). Sin embargo, la copiosa cantidad de objetos de diferentes formas, tamaños y utilidades que es posible, rebosa nuestras tiendas y anaqueles prometiéndonos la felicidad, pero aún estamos aquí sobre esta ladera contemplando del otro lado del valle el lugar donde esa ansiada dicha reposa. ¿Por qué?

En su libro *La felicidad paradójica* Gilles Lipovetsky toca el tema a profundidad. El ideal del progreso nos ha permitido llegar lejos. Somos, nos dice, humanos incluidos dentro de un sistema hiperconsumista, que nos presenta, no uno, sino distintos tipos de objetos y artefactos que nos causan placer, nos evocan alegría, nos mantienen en forma y nos dan cuidados y posibilidades que en otros tiempos no hubieran sido posibles (Lipovetsky, 2007, pp. 12-13). ¿Queremos ver qué ocurre en un rincón del mundo? Está el internet. ¿Buscamos un artefacto que efectúe tal acción? Es muy probable que lo vendan en un centro comercial. ¿Tenemos una fuerte enfermedad que nos hace convalecer en cama? Hay medicinas para acelerar el proceso de recuperación. ¿Qué, pues, es aquello que nos impide ser felices? ¿No será acaso que nosotros buscamos la felicidad como Creso, rey de Lidia, y no como Telo el ateniense?

Antes debemos ver qué es el hiperconsumismo y cómo nos afecta. En primer lugar hay que decir que Lipovetsky describe tres fases de consumo durante el último siglo. La fase I comienza en los años de 1880 y termina con la Segunda guerra mundial. Durante ella los pequeños mercados locales quedan obsoletos para dar paso a los grandes mercados nacionales que para expandirse utilizan las nuevas tecnologías de comunicación y transporte. La producción aumenta y los productos que antes se fabricaban a mano y en cantidades muy pequeñas, ahora pasan a formar parte de empresas y marcas que producen decenas de ellos y de forma mecanizada (Lipovetsky, 2007, pp. 22-27). Esta fase es el comienzo de una era completamente distinta, donde el consumidor pasa a ser cualquiera que pueda pagar por ello.

La fase II, el consumo verdaderamente masivo, inicia con el término de la Segunda Guerra Mundial y se consolida alrededor de los años 50. Se desarrolla durante treinta años posteriores a la guerra. Termina cerca de los años 70 u 80. En ella hay un perfeccionamiento de los métodos de producción

de la fase I. Los mercados se hacen más grandes, los productos se fabrican de maneras masivas y estandarizadas, y se caracterizan, entre otras cosas, por ser el inicio de deseos y necesidades innecesarias. Durante ella más de unos cuantos pueden pagar por los productos, por lo que no sería raro ver la aparición de diversos productos y artefactos en los hogares con un ingreso económico regular. Casi todos tienen tal o cual cosa (Lipovetsky, 2007, pp. 27-32). El mundo pertenece ahora a un mercado. Hay una enorme variedad de cosas para comprar y muchas garantizan un goce.

La fase III, la fase de hiperconsumo, inicia a finales del siglo XX. En ella los objetos de consumo, pasan de ser simplemente objetos a ser objetos y experiencia. Nadie compra cosas porque son simplemente cosas, sino porque además garantizan diversas experiencias contenidas en ellas. Por ejemplo, el calzado deja de ser simplemente un calzado, deja de ser el exclusivo de una marca, para convertirse en el calzado del deportista, del trabajador, del joven, del adulto, etc. Los bienes materiales suponen además entretenimiento, el consumidor no sólo demanda utilidad sino experiencia de ellos. El mercado está igualmente enfocado a producir grandes cantidades y una enorme diversidad de objetos. Todos pueden tener un objeto, pero además puede ser personalizado y brindar una excepcional experiencia de disfrute del objeto mismo y la compra. Comprar algo se vuelve un placer. El tiempo, el ocio y lo individual serán puntos clave dentro de esta última fase (Lipovetsky, 2007, pp. 36-40, 44-46, 54-61). El mercado ha mutado de una masa definida que fabrica productos necesarios y que sólo aquellos que puedan pagar obtienen, a una masa amorfa cuyo objetivo es producir una enorme variedad de objetos, tanto necesarios como innecesarios, y cuyo último destino son las manos de un consumidor que desea comprar sólo por el placer de poder hacerlo.

Los ideales de felicidad ahora están contenidos en los mismos objetos en las sensaciones y emociones que nos puedan aportar; sabemos qué es la felicidad, sabemos dónde encontrarla y lo accesible que puede llegar a ser. Este es el hiperconsumo, el hecho de consumir sólo por consumir porque podemos hacerlo; el momento en que hay infinidad de objetos y en todos ellos, además de su función, produce placer el hecho de adquirirlos. ¿Es él el causante directo de nuestra desdicha? ¿Somos miserablemente infelices por culpa del sistema hiperconsumista? Sí, en parte, pero no podemos culpar del

todo al sistema (Lipovetsky, 2007, pp. 13-15, 191-195). Sería completamente injusto de nuestra parte decir que porque la industria produce una muy amplia gama de diversos productos en diferentes tamaños y presentaciones nosotros somos infelices. Aunque, por otra parte, de igual manera, sería muy tonto afirmar que somos felices por la misma razón.

