



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

**La muerte como área limítrofe de la existencia humana en el
pensamiento de Séneca**

Que para obtener el título de:
Licenciada en Filosofía

Presenta:
Itzel Álvarez Rodríguez

Asesor:
Dr. Roberto Andrés González Hinojosa

Toluca, Estado de México, 2025

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. SABERSE FINITO	6
I.1. El tiempo como marco del ser finito del hombre	6
I.2. Sobre la providencia y la importancia de fortalecerse contra la fortuna	15
I.3. La naturaleza humana para la contemplación y la acción.....	24
CAPÍTULO II. VIDA VIRTUOSA Y VIDA IMPROPIA	30
II.1. El papel del autoconocimiento y el otro.....	30
II.2. Cultivo de la virtud.....	36
II. 3. Sobre la felicidad.....	43
CAPÍTULO III. CONSIDERACIÓN EN TORNO A LA IDEA DE LA MUERTE	49
III.1. Meditaciones diarias sobre la muerte.....	49
III.2. El dolor y la paciencia ante la muerte del otro	61
III. 3. La muerte como pauta de liberación	68
CONCLUSIONES	75
BIBLIOGRAFÍA	80

INTRODUCCIÓN

Pensar en la muerte es un hecho tan abstracto como ineludible, pues se presenta ante nosotros como una necesidad connatural que se enraíza en lo más profundo de nuestra existencia. Basta con echar un vistazo en retrospectiva, en el devenir cronológico de la humanidad, para advertir que la muerte ha sido una de las inspiraciones predilectas de nuestros congéneres; y es que, la conciencia de la mortalidad sigue siendo un saber de dominio popular, que a través de la inmensa colección de biografías y nombres que conforman la necrópolis de la historia nos confirma, en el reflejo de la alteridad, que ese destino también es nuestro.

Es así que, el conocimiento universal de la muerte, pero, en especial de la infalibilidad de “mi” muerte, devela uno de los problemas fundamentales de la filosofía y, en mi opinión, el más importante. La muerte, ha encontrado un lugar en todos los episodios del pensamiento filosófico y cada uno de sus actores, los filósofos, la han vestido con el manto de las herramientas argumentativas y las necesidades existenciales que su contexto les solicitara; y aunque el asunto ha tenido diversos tratamientos, es una temática que pese al paso del tiempo renueva su vigencia en cada muerte, pues como menciona el filósofo francés Vladimir Jankélévitch “Desde que hay hombres, y hombres que mueren ¿cómo es que el hombre mortal no se ha acostumbrado a este acontecimiento natural y sin embargo siempre accidental?”¹ para responderse en seguida que “todo el mundo es el primero en morir”. De este modo, aunque sabemos que la muerte es una certeza innegociable y se nos reafirma en la medida que presenciamos la muerte de otros, la conciencia de una muerte personal aparece como una verdad incómoda que despierta consigo la ansiedad y la incertidumbre de verse confrontado a la culminación de todas mis posibilidades.

Ahora bien, en su origen, las motivaciones de este trabajo de investigación habrían partido del deseo de realizar un análisis filosófico sobre la muerte como

¹ Vladimir Jankélévitch, *La muerte*, trad. Manuel Arranz (Valencia: PRE-TEXTOS, 2002),19.

área limítrofe de la existencia; sin embargo, advirtiendo la vastedad del tema, se descartó, en primer lugar, la ambición de definirla y explicarla en su propia naturaleza, puesto que una aspiración de este calibre devela el proyecto estéril de pensar lo impensable e intentar penetrar en los confines de una realidad sin lenguaje. La muerte puede pensarse sólo desde los que estamos vivos y nos vemos arrojados hacia ella, es por ello que en la búsqueda de una escuela de pensamiento o filósofo que pudiera menguar la incertidumbre con la que se apertura este proyecto aparece Séneca, un pensador que, pese a la distancia temporal, siempre se manifiesta como un médico de almas cuyo discurso reafirma su efectividad y actualidad frente al sinsabor de la modernidad.

Ahora bien, ¿por qué elegir a Séneca? En primer lugar, porque en la línea temporal de la filosofía occidental es de los primeros pensadores en ocuparse de la temática de la muerte como un asunto ético que compete a todo ser humano, y para comprender los posteriores análisis filosóficos en este marco conceptual, vale la pena volverse hacia un saber inaugural; en segundo lugar, porque los textos que conforman la doctrina senequiana son, en su mayoría, escritos con destinatario, por lo que su recepción es bastante asequible, Séneca no busca valerse de concatenaciones lógicas ni hacer de sus reflexiones un complejo sistema filosófico que busca la verdad, en realidad adopta un papel terapéutico y pedagógico que nos enseña, con base en sus estudios filosóficos, un modo de vida virtuoso, digno; y finalmente, porque nuestro filósofo pone de manifiesto el drama de la temporalidad desde una perspectiva más íntima, es decir, como un asunto personal sobre el que cuestiona a su receptor, por lo tanto, de la mano de la conciencia del tiempo, retira el manto de la muerte para presentarla, no como un acontecimiento general, sino como la frontera de nuestro viaje vital con la responsabilidad que tener este conocimiento implica.

En este sentido, es sabido que Séneca habla de la muerte y la temporalidad en momentos muy específicos de su obra, por ejemplo, en el ensayo *Sobre la brevedad de la vida* o en cualquiera de sus textos consolatorios, sin embargo, su obra no se agota en estos asuntos, sino que indaga y explora una complejidad

temática más extensa: la sabiduría, la felicidad, la honestidad, la virtud, el alma, la divinidad y la naturaleza, el ocio, la ira, el bien, entre otros. Es por ello que surge la necesidad de preguntarse, como problema de este estudio, al margen del conocimiento de que los asuntos que aborda Séneca son de diversa índole, ¿cuál es el sentido de la reflexión sobre la muerte en el pensamiento de Séneca?

Por consiguiente, el objetivo sobre el que versa el esquema argumentativo de este trabajo es poner de manifiesto que la muerte es el corazón de la obra senequiana en toda su extensión. De este modo, valiéndose de algunos de sus ensayos y, principalmente, las Epístolas morales a Lucilio (por tratarse de una obra de senectud que manifiesta cumbre de su pensamiento más maduro), este trabajo se estructura de la siguiente manera:

La tesis está dividida en tres capítulos que a su vez se dividen en tres apartados.

El primer capítulo se titula “Saberse finito”, recibe este nombre porque apela a la conciencia de la finitud como punto de partida de la indagación sobre la muerte en el pensamiento senequiano. Este capítulo se divide a su vez en tres apartados, a saber: “El tiempo como marco del ser finito del hombre”, “Sobre la providencia y la importancia de fortalecerse contra la fortuna”, y “La naturaleza humana para la contemplación y la acción”. Siendo así que las temáticas que se abordan son: el tiempo; la providencia y la fortuna; y, la naturaleza humana. De modo que el objetivo que se persigue en este momento de la tesis es poner de manifiesto los elementos de la existencia humana que se encuentran en lo más profundo de la misma, y que, en consecuencia, resultan inamovibles, fuera del alcance de la potestad humana. Siendo así que en el primer apartado se exalta al tiempo como primer elemento que devela la mortalidad del hombre, es algo sobre lo que éste no tiene incidencia para frenar su devenir; por su lado, en el siguiente, se ve a la providencia y la fortuna, desde la perspectiva senequiana, como una configuración predeterminada a la que se atiene cada vida y que forma parte de un orden divino superior a la voluntad humana; finalmente, en el apartado de la naturaleza humana se resalta un elemento, la razón, que hace del ser humano un ser privilegiado entre el resto de

los seres de la naturaleza y le acerca a la divinidad, pero a su vez, es antesala de dos momentos fundamentales para el ser humano, la contemplación y la acción. Este último apartado, al resaltar el papel de la acción humana, sirve para introducir en el siguiente capítulo.

El segundo capítulo recibe el nombre “Vida virtuosa y vida impropia” y sus apartados correspondientes son los siguientes: “El papel del autoconocimiento y el otro”, “Cultivo de la virtud”, y “Sobre la felicidad”. Como el título del capítulo lo indica y siguiendo las temáticas de los apartados, aquí se busca poner en relieve las acciones que involucran al individuo como sujeto activo de su propia existencia. En primer lugar, se resalta la necesidad de conocerse a uno mismo en la privacidad del soliloquio, a fin de renunciar al engaño al que somete el vulgo; los otros, son indispensables, uno no puede desapegarse en la totalidad de su presencia, sin embargo, sí puede aprender a adueñarse de sí mismo. En seguida, en el apartado del cultivo de la virtud, se resalta a la virtud como el bien primordial del ser humano, pero, por supuesto, como algo que debe ser alcanzado y es producto del estudio de la filosofía. Finalmente, en el apartado sobre la felicidad, haciendo honor al título de uno de los ensayos más conocidos de nuestro filósofo, se habla de la felicidad verdadera en consonancia con el bienestar espiritual por encima del placer que tan asiduamente Séneca se ha empeñado en censurar.

Por último, en el apartado que culmina este trabajo de investigación encontramos el capítulo titulado “Consideración en torno a la Idea de la Muerte”, que al igual que sus antecesores se compone de tres apartados: “Meditaciones diarias sobre la muerte”, “El dolor y la paciencia ante la muerte del otro”, y “La muerte como pauta de liberación”. A lo largo de este recorrido final se atiende a la cuestión de la muerte en la filosofía senequiana desde la necesidad de reafirmar la mortalidad cotidianamente a fin de suprimir el malestar tanto frente a la muerte personal, como frente a la muerte de seres amados; así mismo, se consolida el papel que Séneca jugó como consejero y tanatólogo al asesorar a sus amigos y conocidos en el duelo. En este capítulo se vuelve constantemente hacia las temáticas que se abordaron en apartados previos y se terminan por atar cabos que

habían quedado sueltos. Al concluir el capítulo se cierra con el apartado de la muerte y la libertad respondiendo a una inquietud que se hace presente desde el segundo apartado del primer capítulo, pero a la que Séneca nos responde con magistral perspicacia.

Finalmente, por supuesto, se concluye con un recuento de lo abordado en el trabajo de investigación a fin de probar el objetivo previamente señalado.