Lo que Lipovetsky nos presenta de manera contundente es una paradoja que nos acecha todo el tiempo. El hombre nacido en la época del hiperconsumo está, siempre como presa, siendo acechado por la publicidad, una publicidad que vende una imagen del mundo llena de caminos y bifurcaciones que nos podrían llevar a adquirir aquello que queremos de un momento a otro, sino es que instantáneamente (Lipovetsky, 2007, pp.163-168). Los comerciales televisivos y los espectaculares, nos dice, nos presentan a una persona feliz que entre sus manos sostiene un producto que acompaña tal sentimiento (Lipovetsky, 2007, pp. 166-168, 171-175). Y nosotros nos encargamos de relacionar ese producto con el semblante de quien lo sostiene, de manera que si aquel tiene tal producto y parece feliz, yo lo compraré, luego entonces seré feliz. Pero la experiencia demuestra otra cosa.

No hay que adelantarnos a dar un juicio de valor, la publicidad no educa, ese papel ya no le corresponde (Lipovetsky, 2007, pp. 171-175). En nuestro mundo lleno de información, ella no puede decirnos qué es la felicidad, pero si puede decirnos cómo y dónde podríamos conseguirla. La idea de qué es la felicidad está bien establecida, desde el momento en que trajimos la felicidad del cielo a la tierra, la felicidad dejó de depender de un arduo trabajo, imposible, en apariencia, de alcanzar. (McMahon, 2005, pp. 159-165, 213-218) El hombre “conquistó” la felicidad e hizo suya la posibilidad de poseerla en cuanto él quisiera. Esto es lo que trabaja detrás del hiperconsumismo. No un momento de aleccionamiento para hacernos saber qué es la felicidad, sino una supuesta guía para saber dónde encontrarla. No nos interesa profundizar en el mercado ni en la manera en cómo se venden los objetos, sino en lo que impera detrás de todos esos movimientos: la búsqueda de la felicidad.

La expedición de conquista sobre la felicidad se efectuó para conseguir un terreno en el que cualquiera pudiera ser feliz. No había lugar para la felicidad exclusiva de los sabios cuando las personas no estaban dispuestas a convertirse en uno. Por tanto, el hecho mismo de que la felicidad se haya

supuestamente reducido a las experiencias, sensaciones y emociones provenientes del mundo, no nos acercó más a ella, al contrario, nos alejó. Si la felicidad reside en el placer que cada uno pueda acumular, mientras más placer sea capaz de obtener más feliz resultaría ser. Pero no es así. ¿Qué es, pues, lo que impide que tal lógica resulte cierta? ¿Acaso no sólo la felicidad depende de las cosas? ¿Cómo pues hemos fallado en la conquista de la felicidad? El placer, al parecer, no es la felicidad entonces, pero tampoco resulta hacernos infelices. Bien dice Lipovetsky (2007) que dichos placeres resultan ser parte de un consuelo que parece brindarnos más bien un goce momentáneo (pp. 160-163), pero aunque estén aquí no son suficientes:

En realidad, el consumo, más que destruirnos, nos devuelve a nosotros mismos: los goces materiales son reales y diversos si no en un sentido paralelo a las frustraciones existenciales, a las dudas e insatisfacciones en relación con nosotros mismos. El fracaso no es del consumidor, se refiere al individuo-sujeto y a su existencia íntima. (Lipovetsky, 2007, pp.162-163)

No es pues que no tengamos los objetos para ser felices, es que situamos la felicidad donde no debería estar. Si nos atenemos al hiperconsumismo y la naciente sociedad que en él se cimenta, esta situación de objetos y la infelicidad no es la única cosa que Lipovetsky señala como contradictoria en la búsqueda de la felicidad que hemos emprendido, también la alarmante situación de que en la época en que hemos abaratado los costos de la felicidad parece que hay más infelices y deprimidos en el hiperconsumo:

La sociedad de hiperconsumo es contemporánea de la espiral de la ansiedad, de las depresiones, de las carencias de autoestima, del duro trabajo de vivir. [...] Si la mayoría se declara feliz en los sondeos, todos, a intervalos más o menos regulares, se muestran inquietos, tristes, insatisfechos de su vida privada o profesional. La civilización que se avecina no elimina la sociabilidad humana, destruye la tranquilidad con uno mismo y la paz con el mundo, ya que es como si las insatisfacciones con respecto de uno mismo aumentaran en razón proporcional a las satisfacciones aportadas por el mercado. Un paso adelante, un paso atrás: la alegría, la gracia de vivir no están en la agenda del progreso. Cada vez más satisfacciones materiales, cada vez más viajes, juegos, esperanza de vida: pero eso no nos ha abierto de par en par las puertas de la alegría de vivir. (Lipovetsky, 2007, pp. 140-141)

Entonces, ¿dónde fallamos? ¿Por qué somos grandemente infelices en este mundo hiperconsumista que es capaz de entregarnos todo lo que

queramos? ¿Por qué tendemos a la tristeza y depresión cuando a nuestro alrededor hay un mundo de posibilidades materiales? Quizá, como ya lo hemos mencionado, porque la felicidad no está en las cosas materiales. El mundo que vende el hiperconsumismo está impulsado por el ideal de felicidad que establecimos, dicho ideal no llena ni en lo más mínimo nuestra necesidad de ser felices. Llenamos nuestros anaqueles y tiendas de infinidad de productos que pueden hacer esto o aquello produciendo en nosotros, además, sentimientos de plenitud instantánea y satisfacción material, que en retrospectiva no hacen sino llenar un vacío existencial por unos efímeros instantes. En eso consiste nuestra paradoja respecto a ser felices.

Por medio de cuatro personajes mitológicos (Penia, Dionisio, Narciso y Némesis) Lipovetsky hace ver cómo la felicidad paradójica que se encuentra ante nosotros no es más que una errada imagen que nosotros mismos nos hemos encargado de colocar en el lugar en el que quisiéramos estuviera la dicha. Narciso, el joven que termina enamorado de sí, es quien destronará a los otros tres seres mitológicos. Él es el hombre hiperindividualista cuyo goce surge de sí para sí y no hay manera de contrariar esto (Lipovetsky, 2002, pp. 49-53). Él es producto de una época en que los gustos se sirven a la carta y la apatía reina en el mundo, producto del hombre que es autosuficiente en apariencia y sólo de manera muy superficial (Lipovetsky, 2002, pp. 6-7, 11-12, 19, 33, 35-42). Por ello, la felicidad paradójica de nuestro tiempo es tan palpable: Penia, diosa de la pobreza (Grimal, 1981, p. 420), se ha encargado de volverse “la figura representativa del hiperconsumismo” (Lipovetsky, 2007, p. 150), porque, como ya hemos mencionado, el hiperconsumidor a pesar de su abundancia material es pobre en su existencia.

La pobreza no nos sigue y aún así somos pobres. Penia, como pobreza material decrece y nos deja, pero la otra pobreza llega. Dionisio, dios del vino y el delirio místico, origen de las Bacanales (Grimal, 1981, pp. 139-141), en la era del hiperconsumo también decrece. Todo lo que pareciera que es un aumento por el interés en las sensaciones y el desenfreno que deberían conducirnos a una situación de unidad orgiástica no existe (Lipovetsky, 2007, pp. 211, 219, 225-238). El espíritu dionisiaco que se esperaba de una sociedad que busca los placeres no se encuentra en ella. Ante todo es Narciso quien impera, el individuo, el placer personal y privado y no un placer que surja de la

colectividad (Lipovetsky, 2002, p. 50-53). Ello nos lleva a Némesis, la “«Venganza divina» [...] el poder encargado de suprimir toda la «desmesura»” (Grimal, 1981, p. 375), que pierde cualquier valor dentro de la sociedad. Ella, asignada como símbolo de la envidia (Lipovetsky, 2007, p. 294-297), debería ser una figura implacable en el tiempo del hiperconsumismo, al ver cómo las desigualdades existentes permiten a algunos obtener ciertos objetos que otros no. Pero según Lipovetsky (2007):

En los tiempos hiperindividualistas, lo que más emponzoña no es el bien ajeno, sino nuestro propio infortunio. La inundación de ofertas no hacen desaparecer la envidia, es verdad, pero reducen su empuje invasor ya que cada cual se preocupa más por su propia vida que por la de los demás. Nada es más importante ahora que vivir «más», sentirnos mejor, conocer nuevas experiencias, no dejar escapar lo que se nos «promete». [...] La sociedad de narciso ha conseguido, quizá por primera vez, atenuar la fuerza de la envidia de Némesis. [...] La alegría malintencionada se atenúa, la *indiferencia* por el otro aumenta. Y muchos sufrimientos asaltan al hiperindividuo, con su soledad, su ansiedad y dudas sobre sí mismo. Un mal ha espantado a otro. La felicidad sigue en el mismo sitio. (p. 317-318)

Así, pues, vemos que, primeramente, el individuo se ha desconectado del mundo para conectarse en su mundo —único y que debería estar completamente bajo su control— y en un segundo lugar, la felicidad que persigue no es más que un fantasma incoado por su insistente necesidad de ser feliz de manera “autosuficiente”, pero dejando el mundo de lado. El mundo, para él, es la herramienta que le hará llegar a donde quiere, todo está en su control. La imagen que tiene del mundo él mismo se la inventado y todo lo que hay en él se supondría que debería llevarle a ser feliz, pues ¿qué no son las sensaciones y placeres lo que debieran hacerle feliz? Al parecer no (Lipovetsky, 2007, p. 178-180, 322-324, 331-333). En esto se basa la felicidad paradójica, en la contradicción que el hombre mismo se ha creado y por la cuál es infeliz. La imagen de su mundo perfecto donde su autosuficiencia material y sensual le da la felicidad ha resultado ser una mentira, porque aún teniendo todo lo que quiera seguirá queriendo más, el vacío que hay en él nada podrá saciarlo. La felicidad que él mismo se ha planteado se encuentra al final de un tonel sin fondo.

Es así que por medio de lo que hemos visto, podemos identificar cómo la conquista de la felicidad ha sido un fracaso por la representación del mundo

que nos hemos presentado. Las fértiles tierras en que todo hombre puede ser feliz, han resultado áridas y decepcionantes. La campaña de conquista de aquello que anhelamos, ha resultado un fracaso que ha diezmando nuestra moral. Así, pues, debemos ahora pasar a ver qué alternativas podrían existir en la filosofía estoica, más específicamente en Séneca. Y cómo este mundo hiperconsumista puede ser vivido, si no felizmente, al menos de manera llevadera.