Este proyecto ahora forma parte de la colección de reflexiones que Séneca ha inspirado a lo largo del tiempo, y que seguramente continuará evocando en sus lectores. La preocupación por la muerte es tan humana como siniestra, sin embargo, nuestro filósofo, aunque a veces un poco mordaz en sus observaciones, apacigua el padecimiento de sus lectores. Recordando sus constantes alegorías a la medicina, las reflexiones senequianas son como un tratamiento con inyecciones, incómodas y dolorosas, pero ciertamente efectivas. El corazón de su obra es la conciencia de la muerte, pues la conciencia de la muerte, “mi” muerte; es un alivio y un recordatorio de que la empresa más importante no es una vida extensa, sino una vida libre.

CAPÍTULO I. SABERSE FINITO

I.1. El tiempo como marco del ser finito del hombre

Para abrir paso hacia el tema de la muerte y el sentido de la vida en el pensamiento de Séneca, uno de los primeros puntos a considerar es, sin duda, la cuestión del tiempo, empresa de gran importancia para el pensador romano dado que toda vida humana se desenvuelve a través del tiempo e implica, a su vez, una conciencia sobre su limitada duración.

Una de las obras de Séneca donde se aborda con mayor detenimiento el tema del tiempo es el texto *Sobre la brevedad de la vida*; en este, Séneca se dirige a Paulino expresando la injusticia que muchas personas dejan caer sobre la naturaleza por considerar que esta última actúa con malicia al haber hecho de los hombres seres para un tiempo limitado e insuficiente. No obstante, Séneca demora poco en refutar dicha aseveración del vulgo diciendo “No tenemos escaso tiempo, sino que perdemos mucho, nuestra vida es suficientemente larga”.² A mi parecer, esta premisa se convierte en el corazón del diálogo de Séneca en defensa de la vida humana tal cual es y la censura de los modos en que el vulgo tiende a malgastar su tiempo.

Al decir “su tiempo” es obvio que el determinante posesivo “su” indica propiedad, con la notable característica de que a diferencia del grueso de objetos que se pueden poseer o que creemos poseer, el tiempo es naturalmente intransferible, pero, a su vez, inmaterial; y, por tanto, es difícil de notar como un componente sustancial de la realidad humana del que se hace uso a cada respiro.

El tiempo propio se da por hecho y su consumación paulatina se vuelve visible, de alguna forma, en el envejecimiento del cuerpo. Pero eso no significa que darse cuenta de la temporalidad sea exclusivo de los sentidos, ni que la conciencia

² Séneca, *Sobre la Brevedad de la vida*, 1, § 3. Los datos completos de las fuentes citadas aparecen al final en la bibliografía.

esté privada de notar que la vida se inscribe dentro de una narrativa temporal incluso antes de que la vista advierta las arrugas; sin embargo, para que la consciencia sobre el tiempo se haga tangible implica que, como menciona María Zambrano, “descubrir el tiempo es descubrir el engaño de la vida”;³ y ese engaño no es otro que el velo que recubre la inminente muerte, el límite por excelencia de toda vida.

Entre los comentarios de Zambrano sobre el pensamiento de Séneca, se expresa de esta forma:

Quizá no exista ninguna experiencia que preste mayor madurez al hombre que su descubrimiento del tiempo. Esta verdad fundamental no nos es evidente, no está situada en primer plano, y si en algún instante sentimos su leve paso, bien pronto lo olvidamos sumergiéndonos en él.⁴

Dicho de otra forma, la consciencia de la temporalidad propia no es de naturaleza pueril, sino que supone una confrontación incomoda que se procura evitar si es que no se está preparado para hacerle frente. No en vano Zambrano dice “su descubrimiento del tiempo”, porque como se mencionaba con anterioridad sobre el uso de la palabra “su”, implica una tarea particular.

El tiempo, se podría decir, se sitúa por debajo de la vida, detrás de la máscara que representa estar vivo, como si al retirar esta última, la imagen de un reloj de arena acechara dejando caer de a poco pero constante su contenido. Al tiempo se accede bajo cierto estado de zozobra que despliega toda clase de preguntas de corte existencial, interrogantes para las que Séneca sugeriría estar preparado para afrontar con dignidad, o de lo contrario el desamparo y malestar podría evocar dudas ya cargadas de prejuicios, como lo sería la pregunta mencionada al inicio sobre por qué la naturaleza ha dejado que la vida humana sea tan breve.

Séneca se pregunta al respecto “¿Por qué nos quejamos de la naturaleza?”⁵ y es justo que externe dicha inquietud si consideramos que su formación filosófica se nutre del estoicismo que ve en la naturaleza una especie de “orden racional que

³ María Zambrano, *Séneca*, 2ª ed. (Madrid: Siruela, 2002), 72.

⁴ Zambrano, *Séneca*, 70.

⁵ Zambrano, *Séneca*, 70.

rige el universo”.⁶ Es decir, que la naturaleza no actúa de forma aleatoria, sino que es fuente de toda disposición y equilibrio.

Pareciera, pues, que entre líneas Séneca señala y reprueba esta clase de intentos fallidos de algunos por buscar un culpable que dé respuesta al problema de que su vida se sienta fugaz, sin embargo, aunque dicho lamento tuviera justificación y se pudiera acusar de culpable a la naturaleza, la realidad tangible arroja que el tiempo de cada vida terminará por extinguirse en un lapso ya sea de mayor o de menor duración, a reserva de lo relativo que esto pueda ser. Para este filósofo romano, el tiempo que dure en años, sin importar si estos en suma son de gran o poca cantidad, deberá ser suficiente para el alma virtuosa.

Ahora bien, más allá de las representaciones y manifestaciones físicas del paso del tiempo, el objetivo de Séneca no radica en una disertación materialista de éste, sino en señalar las implicaciones que tiene respecto a la conciencia humana, pues la vida se consume con malestar para los que no son dueños de sí mismos. Poniendo de relieve la perspectiva de nuestro filósofo respecto a la naturaleza, la cura parece clara y evidente: si la naturaleza, como se mencionaba, es fuente de equilibrio, entonces un razonamiento de lo más sencillo concluye que aminorar el desasosiego de una vida amarga se consigue al ceñirse a los mandatos de la misma.

Pero ¿por qué acatar las leyes de la naturaleza? ¿qué le confiere el poderío para ser el timonel de una vida recta? Debe reiterarse, siguiendo la mención previa, que Séneca, al igual que los estoicos que le antecedieron, ve en la naturaleza un principio fundamental que sostiene su pensamiento. No obstante, el término por sí mismo supone una dificultad importante, como lo menciona Pierre Grimal: “Pero, en este punto, surge una dificultad, inherente al estoicismo. El concepto de *natura* es ambiguo. Abarca, por un lado, el ser de todo lo que existe, el conjunto de lo que llamamos «creación», y, por otro lado, la naturaleza personal, característica de cada

⁶ Jaime Moreno, *Séneca: Una ética basada en la conciencia de la finitud y el respeto al prójimo* (España: RBA, 2015) 153.

ser particular”.⁷ Es así que, el significado que le otorgó cada filósofo estoico sea producto de las necesidades de su pensamiento, pero sin perder de vista un punto de reunión, el concebir a la naturaleza como una divinidad ⁸ racional, nuevamente siguiendo a Grimal: “Adherirse a la «naturaleza universal», equivale a reconocer en ella la existencia de un orden racional, persuadirse de que la naturaleza es una razón en acto”.⁹

En el caso de Séneca, aunque éste hace del panteísmo romano algo propio, añade a su vez un elemento que ve en la divinidad un referente ético, y es que el vínculo entre la divinidad y el ser humano es mucho más insigne que en comparación con el resto de componentes de la naturaleza.

Al respecto de la divinidad, que es a su vez la naturaleza, la característica principal de ésta es su bondad inherente, como menciona Jaime Moreno “Dios, los dioses, Júpiter..., eran buenos por naturaleza, por lo que siempre actuaban bien; no sólo no querían perjudicar al ser humano, sino que no podrían hacerlo dada su naturaleza”.¹⁰ Es decir que para Séneca resulta inadmisibles pensar, aunque sea remotamente, que la naturaleza o Dios podría obrar mal o en contra del ser humano al haberle brindado limitaciones en el tiempo para su estancia como transeúnte de la vida; al contrario, aunque todo lo que esté dispuesto por la naturaleza no sea exclusivamente para los seres humanos, son éstos la especie más cercana a la divinidad, y lejos de presentar queja alguna, la gratitud debería regir los pensamientos de estos aun cuando ni la gratitud ni el gravamen afecten a la divinidad, se dice de esto: “dios es quien posee todo y quien otorga todo, y, además, concede sus favores -la privilegiada naturaleza y constitución humana- sin pedir nada a cambio, incluso a los ingratos”.¹¹

Es así, pues, que el tratamiento ante el desamparo que causa la ilusión de la brevedad de la vida es claro: regirse según los mandatos de la naturaleza, pero

⁷ Grimal, Pierre. *Séneca* (Paris: Gredos, 2023) 349.

⁸ Sobre el tema de la divinidad y la naturaleza como equivalentes se esbozara con mayor profundidad en el siguiente apartado, partiendo del texto de las cuestiones naturales.

⁹ Grimal, *Séneca*, 350.

¹⁰ Moreno, *Séneca: una ética basada en la conciencia*, 100.

¹¹ Moreno, *Séneca: una ética basada en la conciencia*, 105.

entonces ¿a qué se debe que el tiempo no deje de ser un inconveniente? Me he permitido dividirlo en dos motivos que se exponen a continuación:

Como primer elemento para partir hacia las entrañas del problema del tiempo, podría hablarse de la incapacidad para estar consigo mismo. Idealmente ningún otro debería ser administrador de tiempo propio, sin embargo, pareciera que la compañía más abrumadora es la de sí mismo, y sin percatarse, eventualmente otros se convierten en dueños y gestores del tiempo personal. Es pues, el peso de la responsabilidad del autogobierno la primera causa del malestar, debido a que es un deber que exige la madurez para frenar los impulsos y volver a adueñarse del tiempo que se escapa a cada instante, en aras de evitar futuros lamentos.