### **3.2 El estoicismo de Séneca como una alternativa hacia felicidad**

Mientras que el hombre hiperconsumista sufre por no llegar a la felicidad que él mismo se ha planteado, el narcisismo de su época crece (Lipovetsky, 2002, pp. 42-45). El hombre cada vez más preocupado, como hemos visto, por su goce individual y privado, llega a pasos agigantados a un callejón estrecho y sin salida en el que se siente cautivo. La contradicción de lo que ve, lo que quiere y lo que tiene, le quita el sueño y hace que se sienta inseguro, ansioso y desesperado. La vida le resulta, de alguna manera, muy corta para llevar a cabo la empresa que le supone buscar la felicidad. La búsqueda de la felicidad, que Lipovetsky (2007) pone en las manos del *homo felix* (pp.319-322), resulta ser una excelsa empresa que, además de ocupar su precioso tiempo, está llena de otras preocupaciones: ansiedad por el futuro, dudas sobre el presente, temor al fracaso, enfermedad o la muerte misma. (Lipovetsky, 2007, pp. 322-324)

Esto nos remite a pensar que entre los humanos que vivieron por la época de Augusto y nosotros no hay más diferencia, en cuanto al tema que tratamos, que las vestiduras, algunas costumbres y quizá los instrumentos que utilizamos para desempeñarnos en la vida diaria. No pretendemos decir que el romano promedio del siglo I y el occidental promedio del siglo XXI sean exactamente lo mismo, obviamente existen diferencias por demás evidentes, sino que los problemas e inquietudes que le aquejan son, de alguna manera, equiparables. En *Sobre la brevedad de la vida* Séneca escribe a Paulino que los hombres se quejan de la brevedad de su existencia mientras dilapidan su tiempo en actividades improductivas a su espíritu y luego se quejan de que la naturaleza ha sido cruel al no darles más tiempo:



Ella se ha portado bondadosamente: la vida, con que sepas servirte de ella, resulta larga. <Pero> a uno lo domina la avaricia insaciable, a otro su oficiosa aplicación en inútiles empeños; uno se empapa de vino, otro se embota de indolencia; a uno lo agota su ambición siempre pendiente de las decisiones de los demás, a otro su arrebatado deseo de comerciar le lleva alrededor de todas las tierras, de todos los mares, con la esperanza de una ganancia; a algunos los atormenta su pasión por la guerra, sin dejar nunca de estar atentos a los peligros ajenos o angustiados por los suyos; [...] a los más, que no van detrás de nada concreto, los ha lanzado renovados proyectos su volubilidad errática, inconstante, disgustada consigo misma; a algunos no les gusta nada dónde pudieran enderezar su rumbo, sino que su destino los sorprende languideciendo y bostezando [...] (*Brev. Vit.*, 2. 1-2.)

De manera que el tiempo que el hombre no quiere invertir en su espíritu nos conduce a otro problema: el hiperconsumidor, sujeto del siglo XXI, quiere alcanzar la felicidad a la inmediatez. Para él pensar a futuro es un dolor de cabeza. Planificar llegar a una meta que le sitúe donde él quiere, si no es de manera inmediata no le hace sentido. Para el hombre de la época del hiperconsumo el tiempo es preciado, pero el *carpe diem* de Horacio lo ha reemplazado por una carrera para conseguir la mayor cantidad de goces y placeres posibles.

El pasaje de Séneca describe a un hombre del siglo I preocupado por los goces y dichas carnales, banalidades que se encontraban en la inmediatez espacial —su queja es que no tienen tiempo suficiente para conseguir más de una u otra cosa—, pero nosotros lo hemos llevado también a lo temporal —nuestra queja es, además, que no lo alcanzamos de manera instantánea. Ya no es sólo el objetivo aquello que está al alcance de cualquier mortal en cuanto a espacio, sino también en cuanto a tiempo. Detengámonos a verlo un poco más de cerca: el hombre de la sociedad hiperconsumista, víctima de la era del vacío, además, se vuelve buscador de un objetivo paradójico, infeliz por su propia mano. ¿Cómo es esto posible? ¿No es acaso que la felicidad se encuentra en la autosuficiencia y sólo por medio de uno mismo? ¿Por qué entonces no alcanzamos nuestro objetivo?

Habría que mencionar tres aspectos del hombre de la sociedad hiperconsumista: aborrece el fracaso, le preocupa el tiempo y le enerva el placer (Lipovetsky, 2007, pp. 103-106, 112-116, 123-127, 178-180). El tiempo supone a éste hombre dos cosas: la repulsión a tomarse las cosas en serio y el miedo a la muerte (Lipovetsky, 2002, pp. 45-48, 53-60). En cierta forma una no

puede ser sin la otra ya que la creciente ilusión de valor en el presente, el *carpe diem* de Horacio, deja de ser un parámetro real de su obsesión por el tiempo. Al hombre no le importa más aprovechar el presente, sino disfrutar lo que hay en él, pero a la vez le inquieta que éste termine. La frase: “No hay camino fácil de la tierra a las estrellas<sup>6</sup> (*Non est ad astra mollis e terris via*)” (Séneca, *Her. F.*, ll. 435.) que Mégara utiliza para describir la jornada de Hércules del infierno hasta los cielos, adquiere poco o ningún valor en nuestros tiempos.

El esfuerzo titánico, heroico y épico que realizaría Hércules y que le diera valor a su virtud, en nuestro tiempo tiende a verse como inútil. El hombre narcisista relegado así mismo, ya no busca cifrar un empeño real y constante en alguna empresa, pues su empresa ya no es otra que la suya propia (Lipovetsky, 2002, pp. 56-57). Dicho de otro modo, el hombre narcisista que ve por su propio interés ha sido tan individualizado, tan relegado a sí mismo, que su punto de comparación sobre cualquier cosa es él mismo (Lipovetsky, 2002, pp. 53-60). Para el hombre actual, víctima de los placeres, gustos y seducción a la carta (Lipovetsky, 2002, pp. 18-25), cualquier valor de antaño carece de sentido, pues, ¿qué otra cosa fuera de él podría darle su felicidad? y ¿por qué debería invertir su valioso tiempo en algo que no le suponga placer instantáneo?