En otras palabras, al vulgo parece gustarle las respuestas fáciles y las salidas alternas, viviendo de forma automática en la medida de lo posible, sin advertir que eventualmente el cuerpo se irá desgastando y que tarde o temprano cobrará factura del largo periodo de irreflexión, y qué vergonzosa es una vida que comienza a ser vivida a escasos pasos del óbito¹² como bien apunta Séneca en *Sobre la tranquilidad del espíritu*:

Uno va consigo mismo y, como un acompañante pesadísimo, se molesta a sí mismo. Así pues, debemos percatarnos de que el defecto por el que pasamos fatigas no es de lugares, sino nuestro: somos débiles para tolerarlo todo, no soportamos ni el trabajo, ni el placer, ni a nosotros mismos ni a ninguna cosa mucho tiempo.¹³

Es así que el primer elemento a remarcar es de carácter individual por tratarse de un deber particular, pero se convierte en asunto colectivo en el momento en que la vida se automatiza según los otros, renunciando al criterio personal. De este modo, se presenta el segundo punto que mantiene al tiempo siendo un problema como consecuencia inmediata de su antecesor: los tipos de personas que pierden el tiempo y sus respectivas ambiciones que son la causa del sentimiento de fugacidad.

¹² Aquí se parafrasea una frase de Séneca presente en la epístola 13 del segundo libro de las Cartas a Lucilio. Séneca se lamenta de la inconsistencia de algunos hombres que tratan de comenzar a vivir en repetidas ocasiones o en un momento de la vida en que ya habrán consumido la mayor parte de sus vidas.

¹³ Séneca, *Sobre la tranquilidad del espíritu*, 2, § 15.

Séneca, castigando siempre el exceso en primer lugar, los divide en dos: por un lado, los que se ocupan del vino y la lascivia; y por el otro, los demás, que aún cautivados por la ilusión de gloria "...se extravían con cierta dignidad"¹⁴ (donde se encuentran los avaros, iracundos y los que ponen en práctica odios y guerras).

Respecto a los primeros, podría señalarse que su motivación para extraviarse en medio de los placeres del cuerpo, no es otro que la incapacidad, ya antes señalada, para estar consigo mismos. El retiro hacia el autoconocimiento exige, por su misma naturaleza, volcarse hacia la reflexión y aprender a convivir en silencio con el bullicio mental de múltiples pensamientos sobre sí mismo; pero poco o nada hay que reflexionar mientras el vientre se mantenga sobre estimulado y la embriaguez anule cualquier intento, aunque sea accidental, de hacer a la consciencia participe del tiempo presente. Para el filósofo romano, las pasiones son una fuente de extravío, pero esto no significa que los placeres sean por sí mismos malos, sino que el exceso o la fijación por éstos como única fuente de satisfacción es lo que los convierte en objetos de deseo vergonzoso. La embriaguez del cuerpo y la lascivia dan testimonio de que las mentes corrompidas e insatisfechas se estancan en una vivencia frugal y fugaz, pero no se han preparado para la inexorabilidad del paso del tiempo.

Un ejemplo contemporáneo y notable de este primer tipo de derrochadores de tiempo yace entre la juventud, muchos de los que, motivados por el *marketing* de que la lozanía y la estupidez son fieles compañeras, no se demoran en poner en práctica esta estrecha relación. Un magno error de la juventud es pensar que el tiempo no va a alcanzarlos o que la juventud les durará toda su vida; por ello la embriaguez del cuerpo a la que suelen disponerse con tanto entusiasmo sólo es un ordinario disfraz para seguir al vulgo en la búsqueda de aprobación o para ocultarse de las inquietudes del alma con las que los novicios no saben lidiar. Séneca hablaba del vino y la lascivia, pero para los fines de generar cercanía con el mundo en que vivimos, cabe utilizar el término adicción, y no necesariamente a sustancias.

¹⁴ Séneca, *Sobre la brevedad de la vida*, 6, § 7.

Por su parte, los segundos, dice Séneca que aún pueden cargar una ilusoria dignidad motivada por la esperanza de una recompensa en potencia, no notan que mientras se ocupan de glorias fantasmales la vida se les escapa sin ofrecer recompensa alguna por el tiempo desperdiciado, y contrario a todo buen pronóstico, no son capaces de atisbar que lo único que efectivamente les pertenece y que podría brindarles tranquilidad ya lo llevan consigo y lo ignoran a diario.

Como ejemplo de estos últimos, con los que de alguna manera estamos familiarizados, suelen ser los políticos y empresarios, que en muchas ocasiones pertenecen tanto a la primera clasificación como a la segunda en la que me he atrevido a mencionarlos, sin embargo, conservan su puesto en este último por la peculiaridad de que acumulan riquezas y títulos indiscriminadamente y a costa de cualquier medio disponible.¹⁵

Como se pudo observar, este segundo punto es una implicación casi inmediata del primero, por tratarse ya no de asuntos intrínsecos que le confieren en la privacidad de su subjetividad, sino que se ven afectados por el entorno, por la corrupción de las prioridades intelectuales en manos de las promesas de los deseos materiales e inmateriales (como las posesiones o la ovación pública). No obstante, Séneca nos enseña que estos motivos son altamente vergonzosos cuando se contempla al tiempo desde cerca, en su estructura más básica en la que puede ser comprendida.

En este sentido, recordamos que Séneca, en su texto *Sobre la brevedad de la vida* señala que las etapas de la vida son tres: la que ha sido, de carácter seguro por ya haber ocurrido y no ser susceptible a transformaciones; la que es, presumiblemente breve y en constante cambio; y la que va a ser, con la propiedad de ser irremediabilmente incierta. Por supuesto podemos señalar que este modo de dividir la vida es un ejercicio de economía mental que nos permite poner en perspectiva el transcurso del tiempo, o al menos el del tiempo que nos confiere

¹⁵ Aquí mismo se puede incluir a los hombres que buscan el mal, como ejemplo, a los que promueven o generan las guerras, que motivados por objetivos particulares (muchas veces disfrazados de beneficios universales), arrastran consigo miles de vidas que no valen menos que las suyas.

porque nos involucra y afecta directamente, que no es la infinitud del mismo, sino el momento en que nos compete, el de la vida personal. No obstante, lo que hace que estos tres estadios importen es que se trata de sucesos que son producto de la acción, es decir, el cómo, el qué y para qué se hizo, hace y hará.

Esta forma de concebir el tiempo nos es familiar porque el lenguaje que utilizamos no puede prescindir de señalar los eventos pasados, prever los futuros y comunicarse en la inmediatez del presente. Sin embargo, la funcionalidad de esta división no es sólo lingüística, sino que permite transitar por los eventos de nuestra propia historia de vida: en el pasado, comarca indubitable de la memoria, se guardan los recuerdos amables y amargos, de las acciones que ahora apadrinan a su sucesor; el presente, efímero, casi imperceptible, pero siempre líder en turno, es el de mayor importancia por la capacidad de accionar sobre él; y el futuro, problemático, intimidante y el más misterioso de los tres, se presenta como un “llegar a ser”, que sustancialmente nunca se ejecuta en acto, es una potencia cuya única garantía es que va a ser.

En otras palabras, el presente es la única etapa sobre la que tenemos certeza, sin embargo, eso no implica que las otras dos posean una configuración inferior y dispuesta a ser omitida, por el contrario, según nos menciona Séneca, sólo para una mente tranquila que no se preocupa de los eventos consumados porque estos sólo forman parte de las memorias, ni de los eventos futuros porque estos no poseen ninguna certeza, es posible “desplazarse por todas las etapas de su vida: los espíritus de los atareados, como si estuvieran debajo de un yugo, no pueden girarse y mirar atrás”,¹⁶ ni al futuro, yo añadiría. Nos damos cuenta de que, en muchas ocasiones esos estériles esfuerzos por planear el lejano porvenir terminan por agotar la vida misma, pues ésta no va a esperar.

A Séneca, lo que realmente interesa es ocuparse del tiempo presente, tanto por su fugacidad y la necesidad de actuar pronto como por tratarse del único momento sobre el que nuestras acciones tienen una consecuencia inmediata.

¹⁶ Séneca, *Sobre la brevedad de la vida*, 10, § 5.

En el tratado de Séneca *Sobre la brevedad de la vida*, la concepción del tiempo se hace presente de forma un tanto descriptiva, como se ha puntualizado en las páginas anteriores: señalando que la duración de la vida es de carácter justo puesto que es dado por la naturaleza; haciendo uso de ejemplos sobre cómo se derrocha el tiempo; y, señalando la división de este y sus características. Sin embargo, uno de los momentos de la obra de Séneca que permite reflexionar sobre la aplicabilidad que tiene hacerse consciente de los puntos anteriores, se encuentra en la primera carta a Lucilio, donde el remitente escribe a su destinatario “reivindica para ti la posesión de ti mismo, y el tiempo que hasta ahora se te arrebatava, se te sustraía o se te escapaba, recupéralo y consévalo”.¹⁷ Séneca recomienda a Lucilio, pero a través de él a todos los que lo hemos leído, que se aprese el tiempo que se fugaba a causa de obrar en contra de cómo se debería, sería necedad y negligencia contra sí mismo el dejar que el único bien que la naturaleza ha permitido poseer a los hombres se desprecie y desperdicie.

¹⁷ Séneca, Ep. 1, § 1.

I.2. Sobre la providencia y la importancia de fortalecerse contra la fortuna¹⁸

En el apartado previo se destacó la idea de que la reflexión en torno a la vida humana debe partir de un componente esencial, el tiempo, y que todo proceso vital se adscribe a los límites impuestos por la temporalidad.

Ya se han esbozado, desde la perspectiva de Séneca, las implicaciones negativas de no aprovechar el tiempo, y se han señalado algunas conductas reprobables en las que caen algunos seres humanos; no obstante, aunque estas ideas son dignas de retomarse posteriormente, ahora, teniendo presente la idea de la temporalidad humana como primer pilar para la comprensión de las meditaciones de Séneca sobre la vida y, en consecuencia, de la muerte, conviene continuar trayendo a la discusión la idea del destino, providencia y fortuna en el discurso del filósofo romano.

En primer lugar, es importante tener como referencia el planteamiento del que se parte en el apartado anterior, a saber: la vida humana por su duración es, aunque suficiente, restringida en comparación con la magnanimidad de lo que en incontables ocasiones hemos llamado eternidad. En otras palabras, que la estancia del ser humano como individuo particular es una insignificancia que se pierde como un grano de arena en medio de las dunas de un desierto, que representan la historia que ha precedido y que ha de continuar.