No hay intención alguna de su parte de dejar de lado aquello que viene a buscar y que, paradójicamente, no encuentra. El fracaso en cualquier ámbito, pero sobre todo en el interpersonal, le supone un mal expreso que en lugar de buscar un compromiso, le invitan a recluirse más en sí mismo (Lipovetsky, 2002, pp. 75-78). ¿Por qué emprender una empresa que pudiera fracasar y que además no le garantice un momento de dicha? Tal parece que el hombre de la sociedad hiperconsumista no quiere perder el camino a la dicha, aunque, si somos sinceros, no parece encontrarlo. Está estancado y tal pareciera que su último recurso es caer en el mundo sensual, en el mundo de los objetos y artefactos. Y, por qué no, la sociedad de hiperconsumo ha puesto a su disposición objetos, artefactos y experiencias en infinidad de formas, tamaños y precios, que si bien no le llevan directo a la felicidad que pretende le dan por lo

---

<sup>6</sup> La traducción de la frase es mía. La traducción de Jesús Luque Moreno —traductor de las *Tragedias* que aparecen en la bibliografía — dice “No es cómodo el camino desde la tierra hasta las estrellas” (Séneca, *Her. F.*, ll. 345).

menos un alivio momentáneo, una efímera dicha (Lipovetsky, 2007, pp. 160-163). El camino autosustentable le resultó tortuoso y en los objetos encontró un buen paliativo para esta situación. La campaña de la conquista de la felicidad le resultó una empresa imposible de llevar a cabo. La autosuficiencia que persigue es una autosuficiencia vacía, un culto a sí mismo; luego entonces, él mismo es causa de su decepción.

Sabemos, pues, dónde radica nuestra infelicidad, pero ¿dónde radica nuestra felicidad? Cuestión difícil de responder, el mismo Lipovetsky (2007) reniega incluso de que sepamos bien qué cosa sea la felicidad, o como alcanzarla. (pp. 336-339, 354-355) Esto, sin embargo, no impide que busquemos alternativas. Una de ella podría hallarse en Séneca que, como ya hemos expuesto, si bien busca, con su sistema, un camino a la virtud, dicho camino nos llevará a la dicha. Hemos visto que en *Epístolas Morales a Lucilio* y en *Consolaciones* busca hacer que sus interlocutores encuentren el camino a la virtud, so pretexto de denunciar que las pasiones y falsas representaciones son las que nos sumergen en la desdicha. ¿Por qué entonces no retomar la filosofía del cordobés? Él busca hacer de la vida una empresa épica que nos lleve a la felicidad.

La objeción que podría surgir es que al utilizar como interlocutor a Lipovetsky podríamos caer en contradicción: él mismo ha mencionado que la ilusión de sabiduría da ilusión de felicidad, pero no nos dará la felicidad (Lipovetsky, 2007, pp. 337-338, 354-355). Sin embargo, también ha mencionado que cuando se recurre a la filosofía de los antiguos, se recurre buscando un manual que nos dé la clave para alcanzar la felicidad:

Es inaudible que los neolectores buscan en los libros de sabiduría vías que puedan acercarlos a la felicidad, pero la quieren con facilidades, cómodamente, enseguida, sin esfuerzos de voluntad, sin los «ejercicios espirituales» continuos que prescribían los maestros de la antigüedad. Se hojea a Séneca o a Epicuro como se va a ver una película o se hace un viaje; ahora, incluso la sabiduría funciona como un «un producto de salvación de eficacia inmediata». (Lipovetsky, 2007, p. 335)

Resulta un causa muerta seguir el estoicismo como si fuera un calmante o un antidepresivo. Éste no es un manual estandarizado con pasos numerados y respuestas a cada situación poco afortunada a la que nos enfrentemos. He ahí

un problema si se recurre a él en busca de una dicha eterna, con facilidad y sin que requiera un mínimo esfuerzo — y en general a cualquier escuela helenística. En primer lugar, porque al no haber esfuerzo no podría haber progreso y el progresante del que Séneca nos habla no sería un progresante, sino un necio más. Y en segundo lugar, porque la filosofía helenística, como hemos mencionado anteriormente, es una filosofía de vida. El buscar una felicidad duradera pero sin esfuerzo, es tan ridículo como el buscar que un automóvil avance sin que haya una fuerza impulsora. No existe pues tal cosa. Recurrir al estoicismo es una alternativa, para quien está dispuesto a hacer de él una forma de vida. Gabriel Schutz hace una observación harto acertada sobre este tema:

El “problema” con la filosofía antigua en general es que toda teorización sobre ética solicitaba, por parte del filósofo, una verificación que comprometía su propia vida y obra. La ética, como reflexión sobre el *modus vivendi*, suponía una autoobservación del modo como se conducía la vida personal. Los ejemplos no eran experimentos mentales, sino vidas y obras ejemplares. En lo que tocaba a asuntos morales, podía alcanzarse un refinamiento conceptual notable, pero si no había un respaldo vital-vivencial, si quiera una intención de respaldo vital, la sofisticación se revelaba estéril (el *logos* [λόγος] debía estar respaldado por un *bíos* [βίος]). (Schutz, 2015, p. 41)

Es decir, el discurso moral sobre una cosa debía ponerse en práctica, la virtud, como hemos visto, requería un incesante y arduo trabajo: acaso “¿A pie llano se llega a las alturas?” (Séneca, *Const.* 1. 2.). Resulta evidente que la sabiduría que busca Séneca no es ni inmediata, ni fácil de adquirir, pero tampoco resulta imposible. El propio Séneca toma a Catón de Útica que había vivido poco menos de un siglo antes que él como modelo de sabio, dejando así en claro que es posible aspirar a ser sabio, incluso llegar a serlo.

Ahora, pues, habiendo señalado que el compromiso en el estoicismo es necesario para ser feliz, ¿qué cosas pueden salvarnos de este mundo hiperconsumista? y ¿cómo podemos aspirar a esa felicidad por medio del estoicismo? A reserva de todo lo que se ha mencionado anteriormente, partiremos de retomar tres puntos en la filosofía de Séneca que son esenciales para ayudarnos a llegar a la felicidad.

Así, pues, debiéramos recuperar el concepto de *ekpyrōsis* ya que la serenidad surge, en gran parte de la comprensión de éste. Mientras en nuestro

presente el hombre está infeliz con su existencia y preocupado por el paso del tiempo, el estoico no se preocupa, aprovecha el tiempo. En *Sobre la brevedad de la vida* Séneca recuerda que el hombre que está tirado a los vicios no ha de encontrar más tiempo en su vida, precisamente porque lo desperdicia mientras que el hombre sabio no deja que su tiempo se desperdicie, para él todo hacer implica un aprovechar cada minuto (*Brev. Vit.*, 6. 4., 7. 1-5). En el sabio no hay desmesura en las actividades que realice, su virtud le impide tener miedo a morir, porque ha hecho las paces con la muerte al aprender a aprovechar su tiempo de manera correcta. Si recordamos, es en la *primera carta* a Lucilio donde Séneca le menciona que “Todo cuanto de nuestra vida queda atrás, la muerte lo posee” (*Epíst.*, I. 1. 2), refiriéndose claramente a que el tiempo que se escapa de nuestras manos, no nos pertenece nunca más, sino que es propiedad de la muerte.

Al final todo termina, nosotros mismos tenemos una fecha de caducidad. La conflagración llega al final, pero nosotros, contenidos en ella, somos más efímeros, este mundo así funciona (Séneca, *Const.*, 15. 7). Mientras más nos hagamos a la idea de que el mundo en que vivimos es así, más cerca estaremos de ser fuertes para soportar tranquilamente el final. Dejemos nuestros miedos infantiles surgidos de las pasiones, dejemos las pasiones mismas, no desperdiciemos más el tiempo, pues el tiempo que tenemos es finito. Por ello es importante aprovechar el tiempo buscando la virtud: sólo por medio de ella se puede ser fuerte; sólo el sabio es fuerte y, por tanto, feliz (Séneca, *Tranq.*, 16. 1-3).

Sin embargo, para ello debiéramos acostumbrarnos a ver cómo es la naturaleza y por ello necesitamos filosofar, ocuparnos de la reflexión y conocer qué es aquello que no depende de nosotros (Séneca, *Epíst.*, II. 16. 4-9.). Debemos mantenernos en todo momento a la espera del Hado, el cual ni viene a favorecernos, ni a perjudicarnos, en todo caso, si sabemos sacar provecho de ello, vendría a fortalecernos (Séneca, *Prov.*, 4. 4-10). La manera en que enfrentemos aquello que nos aparezca enfrente, nos dejará poner a prueba nuestro ánimo y acercarnos a la sabiduría. Cualquier infortunio que surja delante de nosotros es una oportunidad, pero debiéramos verla como tal, de lo contrario, no importando cuál sea nuestro lugar en el mundo, si vemos al infortunio como una desgracia, seremos, sin importar nada más, desgraciados.

Pues si pasamos la vida pensando que la situación material que tengamos nos hace desgraciados o agraciados, viviremos atados a las pasiones (Séneca, *Epíst.*, II. 17. 9-12). Y tal cosa sólo significaría ruina para nosotros. Por ello debemos aspirar a la tranquilidad, al sosiego, al estado en que nada logre perturbar nuestra alma, a no tener afectación ninguna (Séneca, *Tranq.*, 4. 1-3., 5. 1-5). Debemos, pues, aspirar a la apatía (*ἀπάθεια*), pero no a la apatía que nos segrega y separa del resto, sino a la que no permite que las pasiones surgidas de la contorsión del alma irrumpen violentamente en nosotros, a aquella que nos garantiza la *ataraxia* (*ἀταραξία*).

Por eso, primeramente y antes que todo lo demás, debemos deshacernos de nuestros prejuicios. Reflexionar constantemente si lo que acaece en nuestro existir es un mal y las razones por las cuáles sería tal. Un punto crucial recomendado por Séneca a Polibio por medio de la escritura para adecuar nuestro pensamiento a ver las cosas como son (*Cons. Polyb.*, 8. 1-4). Y recomendado de igual manera a Lucilio por medio de la filosofía (*Epíst.* II. 16) y reflexión de todo lo que se haya dicho y que pueda producir pasiones de manera innecesaria en nosotros (*Epíst.*, II. 13. 6-15). El mundo, recordemos, ha perpetuado la imagen de que acaecen males todo el tiempo en él, pero verlos como tal sólo es cuestión propia. Guiémonos, pues, por medio de la razón, aspiremos a la sabiduría que así conseguiremos ser felices.