Sin embargo, aunque es una reflexión que por sí misma inclina la balanza moral hacia el desánimo y la resignación, es conveniente atisbar con cautela qué

¹⁸ En cuanto al tema de la fortuna, conviene puntualizar a qué se referirá en lo sucesivo a este término, pues las definiciones de Séneca pueden resultar ambiguas. Sin embargo, en este caso, se está siguiendo la interpretación dada por Tirso Alesanco en su ensayo "Libertad, providencia y fortuna, en Séneca", donde expone que mientras la providencia o el fatum "es el curso racional pero necesario, de las causas concatenadas en un ciclo gigantesco y universal en el que la causa primera, el principio y el fin"; la fortuna "es el fatum en cuanto choca con cada hombre particular y concreto que está situado en un tiempo y en un ambiente determinado; es el fatum particular de cada hombre" Alesanco, Tirso. "Libertad, Providencia y Fortuna, en Séneca" *Augustinus*, (1965): 434

se puede extraer de ella en aras de no caer en una suerte de “dejarse llevar” o un sinsentido por la vida.

En el texto de las *Cuestiones Naturales*, Séneca hace de la física una reflexión moral; pues, aunque muchas de sus afirmaciones hoy las consideraríamos erróneas en contraste con la ciencia moderna, otras sirven de referencia para comprender su visión del mundo y del quehacer del ser humano.

En el libro segundo de las *Cuestiones Naturales*, el filósofo romano indaga “lo que ocurre entre el cielo y la tierra”¹⁹, poniendo especial atención en el fenómeno de los rayos y truenos; siendo así que aquí despliega sus reflexiones en torno al carácter predictor de los rayos según la ciencia augural etrusca que predominó “hasta convertirse en parte central de la religión romana”²⁰ en contraste con su noción de destino.

El rayo cobra una particular importancia porque, según Lía Galán “patentiza lo divino con mayor evidencia y profundidad de modo que se convierte en el objeto de estudio de los sacerdotes etruscos”.²¹ Según la descripción que da Séneca, al rayo se le atribuía cierta “virtud soberana” por encima de cualquier otro presagio ya antes anunciado; o, bien que el rayo tiene la facultad de erradicar o minimizar los efectos anticipados por cualquier otro presagio advertido por el arúspice. No obstante, Séneca debate con esta idea porque no acepta que el rayo dicte el destino o lo altere, pues para el filósofo el destino es uno e inalterable “porque el rayo forma parte del destino”²² atribuyéndole a este último, un poder superior.

Es importante, que se comprenda lo que Séneca entiende por destino y cuál es el papel de este dentro de su sistema filosófico, por lo tanto, hay que acotar que Séneca entiende por destino que es “la necesidad constante de las cosas y de los hechos, que ningún poder sería bastante a destruir”.²³ Ahora bien, de esta

¹⁹ Séneca, *Cuestiones naturales*, Libro II, I.

²⁰ Lía Galán, “Los presagios del rayo: aspectos de la ciencia augural en Séneca”, en V Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales (La Plata: UNLP-FAHCE, 2011) 4

²¹ Lía Galán, “Los presagios del rayo: aspectos de la ciencia augural en Séneca”, en V Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales (La Plata: UNLP-FAHCE, 2011) 7

²² Séneca, *Cuestiones naturales*, Libro II, XXXV.

²³ Séneca, *Cuestiones naturales*, Libro II, XXXVI

conceptualización hay que proceder con cautela, por lo que habría que diseccionar dicha definición partiendo del primer elemento del que se sirve, la oración “necesidad constante”.

Por un lado, sobre la “necesidad” podemos decir que es un concepto que se ha hecho presente a lo largo de la historia de la filosofía, y que, dada su forma de entenderse, remite a la idea aristotélica del concepto, según Ferrater Mora una de las formas en que Aristóteles concibe la necesidad es como: “es necesario lo que no puede ser de otro modo y lo que, por consiguiente, existe solamente de un modo”.²⁴ Retomo esta definición porque interpreta a la necesidad como principio de identidad, es decir que se trata de un elemento que se da de un solo modo y es idéntico a sí mismo, es decir, el destino o *fatum*, está previsto a acontecer del modo en que lo hace porque ya es algo dado. Pero, no está dado de una vez por todas, sino que implica un estado de movimiento, es aquí donde cobra sentido el uso de la palabra “constante”, pues indica que es un “siendo”, un algo que debe ser de tal modo pero que está aconteciendo a cada momento, en continuo curso.

Hay que recordar que esta noción de destino, desde la perspectiva senequiana, lo entiende como un devenir racional y ordenado que acontece por ley divina y no por casualidad. Es por ello que, en su texto de las *Cuestiones Naturales*, no escatima en sinónimos para llamar al destino en identidad con su naturaleza divina, en este sentido, parte de la figura de Júpiter diciendo que es

...señor y artífice de esta obra, y al que todos los nombres convienen. ¿Quieres llamarle Destino? No te equivocas, de él dependen todos los acontecimientos; en él están las causas de las causas. ¿Quieres llamarle Providencia? Bien le llamas: su providencia vela por las necesidades del mundo, para que nada altere su marcha, y realice su ordenado fin. ¿Prefieres llamarle Naturaleza? Noerrarás: de él ha nacido todo; de su aliento vivimos. ¿Quieres llamarle Mundo? No te engañas: él es todo lo que ves, está todo entero en cada una de sus partes y se sostiene por su propio poder.²⁵

Es decir que la entidad y cualidad de todas estas representaciones es idéntica porque es el estado más elevado del que dependen todas las cosas que

²⁴ José Ferrater, *Diccionario de filosofía, tomo I* (Buenos Aires: Sudamericana, 1964), 260.

²⁵ Séneca, *Cuestiones naturales*, Libro II, XLV

conocemos y las que no, pero que forman parte de un edicto sobrehumano; como lo menciona Tirso Alesanco: “Dios es el espíritu que anima al universo; pero, al mismo tiempo, este espíritu es el universo mismo en movimiento”.²⁶

Una vez dicho esto, valdría la pena retomar la segunda parte de la primera definición de destino dada, cuando menciona la imposibilidad de que algo pudiera destruir ese curso necesario y constante, puesto que, así como mencionaba que el rayo pese a la cualidad augural que se le había atribuido era, tal cual, parte del destino; de la misma manera podríamos decir que pese a la insistencia humana entre rezos y sacrificios, el destino ya está dictado, es inmutable y opera como una cadena de acontecimientos, o, en palabras de Séneca: “Todo acontecimiento es vaticinio de otro acontecimiento, y solamente las cosas fortuitas que ocurren fuera de toda regla no dejan lugar a la adivinación”.²⁷ Así pues, aunque la adivinación manifieste un acontecimiento, este no va resultar de otro modo.

Ahora bien, ante estas afirmaciones se podría concluir sin más que nada ha quedado dispuesto para la libertad del hombre si todo lo que es y todo lo que está en potencia ya estaban orquestados para ser de ese modo por necesidad; sin embargo, por la naturaleza de la filosofía de nuestro pensador resultaría absurdo contentarse con una vaga conclusión que suprime el papel del ser humano como artífice de su propia vida.

El destino, naturaleza, Dios o la providencia existe fundamentalmente como causa ordenadora del conjunto, y no se puede negar que “intervención divina hay sin duda en nuestros destinos, pero no es Dios quien dirige las alas de las aves y quien dispone las entrañas de los animales bajo el cuchillo del sacerdote”²⁸ o, dicho de otro modo, se vuelve ocioso pensar que éste se ocupa de cada pequeño detalle de cada vida que es, fue y será.

²⁶ Tirso Alesanco, “Libertad, Providencia y Fortuna en Séneca”, *Augustinus* 10, núm. 39/40 (1965): 441, <https://doi.org/10.5840/augustinus19651039/4027>

²⁷ Séneca, *Cuestiones naturales*, Libro II, XXXII

²⁸ Séneca, *Cuestiones naturales*, Libro II, XXXII

Es así que, con base en lo que se ha mencionado en los párrafos anteriores, se puede convenir que en la vida de cada ser humano hay dos elementos de los que dispone dentro de los márgenes de la temporalidad de la vida: por un lado, están los eventos que son dados por la fortuna y escapan de la voluntad, y por otro, aquel donde el libre arbitrio toma protagonismo.

Continuando con las disertaciones precedentes, es importante comentar en primer lugar aquel que escapa de la voluntad humana, a saber, la fortuna. “Vivir no es cosa deliciosa”²⁹ dice Séneca en la epístola 107 a Lucilio, haciendo referencia a la innumerable cantidad de infortunios que una vida promedio debe atravesar, y continua varias líneas más adelante:

todo cuanto digas ha acontecido a muchos y, en lo sucesivo, les acontecerá. Numerosos y diversos son los dardos que se lanzan contra nosotros: unos quedan clavados en nosotros, otros vibran y nos alcanzan directamente, otros destinados para los demás llegan a rozarnos.

No debemos sorprendernos de ninguna de las pruebas a las que nos somete nuestra naturaleza de las cuales nadie debe lamentarse porque son iguales para todos. Así lo mantengo, son iguales; porque aquella desgracia que uno ha evitado, hubiera podido sufrirla. Ahora bien, la ley no es la que todos han usado, sino la promulgada para todos, es justa. Prescribamos, pues, a nuestro espíritu la ecuanimidad y sin quejas paguemos los tributos de nuestra condición mortal.³⁰

Como podemos observar, Séneca establece dos condiciones de igualdad entre todos los seres humanos, en primer lugar, siguiendo la idea de que las pruebas a las que somete la naturaleza, es decir los eventos de la fortuna, caen sobre todos los seres humanos directa o indirectamente; y, en segundo lugar, la mortalidad como condición, que, si bien toma distancia del ser perfecto de la divinidad eterna, nos recuerda que la ley divina no es azarosa y nos ha dotado de razón, tiempo limitado y eventos en apariencia desafortunados para fortalecer el espíritu.

Así pues, aunque la fortuna pueda parecer amarga ante los ojos del espectador vulgar, cierto es que las eventualidades del devenir no son, desde una

²⁹ Séneca, Ep.107, 1, § 2.