Podemos entonces observar cómo el método de Séneca, que busca llevarnos del desarraigo de las ideas mundanas que hemos adquirido a la contemplación del funcionamiento del cosmos, tiene tras de sí la búsqueda de la felicidad. Esta felicidad no se basa ni en las sensaciones, ni en la materialidad, además de que, aunque promueve un individualismo, no busca un aislamiento, sino una utilidad dentro de la sociedad. (Séneca, *Epíst.* I. 8. 1-6). La búsqueda de esta felicidad requiere, sin embargo, un compromiso necesario para ello y este no es un compromiso de tibios, sino de decididos. Aquel que esté dispuesto a buscarla le espera un largo, pero interesante, camino.

La filosofía estoica nos insta a buscar la felicidad por medio de la sabiduría y la virtud, ambas requieren disciplina y práctica para hacer de ellas un hábito. Requieren que nosotros seamos parte de una universo vivo y nos asumamos dentro de la voluntad de dicho universo, no dejándonos arrastrar

por el Hado. Lo que la filosofía estoica nos solicita es que no busquemos la felicidad como algo elevado, esperando hallarla entre las cosas de los suelos; no queramos aspirar a la cumbre, esperando que el camino sea ancho y llano.

Si recordamos las palabras de Mégara en *Hércules Loco*, debemos considerar que de hecho, no hay camino fácil de la tierra a las estrellas (Séneca, *Herc. F.*, ll. 435.). Y si esperamos que sea así, —que el mundo sea como lo queremos y no que lo queramos como es—, nos arrojaremos constantemente a un mar de pasiones que lejos de llevarnos aunque sea un poco a la virtud, nos alejará de ella y con ello pasaremos un mal rato, pues aquello a lo que aspiramos no llegará. Si algo ha de ser remarcado es que la infelicidad de la que somos víctimas, ni viene contenida en un envase, ni tampoco es propia de nuestro tiempo.

## Conclusiones

Al iniciar este trabajo hemos preguntado por el origen de la infelicidad, hemos tomado como senda el estoicismo buscando llegar a una respuesta placentera y que, en caso de ser afortunados, pudiéramos encontrar un camino a la felicidad. Hemos recorrido con bastante detenimiento la escuela estoica y sin embargo no hemos llegado a lo más profundo de ella, pues aún podríamos profundizar de enorme manera en diferentes aspectos de ella. Hemos, además, recurrido a ser partidarios de una sola vertiente de la escuela: el estoicismo romano, específicamente en la filosofía de Séneca, y de igual manera, no hemos profundizado del todo en la filosofía del estoico latino. Hay aún muchas cosas por tratar y por decir referente a su filosofía. Apenas si hemos podido trabajar sobre las *Consolaciones*, las *Epístolas Morales a Lucilio* —y no todas— y algunos de sus *Tratados Morales*, además de que solamente hemos dado un fugaz paso por la vida del cordobés tampoco sin profundizar mucho en ella.

Por ello, complementando lo que hemos dicho al inicio de la conclusión, el trabajo se ha planteado como un esbozo de la virtud, el sabio y su relación con la felicidad. De manera que, aunque no hemos ido a toda profundidad en el tema, sí hemos alcanzado a ver qué es cada uno de los conceptos. Y considero, además, que hemos alcanzado a responder la pregunta que nos motivó a ello. Hemos, pues, logrado ver cómo es que la infelicidad surge de nuestras falsas representaciones y que la virtud reside en el proceder de nuestras acciones. Ella es, en esencia, la recta razón que dicta nuestro proceder y está amparada por las virtudes cardinales; que el sabio es aquel hombre que está impelido por la virtud, de manera que se mueve en consonancia con la voluntad del hado, además de que para llegar a ser uno se necesita de una constancia que haga de la virtud un hábito en todo ámbito de la vida.

Por otra parte, hemos recorrido, siguiendo los textos *La felicidad paradójica* y *La era del vacío* de Gilles Lipovetsky, la situación paradójica de la felicidad en el mundo actual, donde el hiperconsumismo y la hiperindividualización juegan papeles principales en nuestro desarrollo como personas. Hemos visto como en el afán por encontrar la felicidad de manera



inmediata el hombre ha abaratado el concepto de felicidad para ponerlo al alcance de todos y al hacer esto se ha topado con pared al encontrar que los productos materiales no son suplemento de la felicidad que busca. Ahí donde el mundo nos habla de felicidad inalcanzable, nosotros hemos puesto, siguiendo la línea del estoicismo, este problema como una representación errada de lo que debería ser la felicidad y como solución hemos propuesto el estoicismo de Séneca.

Cabe además señalar que todo lo que hemos tratado ha sido considerado, como mencionamos, una filosofía de vida que requiere una puesta en práctica. Claro está que no todos podrían, querrían o sabrían comprometerse con ello de una manera completamente cabal. De hecho, si miramos por entero al estoicismo, el grado de rigor que requiere del estoico es enormemente disciplinado y difícil. El estoico debe estar en todo momento atento a cada una de las acciones que realiza y debe dominarse. Pues como diría Veyne (1995), para él cada cosa que hace es una pequeña epopeya que requiere de un épico esfuerzo (p. 88). Él se debe a la virtud y a la sabiduría: sabe que el mundo ataca de diferentes formas, por eso todo el tiempo tiene una línea de batalla montada esperando por el enemigo.

Esto es, de alguna manera, un ideal cuasi religioso que requiere del estoico cuerpo y alma. Las pasiones están a la orden del día, acechan desde cada rincón y la fuerza y voluntad que se requieren para sortearlas todas y cada una son realmente épicas. De manera que no debiera de extrañarnos que gran parte de los seguidores de esta escuela no se consideren a sí mismos como sabios, sino como proficientes, practicantes de los ideales. Incluso el mismo Séneca llega a distinguir tres clases de proficientes (*Epíst.*, IX. 75. 9-14). Por ello ninguno de los grandes exponentes del estoicismo va a considerarse a sí mismo sabio. Aquello que se requiere para ser sabio sobrepasa nuestra humanidad pueril: vivir en consonancia con el cosmos, ser la voluntad misma del Hado es algo mucho más elevado que pocos podrían lograr.

Si recordamos, en la primera estoa lo que se requiere para ser sabio es de naturaleza divina —por ello la distinción entre necios y sabios—, mientras que con Séneca y su contemporáneos sólo una firme constancia. Sin embargo, ni Séneca ni Marco Aurelio ni Epicteto van a decir de sí que son sabios. Las

vidas de estos maestros del estoicismo van a ser profundamente loables, entrañables, dignas de recordar, pero ninguna de ellas la de un sabio. Sócrates, Diógenes y Catón quedan todavía un paso más lejos de estos hombres que, aunque comprometidos, son comunes.

¿Por qué deberíamos entonces seguir esta filosofía si quienes la enseñan no llegaron a ser nunca sabios? Por dos razones a las que tenemos especial consideración. La primera y más importante: porque, si atendemos a la filosofía de Séneca como aquí hemos hecho, el sabio es real y al tener esta posibilidad también tenemos la de ser felices. Además todo el esfuerzo requerido, la disciplina implicada y la constante reflexión al seguir esta escuela, nos llevan a la segunda consideración: ante este mundo hiperindividualizado en que nuestra existencia pesa tanto, el estoicismo, si bien no nos llegara entregar la dicha eterna, puede hacer de nosotros personas cuya forma de vida sea más llevadera. Cultivar los bienes de nuestro espíritu puede suponer, en más de un caso, si no un bien, una atenuación del mal.

Como último punto podríamos decir que la manera en cómo hemos tratado el problema ha cumplido con su objetivo: hemos logrado ver cómo el estoicismo no es una filosofía del conformismo y cuyo ideal no es un hombre de piedra, además de cómo podría presentarse como una solución ante el mundo en que actualmente vivimos. Sin embargo, a mi consideración, el tema tiene posibilidad de dar para mucho más. Principalmente porque, aunque quedo satisfecho con lo dicho respecto de él, considero que podríamos profundizar más tanto en el tema de la paradójica felicidad de nuestro tiempo como en la filosofía de Séneca —y el estoicismo en general— como una alternativa ante ella. Aún así, creo que el camino a la felicidad que hemos planteado, resulta, sino satisfactorio, al menos prudente y conciso, además de que podría resultar útil para más de uno.

## **Bibliografía:**

- Séneca (2013), *Consolación a Helvia*, Madrid: Gredos
- Séneca (2013), *Consolación a Polibio*, —————
- Séneca (2013), *Consolación a Marcia*, —————
- Séneca (2013), *Sobre la ira*, —————
- Séneca (2013), *Sobre la tranquilidad del alma*, —————
- Séneca (2013), *Sobre la providencia*, —————
- Séneca (2013), *Sobre el ocio*, —————
- Séneca (1984), *Sobre la brevedad de la vida y otros diálogos*, Madrid: SARPE
- Séneca (1986), *Epístolas morales a Lucilio I*, Madrid: Gredos
- Séneca (1989), *Epístolas morales a Lucilio II*, Madrid: Gredos
- Séneca (1979), *Tragedias*, Madrid: Gredos
- Epicteto (2011), *Manual y máximas*, México: Porrúa
- Epicteto (1993), *Disertaciones por Arriano*, Madrid: Gredos
- Marco Aurelio (2011), *Soliloquios*, México: Porrúa
- Marco Aurelio (1997), *Meditaciones*, Madrid: Gredos
- Los estoicos antiguos (1986), Madrid: Gredos
- Veyne, Paul (1995), *Séneca y el estoicismo*, México: FCE
- Mates, Benson (1985), *Lógica de los estoicos*, Madrid: Tecnos
- Hirschberger, Johannes (2011), *Historia de la filosofía I*, Barcelona: Herder
- Abbagnano, Nicola (2004), *Diccionario de filosofía*, México: FCE
- Grimal, Pierre (2013), *Séneca o la consciencia del imperio*, Madrid: Gredos
- Grimal, Pierre (1981), *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Paidós
- Lipovetsky, Gilles (2007), *La felicidad paradójica*, Barcelona: Anagrama
- Lipovetsky, Gilles (2002), *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama
- Heródoto (1955), *Los nueve libros de la historia I*, Barcelona: Editorial Iberia
- McMahon, Darrin M. (2006), *Una historia de la felicidad*, México: Taurus
- Manjarrés, J. M. (2001), *Séneca o el poder de la cultura*, Madrid: Editorial Debate
- Daraki, María & Romeyer-Dherbey, Gilbert (2008), *El mundo helenístico: cínicos estoicos y epicúreos*, Madrid: Akal
- Copleston, Frederik (2004), *Historia de la filosofía 1: Grecia y Roma*, Barcelona: Editorial Ariel

Diógenes Laercio (2007), *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid: Alianza  
Fraile, Guillermo (1990), *Historia de la filosofía I*, Madrid: BAC  
Hadot, Pierre (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, México: FCE  
Mas, Salvador (2011), *Sabios y necios: una aproximación a la filosofía helenística*, Madrid: Alianza Editorial  
Schutz, Gabriel (2015) *Éticas de la serenidad. La invitación helenística*, México: UNAM