³⁰ Séneca, Ep.107, 1, § 6.

perspectiva maniquea, buenos o malos: “Pues se equivocan, Lucilio, los que opinan que la fortuna nos procura algún bien o algún mal: ella nos brinda la materia de los bienes y de los males, y los principios de aquellas cosas que se convertirán en nosotros en bienes o en males”.³¹

Es decir, la subjetividad y el alma que individualiza la vivencia es la que, según la fortaleza de la misma, habrá de juzgar el bien o mal que le pueda representar; o sea que para el hombre con el alma turbada el devenir se presentará como una infame jugada del destino para perjudicarlo. Es por ello que el alma debe fortalecerse ante la fortuna, para que los eventos que le sobrevengan se conciban como acontecimientos librados de una carga afectiva negativa.

Ante la problemática de los afectos que se imprimen sobre la fortuna, se hace mención en la carta 13, donde Séneca recomienda con gran acierto examinar la gravedad de los asuntos que acongojan al alma ya que la severidad de tales depende del que los vive: “Lo que yo califique de leve, tú sostendrás que es gravísimo; sé que unos ríen en medio de los azotes, y que otros gimen por una bofetada. Luego examinaremos si estas cosas tienen peso por sí mismas o a causa de nuestra debilidad”.³²

El filósofo llama a esto “capacidad de resistencia” y sugiere hacer uso de una serie de preguntas en solitario para reconocer el origen de las afecciones, dicta de este modo:

pregúntate a ti mismo, que conoces perfectamente tus asuntos: ¿qué motivo hay para que éstos me compadezcan, qué motivo para que tiemblen, para que hasta teman que les contagie como si la desgracia pudiera propagarse?, ¿existe en mi caso autentico mal, o esta situación es más deshonrosa que mala? Pregúntate a ti mismo: ¿acaso no me angustio y entristezco sin motivo y forjo un mal donde no lo hay? ³³

No obstante, advirtiendo que el asunto de preguntarse a sí mismo supone la dificultad de distinguir si en efecto las causas de la tribulación son artificiales o

³¹ Séneca, Ep.98, 1, § 2.

³² Séneca, Ep.13, 1, § 5.

³³ Séneca Ep.13, 1, § 6.

reales, se apresura a señalar la “norma” que permite organizar con mayor eficacia los pensamientos evocados a partir de la entrevista previa, ésta es:

o nos atormenta el presente, o el futuro, o ambos a la vez. Sobre el presente el juicio resulta fácil: si tu cuerpo está expedito y sano y no siente aflicción alguna a causa de una ofensa, veremos lo que puede acontecer mañana: el día de hoy no presenta problema alguno.

Pero, con todo, se presentará «Examina primero si hay indicios seguros del mal venidero, porque a menudo nos angustian las suspicacias y nos engaña aquel mismo rumor que suele acabar con ejércitos enteros y, mucho más, con los individuos».³⁴

Es así que, para Séneca, es el ejercicio autocrítico responsable la herramienta que permitirá examinar correctamente la intensidad de los sucesos que dicte la fortuna.

Para Séneca, la capacidad de resistencia se presenta como una cualidad perfectible que se sofisticada en el ejercicio de la autorreflexión y el discernimiento de las nimiedades mentales; pero, sobre todo, implica la conciencia del tiempo presente.

Citando nuevamente el tratado de las *Cuestiones Naturales*: “el sabio no conoce lo mejor sino en el momento presente, y todo es presente para la divinidad”.³⁵ Puesto de otra forma, que los tiempos verbales según los que el hombre inscribe su realidad lingüística son meras convenciones para conservar la memoria histórica y para atisbar eventos futuros, pero no son realidades tangibles sobre las que haya una incidencia efectiva del ser humano.

La prioridad es fortalecer el ánimo para soportar con dignidad cualquier eventualidad, pues por mucho que se planee o anticipe un evento también es altamente probable que acontezca de otro modo; en consecuencia, es preferible aprender a juzgar con entereza las situaciones en la medida que se vayan presentando y dejar de lado la necedad de cuestionar con enfado “¿por qué a mí?”; Séneca dice: “Es una disposición excelente la de soportar lo que no puedas

³⁴ Séneca, Ep.13, 1, § 7-8.

³⁵ Séneca, *Cuestiones naturales*, Libro II, XXXVI

enmendar y acompañar sin quejas a Dios, por cuya acción todo se produce: es un mal soldado el que sigue con lamentos al general”.³⁶

Ahora bien, la presencia de la figura de lo divino o de Dios, hace notable la idea de que es una insensatez quejarse de los eventos de la fortuna, porque eso significaría que los seres humanos son “interpretes desagradecidos de los dones divinos”.³⁷ Es decir, que no se puede juzgar lo que ha sido dispuesto por la naturaleza porque atiende a la razón divina, de la que, si bien los hombres participan, no hay motivo para juzgarla como errada. Empero, Séneca es consciente de que esta idea de la Providencia desata el importante debate de ¿por qué pese a la existencia de la Providencia, a los hombres de bien les suceden, en ocasiones, terribles perjuicios?

En el diálogo *Sobre la Providencia*, que tiene como destinatario a Lucilio, Séneca aborda esta cuestión que acongoja a su amigo y le menciona que ni siquiera los fenómenos que parecen confusos o imprecisos son orquestados sin razón, sino que obedecen a alguna causa, aunque ésta no sea clara para la razón humana³⁸; y así como los fenómenos de la naturaleza tienen una razón, las cosas que suceden al hombre son parte de este orden. Como se mencionaba al inicio, la naturaleza, el destino, Dios, es fuente de orden; la naturaleza no señala a un hombre en particular porque quiera verlo padecer, al contrario:

la naturaleza no tolera que nunca lo bueno perjudique a lo bueno; entre los hombres buenos y los dioses hay amistad, pues la virtud lo facilita ¿Amistad digo? Más aún, confianza y semejanza, puesto que en la realidad el hombre bueno sólo por su duración es distinto al dios, discípulo como es suyo e imitador y legítima descendencia, a la que aquel progenitor espléndido, recaudador nada blando de virtudes, educa con gran rigor, tal como los padres severos.³⁹

En el caso de los hombres de bien, que es el modelo de inspiración para el comportamiento del hombre en general, éstos alcanzan a distinguir que lo que les

³⁶ Séneca, Ep.107,1, § 9.

³⁷ Séneca, Ep. 74, 1, § 11.

³⁸ Séneca, Ep. 74, 1, § 11.

³⁹ Séneca, *Sobre la providencia*, 1, § 5.

acontece, así parezca un mal para el vulgo, en realidad forma parte de las disposiciones de la naturaleza, de un plan divino.

La expectativa que plantea el filósofo es que el fortalecimiento del alma forme hombres de bien que, como plantea en la *carta 74*, comprendan que el verdadero bien yace en la honestidad, en una vida recta y digna; o de lo contrario, cae en el error de sus congéneres que viven en la inmediatez de los placeres mundanos: “en verdad el que considera bienes otras cosas cae en el poder de la fortuna, se somete a la voluntad ajena; quien reduce todo bien a lo honesto, halla la felicidad dentro de sí”.⁴⁰

Luego, el destino llega sobre todos los seres humanos así lo adviertan o lo ignoren; pero mientras unos se enfurecen con la providencia y se preguntan ¿por qué es que la vida los ha tratado mal y qué han hecho para merecer semejante destino?, los hombres de bien que han entrenado su ánimo, aceptan con dignidad el devenir, de manera que cuando la fatalidad asecha, esto es apenas una prueba para fortalecer el alma.

⁴⁰ Séneca, Ep. 74, 1 § 1.

I.3. La naturaleza humana para la contemplación y la acción

Los apartados anteriores han destacado dos ideas fundamentales para la comprensión de la perspectiva de Séneca en torno a la vida y la condición de mortalidad, a saber: por un lado, la idea del tiempo y que todo proceso vital se adscribe a los límites impuestos por la temporalidad; mientras que, por el otro, la necesidad de fortalecerse ante los eventos de la contingencia y el reconocimiento de la providencia y el destino.

Sin embargo, ahora conviene continuar con la discusión sobre cuál es el para qué del ser humano en el mundo como parte de un todo más complejo. Es decir, cuál es el sentido del hombre en el marco del cosmos y la naturaleza.

En el caso de la existencia del ser del hombre en particular, hay un componente que lo diferencia en su experiencia del tránsito por la vida en comparación con el resto de seres vivos. Para éstos últimos, el cumplimiento de su ciclo vital es un impulso natural sin más, regido inexorablemente por la necesidad natural, mientras que, para el ser humano, la capacidad de preguntarse “por qué” se hace presente como elemento diferenciador, en aras de comprender los dictámenes de la misma naturaleza.

Esta capacidad eminentemente es la capacidad racional, misma que ha ocupado un lugar protagonista como fundamento de la filosofía y que, para Séneca, es una cualidad que coloca al hombre en una posición especial en el marco de la naturaleza acercándolo a la divinidad.

En la *Epístola 124* Séneca busca indagar, a través del debate con los epicúreos, cuál es la facultad que percibe el bien. A diferencia de sus opositores en esta discusión, Séneca desestima la idea de que el bien se encuentra en los sentidos y, en su lugar, abraza la noción de que el bien proviene de la inteligencia, ya que ésta comparte su naturaleza con lo divino:

Existen cuatro naturalezas: la del árbol, la del animal, la del hombre y la de Dios: estas dos últimas, que son racionales, tienen la misma naturaleza, más son diferentes en que una es inmortal y la otra mortal. Así pues, el bien de uno, a saber,

el de Dios, lo hace perfecto en su naturaleza, el del otro, o sea, el del hombre, su esfuerzo.⁴¹

Para los fines de este apartado será conveniente dejar de lado la idea del bien del que parte la discusión de la epístola, para remitirse a la convergencia de las naturalezas humana y divina a través de la razón; pues en más de una ocasión, Séneca hace mención de que cierto rasgo divino yace en el hombre, como en la *Epístola 41* donde menciona: “No es cuestión de elevar las manos al cielo, ni de suplicar al guardián del santuario para que nos permita acercarnos hasta el oído de la imagen con el pretexto de ser escuchados más favorablemente. Dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti”.⁴²

Este razonamiento del filósofo romano no es nuevo para la filosofía; sin embargo, su manera de abordarlo en los dos ejemplos mencionados con anterioridad permite aportar un sentido diferente a la idea de lo divino.

A partir de ambas citas se puede extraer una noción panteísta de lo divino en el pensamiento del filósofo romano, Dios no está en el cielo ni se accede a su grandeza a partir de la suplica y el rezo como si fuera una entidad separada y ajena al hombre; sino que yace en los confines de la individualidad, tomando lugar no en un ser humano en particular, sino en todos y cada uno de ellos desde el momento en que participan de la razón humana.

El hombre, no está separado del ser racional, porque es este el elemento que le otorga su lugar dentro del género humano y divino a la vez. Sin embargo, como se menciona en la cita de la *Epístola 124* y siguiendo las palabras de Jaime Moreno “la razón humana y la divina comparten la misma naturaleza, pero se diferencian en que la primera es perfectible – es decir, se puede mejorar- y la segunda es perfecta”.⁴³

Si bien pensar que los seres humanos tienen alguna proximidad con los dioses arroja preguntas como ¿por qué su tiempo es limitado?, ¿qué deberían hacer

⁴¹ Séneca, Ep.124, 1, § 14.

⁴² Séneca, Ep. 41, 1, § 1.

⁴³ Moreno, *Séneca: una ética basada en la conciencia*, 69.

con ese tiempo?, ¿por qué fueron creados de esta manera por la naturaleza?, la respuesta a todas ellas se obtiene de la noción de imperfección de la razón humana. El hombre no es inmortal, ni posee razón perfecta; sin embargo, el valor de su finitud yace en el esfuerzo que emprende al imitar a los dioses en el lapso que tiene para andar por la vida; y ese esfuerzo sólo puede producir un resultado favorable en la medida que el hombre asuma la responsabilidad de encargarse de sí mismo.

Ahora bien, a dónde se dirige ese empeño, ¿cuál es, pues, para aquello que fue creado el hombre? Tratemos de esclarecerlo. En los apartados anteriores ya se han desglosado elementos para la comprensión del reconocimiento de la finitud, lo son la temporalidad y la naturaleza como elemento divino; y, recientemente se ha mencionado a la razón como elemento mínimo para ubicar al hombre en una cercana posición a la naturaleza. Ahora, es importante indagar más a profundidad en cuanto a qué es lo que el hombre puede y debe hacer con su vida.

Para Séneca en su texto *Sobre el ocio*, el ser humano fue creado por la naturaleza para dos cosas: “solemos decir que el bien supremo consiste en vivir conforme a la naturaleza: a nosotros la naturaleza nos engendró para lo uno y lo otro, para la observación de las cosas y para la acción”,⁴⁴ pero ¿a qué se está refiriendo?

El texto lleva por nombre *Sobre el ocio* precisamente porque es una defensa del uso del tiempo para actividades que ante los ojos del vulgo se catalogarían de “inútiles”, pero que en el fondo son el sustento de las cosas “útiles”. El ocio al que hace referencia Séneca no es, por supuesto, el de los derrochadores de tiempo que se entregan al vino y la lascivia, o que se ocupan de vanaglorias ciegas que no tienen ningún objetivo sensato.

El ocio al que se refiere Séneca es uno que parte de la contemplación, producto del carácter curioso del que la naturaleza dotó a los seres humanos, partiendo por su constitución fisiológica apta para la observación: “nuestra agudeza

⁴⁴ Séneca, *Sobre el ocio*, 5, § 1.

visual se abre un camino para indagar y echar los cimientos de la verdad”.⁴⁵ No sorprende que Séneca, al igual que otros filósofos que le antecedieron, elogie la vista, porque ésta permite dimensionar el entorno en todas sus cualidades, desde la inmensidad de la bóveda celeste y lo pequeños que nos vemos en su inmensidad, hasta la contemplación de los escenarios más inmediatos y cercanos.

Una lectura que se le puede dar a la exaltación del sentido de la vista, es que los sentidos son una fuente importante para extraer la información que viene de la naturaleza y sobre la que debe meditar; sin embargo, aunque los sentidos sean un recurso primario para entender, asimilar e identificarse con el entorno, a parecer del filósofo estoico pueden ser también el motivo por el que el alma se desvíe de su cometido inicial si se sobreponen al dominio de la razón y se deja perturbar al alma siguiendo al vulgo. En consecuencia, los sentidos deben entenderse como una herramienta de apertura al mundo que sirve de escalón hacia la reflexión. Por ello, el carácter contemplativo que se nutre de las experiencias sensoriales debe pasar por el filtro de la razón humana para descubrir el mundo y preguntarse por él, trata de descubrir la virtud, pregunta por el alma y la inmortalidad, o se retrae en sí misma haciendo un arduo ejercicio de autoconocimiento.

Es indiscutible que el ejercicio de la contemplación se hace presente como una tarea indispensable, pero en especial, inevitable; ya que la misma disposición de los elementos corporales del ser humano invitan a que se lleve a cabo dicha tarea.

Ahora bien, el ejercicio contemplativo, podríamos decir que se da en dos direcciones: por un lado, al volver su atención hacia el entorno preguntándose por los fenómenos naturales: como los ciclos de la vida, el transcurrir del tiempo a través de las estaciones, los movimientos celestes. Y, por otro lado, está el momento de la contemplación interna, en la que el sujeto se cuestiona a sí mismo, sus móviles en la vida, su propósito como individuo y como parte de un todo, su existencia consigo y con los otros.

⁴⁵ Séneca, *Sobre el ocio*, 5 § 5.

No obstante, pese a que la abstracción del mundo a través de la reflexión contemplativa es una labor intrínseca de la naturaleza humana, también puede ser motivo de angustia y desamparo. Es decir que el situarse en medio de la inmensidad del cosmos y la complejidad de la consciencia vagamente conocida, podría provocar un peculiar sentimiento de agobio por colocar al hombre como un ente diminuto frente a la magnificencia de la existencia tan basta e inasequible para el hombre por su insoslayable mortalidad, que en palabras de Séneca se expresa bajo los siguientes términos: “el hombre es demasiado mortal para el conocimiento de lo inmortal”.⁴⁶

No obstante, este posible malestar que puede ser consecuencia del acto contemplativo es la antesala de la acción, a lo que Martín Sánchez llama sabiduría en la filosofía senequista:

como forma de vida implica reflexión sosegada sobre la verdad de las cosas y compromiso en la realización de las mismas. El sapiens ni es un excéntrico evadido en la meditación ni un intelectual al servicio del poder. En el ideal de la vida que practica se concilian y coexisten armonizados por la razón del *bios theoretikos* de los antiguos y el compromiso social del ciudadano romano. Para el sabio, tanto el ocio de que disfruta como el activismo que ejerce están al servicio de la razón y de la armonía que ésta crea. La acción y la contemplación se complementan y exigen mutuamente.⁴⁷

El ocio, la contemplación, es la fase preliminar donde se recaba información obtenida a través de los sentidos, donde se pregunta por el por qué y el para qué, luego la razón entra al juego para brindar una visión más completa y crítica del mundo; pero el ejercicio completo no puede estancarse en meras especulaciones y teorías, sino que debe ser depositado en el mundo real dado que sólo así, todo lo aprendido rendirá frutos.

El deber que dicta la naturaleza al hombre es el de aprender en su ejercicio de contemplación y posteriormente poner en practica todo lo aprendido, o de lo contrario, el ocio que calificamos de positivo se convierte en un bien incompleto.

⁴⁶ Séneca, *Sobre el ocio*, 5, § 8

⁴⁷ Fátima Martín Sánchez, María A. “El sabio, como proyecto de vida, según Séneca”. Taula: Quaderns de pensament 3 (Palma: Universitat de les Illes Balears, 1985) 77.

Dice Séneca “¿Con qué actitud accede el sabio al ocio? Con la de saber que también entonces va a hacer cosas por las que puede ser útil a la posteridad”.⁴⁸

Si bien hay ocasiones en las que Séneca, al señalar la importancia del retiro del vulgo, parece enviar el mensaje de que un ejercicio filosófico en la soledad es preferible, el sentido del deber no escapa de las entrañas del romano. Nuestro pensador dice en otra parte de su obra, “porque lo que se exige del hombre es que sirva a los hombres, si puede ser, a muchos, si no, a unos pocos, si no a los más cercanos, si no, a sí mismo”.⁴⁹

El filósofo, no deposita una responsabilidad inapelable, de participación o no participación en las cuestiones políticas, como sí lo haría el estoicismo y el hedonismo; sino que demuestra su independencia filosófica de ambas escuelas (pese a su filiación con el estoicismo) haciéndolas conversar y especificando que, la acción que ejerza el sabio, o el que haya emprendido el camino de la sabiduría, puede estar presente desde la cercanía, como actor en primera línea, o desde el retiro, perfeccionándose a sí mismo si eso dictan sus circunstancias; o bien orientando a otros, como hicieron Cleantes, Crisipo y Zenón, que sin involucrarse en asuntos públicos, vivieron tal como había que vivir.

En suma, la naturaleza reclama a los seres humanos para que concentren su aprendizaje en la acción, ocuparse de sus vidas es la tarea por excelencia hacia la que deben dirigirse.

⁴⁸ Séneca, *Sobre el ocio*, 6, § 4.

⁴⁹ Séneca, *Sobre el ocio*, 3, § 5.

CAPÍTULO II. VIDA VIRTUOSA Y VIDA IMPROPIA

II.1. El papel del autoconocimiento y el otro

En lo desarrollado hasta aquí en nuestra exposición se ha hecho mención de la importancia de realizar un diálogo consigo mismo en la búsqueda del esclarecimiento del supuesto mal que la fortuna puede representar; dicha idea se desarrolló teniendo a la conversación interna como un parámetro para medir la severidad de la contingencia. Sin embargo, ahora es conveniente desarrollar con mayor amplitud el tema del diálogo interno y transportarlo hacia el plano del autoconocimiento.

A lo largo de las epístolas y de los diálogos del filósofo romano hay una serie de conceptos e ideas que reiteran la línea de pensamiento de Séneca; una de ellas rememora al tan invocado en la historia de la filosofía “conócete a ti mismo”.

Desde la perspectiva de Séneca, la idea que se forma en torno al autoconocimiento parecer partir de su propia experiencia como actor de la vida política romana⁵⁰, es decir, que constantemente está presente la figura del sujeto o ciudadano como parte de un todo social. Sin embargo, el hecho de que el individuo esté inmerso en una multitud más compleja, puede suponer un riesgo: que el sujeto se fusione con el vulgo y se contente con los placeres de los que gozan, o parecen gozar, por encima de construir su individualidad en la intimidad de un soliloquio.

Séneca advierte a Lucilio “¿Preguntas qué es, a mi juicio, lo que debes ante todo evitar? La multitud. No puedes convivir todavía con ella sin peligro... El contacto con la multitud nos es hostil: cualquiera nos encarece algún vicio, o nos lo sugiere, o nos lo contagia sin que nos demos cuenta”.⁵¹

No obstante, aunque la pretensión del filósofo es advertir las contrariedades de fusionarse con el vulgo y en ocasiones hace apología al retiro como un bien para

⁵⁰ Séneca, al ser proveniente de la estirpe Annea, es decir una familia influyente del orden ecuestre cordobés, siguió el camino de su familia al dedicarse al oficio de cuestor del imperio. De ahí que su vida y obra estén influenciados por los conocimientos que adquirió como figura activa de la vida política de su tiempo, y que la idea del “vulgo” sea recurrente.

⁵¹ Séneca, Ep. 7, 1, § 1-2.

el sabio⁵², esto no significa que alabe la actitud del ermitaño ni la primigenia contracultura de los cínicos⁵³; por el contrario, para Séneca es importante “que en nuestro interior todo sea distinto, pero que el porte externo se adecue con la gente... sigamos una vida mejor que la del vulgo, no la contraria”.⁵⁴

Esta contraposición de la vida interior y la vida pública puede parecer contradictoria si se considera que Séneca sugiere asiduamente el retiro del vulgo, no obstante, esta premisa no censura la necesidad de vivir entre los otros y convivir con estos. Más bien, sostiene que es preferible pasar desapercibido para la vida social sin llegar a ningún extremo, ni el desprecio exacerbado de las convenciones sociales, ni la búsqueda de la admiración y ovación de la multitud.

Para nuestro pensador, la conducta más loable yace en poder llevar una vida equilibrada, pero que priorice el estadio de ecuanimidad interno; los vítores del vulgo sólo dan muestra de la incapacidad de bastarse consigo mismo.

Para hacer referencia a un ejemplo cercano que aqueja a la sociedad actual podemos traer a la conversación el tema de las redes sociales, que desde su nombre sugiere el establecimiento de vínculos entre varios miembros de la sociedad (en aras de entablar amistades o diálogo entre dos o más miembros); pero que en la práctica se ha convertido en un escenario de exposición masiva y aceptación a partir de *likes*⁵⁵.

En este punto deseamos hacer un breve paréntesis, tocante a lo inmediatamente dicho en el ámbito del contexto contemporáneo, pues a través de varios formatos (texto, imagen o video) y el uso de un algoritmo (que favorece por

⁵² Como en la carta 68, donde sugiere a Lucilio un retiro discreto para entablar un dialogo sincero en la comodidad, o incomodidad, de su intimidad: “en tu intimidad juzga mal acerca de ti. Te acostumbraras a decir la verdad y a escucharla. Pero ocúpate sobre todo de aquel aspecto en el cual te reconoces más débil”. Ep. 68, 1, § 6.

⁵³ En la epístola 5 si bien, no menciona a los cínicos explícitamente, sus palabras remontan a pensar en éstos por la forma de vida que llevaban. La cita dicta: “Bastante odioso resulta el propio nombre de filosofía, aunque la practiquemos con discreción: ¿qué no sucedería si comenzáramos a separarnos de las costumbres humanas?”

⁵⁴ Séneca, Ep. 5, 1, § 2.

⁵⁵ Cuando hablamos del “Like”, o por su traducción al español “Me gusta”, nos estamos refiriendo al botón de interacción presente en la mayoría de redes sociales contemporáneas que tiene la finalidad de que el usuario pueda relacionarse simbólicamente con otros usuarios de la plataforma, no obstante también se ha convertido un instrumento de valuación social que ha simplificado y democratizado la accesibilidad a la ovación externa.

la cantidad de aceptación y los gustos personales del usuario), las redes sociales han construido la atmósfera perfecta para que la individualidad del sujeto quede reducida cuantitativamente a cuántos *likes* obtuvo. Por supuesto que este fenómeno no es tan simple y con el paso del tiempo se ha complejizado hasta convertirse en un negocio para algunos, pero, para el usuario promedio que decide formar parte de la ciudadanía del internet, la interacción con el otro puede llegar a depender de este gesto de aprobación.

Es digno de señalarse que los principales usuarios de las redes sociales suelen ser jóvenes que atraviesan por la etapa de la adolescencia, que al estar en un período de vulnerabilidad son más susceptibles de verse afectados por el escrutinio del público o la necesidad de generar un sentimiento de pertenencia en esta dinámica virtual. No obstante, pese a que las juventudes se ven primordialmente afectadas por albergar una personalidad endeble, esta cuestión no es exclusiva de esta fase de la vida, pues parece que muchos en edad adulta aún encuentran consuelo del tumulto interno en el aplauso externo.

Ahora bien, regresando a nuestro autor romano, éste afirma: “Muchos te alaban: ¿acaso tienes motivo para lisonjearte de ti, si eres tal que muchos pueden entenderte? Que tus buenas cualidades busquen el aplauso interior”.⁵⁶ Séneca suele anticiparse a las dudas que sus lectores puedan presentar, advierte también la posibilidad de replicar que los asuntos de la vida pública pueden llegar a ser de tal demanda que terminen por consumir o acaparar la atención de la persona, de modo que éstos mismos no dejen espacio para que la persona se ocupe de sí misma. Ante esto, el filósofo romano encuentra que no hay pretexto que excuse al que no quiere hacerse cargo de sí mismo, dice de ellos: “se hacen los ocupados”, y apela a que, en cualquier lugar, uno tiene espacio para convivir consigo mismo: “dondequiera me hallo, allí soy dueño de mí”⁵⁷, incluso en compañía de sus amigos, no se aleja de sí mismo.

Antes bien, la compañía del amigo se alaba, pero a su vez, en la amistad se encuentra también un elemento que regresa hacia la vida interna: “No puede vivir

⁵⁶ Séneca, Ep. 7, 1, § 12.

⁵⁷ Séneca, Ep. 62, 1, §1.

felizmente aquel que sólo se contempla a sí mismo, que lo refiere todo a su provecho: has de vivir para el prójimo, si quieres vivir para ti”.⁵⁸

Para nuestro pensador, vivir para el prójimo es condición para vivir para uno mismo, da cuenta de que el elemento de la sociabilidad y comunión es inherente en el ser humano, pero no sólo como un efecto de la naturaleza para la supervivencia; sino como una necesidad ética, producto de la razón. No obstante, este elemento sobrepasa a la razón que conceptualiza, para verlo reflejado en una razón que actúa; priorizando el deber por encima del concepto: “lo que quiero que esos sutiles maestros me enseñen, antes que nada: mis deberes para con el amigo, para con el hombre, más que las diversas formas con que expresar el concepto de «amigo» y los muchos significados que puede tener el de «hombre»”.⁵⁹

La verdadera amistad es el reflejo de un deseo humano por compartir las turbulencias de la vida, ser acompañantes en la sabiduría y mutuas guías para el perfeccionamiento del alma. Sin embargo, esto no implica una codependencia con el amigo, porque el sabio aprecia a sus amistades, pero entiende que su responsabilidad más grande yace en estar en consonancia consigo mismo. Séneca lo confirma cuando dice a su amigo “Apresúrate por mí, pero antes por ti mismo; ve adelante y antes de nada cuida estar en consonancia contigo”.⁶⁰

Entonces, la convivencia con los otros puede verse desde dos perspectivas: por un lado, para ser parte del pueblo y sentirse aceptado, por el otro con los amigos para asistirse mutuamente; pero, en ninguno de los casos el sujeto puede ni debe olvidarse de su individualidad.

Intentar desvincularse de sí mismo es, cuando menos, una tarea física, pero espiritualmente resulta imposible, apelando a la obviedad de que cada uno de nosotros habita su cuerpo desde que nace hasta que perece. Y es que, por mucho que el cuerpo se extravíe en la embriaguez, durante la sobriedad el paradero del alma seguirá siendo igualmente insoportable para el abatido.

⁵⁸Séneca, Ep.48, 1, § 2.

⁵⁹ Séneca, Ep.48, 1, § 4.

⁶⁰ Séneca, Ep. 35,1, § 4.

Para Séneca el extraviado de alma es un enfermo, pero una vez que emprende el camino hacia una vida virtuosa es un enfermo que quiere curarse, que busca la salud. Él mismo, Séneca, se concibe como un enfermo que mediante sus cartas aconseja a su compañero de camilla, que, en igualdad de circunstancias por causa de un padecimiento o dolencia, aventaja a su compañero en el tiempo que lleva de tratamiento, pero no deja de ser también un enfermo.⁶¹

Por otro lado, sumando a la presente exposición, Séneca sostiene que la sanidad del alma no depende del lugar físico en el que se encuentre; pues, a su juicio, aunque buscaría el retiro si tuviera la posibilidad de elegirlo, no es lo mismo que un alma sana anhele otros espacios físicos con miras a su perfeccionamiento interno, a que un alma enferma se desplace constantemente buscando inútilmente apaciguar con antídotos externos lo que en realidad es una afección interna; en suma “debes cambiar de alma, no de clima”⁶² Para vivir honestamente no se necesita de un entorno diferente del que el ambiente interno haya sembrado. Hacia el final de la *Epístola 28*, el filósofo sugiere a su amigo “cuanto te sea posible, ponte a prueba, investiga sobre ti; cumple primero el oficio de acusador, luego el de juez, por último el de intercesor. Alguna vez procúrate un disgusto”.⁶³

El planteamiento invita a que se lleve a cabo una reflexión constante, donde la persona se lleve a sí misma ante el tribunal de la razón, para que se examine como la infractora que debe ser sentenciada por sus faltas y que, así como lo haría con el criminal que le despojó de sus bienes, se acuse sin benevolencia, exponiendo todas sus fechorías e infracciones. Luego de ese amargo momento de revelación vergonzosa, que juzgue la severidad de sus acciones y dicte sentencia, para finalmente abogar por sí misma y asumir la multa como un trabajo de reinserción por el recto camino de la naturaleza. La imagen de un tribunal imaginario que evoca Séneca no es el de una justicia punitiva, sino correctiva, pues el infractor tiene la posibilidad de reivindicar su camino si así lo desea.

⁶¹ El autor romano dice: “No soy tan cínico como para realizar curaciones estando enfermo, mas como si me hallase en la misma enfermería converso contigo sobre la dolencia común a ambos y expongo los remedios”. Ep. 27, 1, § 1.

⁶² Séneca, Ep. 28, 1, § 1.

⁶³ Séneca, Ep. 28, 1, § 10.

Agregando a lo anterior, por supuesto se trata de una tarea llevada a cabo en soledad, que por sí misma representa una ventaja importante, a saber, “la de confiar nada en nadie, no temer a un delator”⁶⁴ y en consecuencia que todos los asuntos tratados con uno mismo sean de carácter estrictamente privado y profundo para procurar la mayor sinceridad posible. Hacia el exterior la mentira es sencilla, no así en el pensamiento. No obstante, la soledad también requiere de una buena disposición de ánimo para hacer uso de ella en la búsqueda del cándido soliloquio; porque de lo contrario, para afligido y el temeroso, Así lo llama Séneca en la carta número 10 dice:

Solemos vigilar al afligido y temeroso para que no haga mal uso de la soledad. De los que carecen de juicio no hay ninguno que deba abandonarse a su suerte; porque entonces ellos conciben malos propósitos, entonces plantean situaciones futuras de peligro para los demás o para sí mismos, entonces ponen en orden de batalla sus perversos instintos, entonces su espíritu descubre cuanto ocultaba por miedo o por vergüenza, entonces les estimula a la audacia y provoca su desenfreno, excita su ira.⁶⁵

Es importante, entonces, que se cuide al alma de los acontecimientos que susciten temor o tristeza, y volver constantemente al ejercicio de la auto entrevista para evaluar los supuestos males que se presenten.⁶⁶

Finalmente, resulta intuitivo pensar que “es propio de un alma débil y enfermiza temer un esfuerzo desacostumbrado; por ello se la debe forzar para que empiece”.⁶⁷ El alma del enfermo o del transgresor no ha conocido la vía de la virtud pese a que sea esta la de la naturaleza, sino que ha vivido entre las contrariedades del vicio; pero se ha acostumbrado. Sin embargo, pese a la ignorancia de la vía de la naturaleza, para Séneca no hay *árbol torcido que no endereza su tronco*⁶⁸; antes bien “nada hay que no conquiste un trabajo persistente y un cuidado atento y diligente”.⁶⁹

⁶⁴ Séneca, Ep.10,1, § 2.

⁶⁵ Séneca, Ep.10,1, § 2

⁶⁶ De la que se hace mención en el segundo apartado del capítulo anterior.

⁶⁷ Séneca, Ep.50, 1, § 9.

⁶⁸ Alusivo a un popular refrán mexicano

⁶⁹ Séneca, Ep. 50, 1, § 6.

II.2. Cultivo de la virtud

Para dar continuidad a las ideas que se expusieron en el apartado previo, conviene traer a cuenta un concepto preeminente que se repite a lo largo de las disertaciones filosóficas de Séneca, a saber, el de la virtud.

Ya se ha señalado la importancia de interrogarse a uno mismo, muchas veces con cierta rigurosidad acusatoria, sin embargo, este ejercicio introspectivo acaece por una finalidad en concreto, el perfeccionamiento, es decir, alcanzar la virtud.

Y aunque este tema se desarrolla en muchas de las epístolas del filósofo, una de las cartas en las que se expone con mayor amplitud es la *carta 66*. En esta epístola se inicia por priorizar la virtud del alma por encima del estado en el que se encuentre el cuerpo, y arguye que la naturaleza “si pudiera de por sí producir almas desnudas, lo habría hecho”.⁷⁰

Es notable que al filósofo le interesan las almas en su estado más prístino, despojada de todo ornamento intercambiable, porque lo que sobreviene es, ante todo, el estado de fortaleza del alma; pero para llegar a esto, primero realiza una remembranza de la conversación que sostuvo con su condiscípulo Clarano⁷¹, con quien en su primer día de reencuentro plantearon que la división de bienes se da en tres categorías: en primer lugar está el gozo, la paz y la salvación de la patria; en segundo lugar está la paciencia y la ecuanimidad que se presentan en circunstancias dolorosas; y por último, la modestia y la serenidad como gestos de un varón cauto. Se pregunta, en consecuencia, cómo es posible que estas tres categorías puedan ubicarse como bienes iguales y para responder sugiere volver al bien primordial y a la naturaleza de éste:

El bien primordial es la virtud, que de poder ponerle rostro estaría representado por “un alma que contempla la verdad, versada en lo que debe rehuir y apetecer, otorgando a las cosas el valor de acuerdo no con la opinión corriente, sino con su

⁷⁰ Séneca, Ep. 66, 1, § 3

⁷¹ Lo usa de ejemplo para resaltar la idea de que las malformaciones creadas por la naturaleza en el cuerpo de éste, son una prueba de que el perfeccionamiento del alma se sobrepone al estado de la coraza que la cobija. El cuerpo es más necesario que indispensable.

naturaleza, en conexión con todo el universo y dirigiendo su mirada penetrante a todos los fenómenos de éste, atenta por igual a sus pensamientos y a sus obras, noble y enérgica, invencible por igual frente a la aspereza y a la dulzura, sin rendirse por una u otra alternativa de la fortuna, elevándose por encima de todos los sucesos favorables o adversos, bellísima, con perfecta armonía de gracia y de vigor, sana y sobria, imperturbable, intrépida, a la que ninguna violencia puede quebrantar, ni los acontecimientos fortuitos exaltar o abatir. Semejante alma personifica la virtud.⁷²

En términos generales se haya en esta descripción lo que la virtud representa como una descripción de sus cualidades más generales; el filósofo sabe que una descripción general puede ser útil para ejemplificar, pero está al tanto de que la virtud se presenta con múltiples aspectos según las circunstancias le demanden hacerse presente⁷³. Sin embargo, pese a que los parámetros de la virtud no estén estrictamente estandarizados, sí que atienden a un atributo en particular: “toda virtud se funda en la moderación”⁷⁴.

Esta presentación del concepto de moderación es de gran importancia, porque la virtud implica el control y la medida tanto de los deseos físicos como de las emociones, en suma, es el equilibrio en todas las áreas de la vida. En otras palabras, la virtud implica no dejarse llevar por los apetitos excesivos y librarse de los placeres materiales (y de las emociones turbias); pero sobre todo requiere de autodisciplina y autocontrol. En el fragmento anterior sobre el autoconocimiento se hizo mención de lo complicado que puede llegar a ser iniciar el sinuoso camino de la virtud para un alma enferma que se ha acostumbrado a vivir en el padecimiento; sin embargo, pese a lo dificultoso que esto pueda llegar a ser, no es tampoco tarea imposible porque se logra mediante esfuerzo y por la recta razón.

Si recordamos una de las ideas expuestas en el apartado anterior, Séneca dice que *“la razón no es otra cosa que una parte del espíritu divino en el cuerpo humano. Y si la razón es divina y no hay bien alguno sin la razón, todo bien es divino”*.⁷⁵ Entonces, la virtud al ser el supremo bien por el que aspira el alma humana

⁷² Séneca, Ep. 66, 1, § 6.

⁷³ Se parafrasea lo que textualmente Séneca dice “Este sería su rostro si fuera abarcable por una sola mirada y se manifestase toda de una sola vez. En realidad, presenta múltiples aspectos que se van manifestando conforme a la diversidad de la vida y sus conductas...”

⁷⁴ Séneca, Ep. 66, 1, § 9.

⁷⁵ Séneca, Ep. 66, 1, § 12.

y al que se llega a través de la recta razón, no es otra cosa que amoldar la conducta a los designios de la naturaleza⁷⁶, pues aunque se presenten circunstancias que parecen adversas, se trata en realidad de la fortuna como “instrumento de que se vale la Providencia para ejercitar y hacer fuertes a los predilectos, como el ejercicio físico es el medio del que se valen los padres para criar sanos y robustos a sus hijos”⁷⁷. En suma, no hay bien contrario a la naturaleza, por lo que la templanza al ser un bien es también conforme a la naturaleza⁷⁸.

Por supuesto, habrá de insistirse en que la tarea de perfeccionar al alma es un quehacer sinuoso y poco apto para los ansiosos, por lo que dicho empeño se espera que se convierta en un hábito: “pero esta verdad evidente debes robustecerla y enraizarla más profundamente con la meditación cotidiana... Hemos de perseverar e incrementar la firmeza con el estudio constante hasta que se convierta en rectitud del alma lo que es buena voluntad”.⁷⁹ Este último enunciado debe destacarse por la magnitud de lo que se está presentando en él, si bien se ha dicho que el fortalecimiento del alma es una tarea pesada y quizá hasta molesta, sin el papel de la voluntad cualquier intento es eventualmente malogrado.

Séneca se propone en insistir sin reparos en lo tortuoso del camino pero a su vez en lo gratificante de la meta, es honesto con la presentación tanto de una cosa como la otra; no obstante sabe que él sólo es el anunciador de lo que le espera al que elija este camino, en este caso en particular se lo dice a su amigo

⁷⁶ Se parafrasea la cita “»¿Qué es, pues, la razón?» La imitación de la naturaleza. »¿Cuál es el supremo bien del hombre?». Acomodar la conducta a los designios de la naturaleza.”

⁷⁷ Alesanco, “Libertad, Providencia y Fortuna en Séneca”, 443.

⁷⁸ Esta idea se adopta del fragmento de la carta que dice “”»Entonces, ¿es que existe algún bien contrario a la naturaleza?». En absoluto; pero alguna vez sí es contraria a la naturaleza la circunstancia en la que se produce aquel bien. Porque estar herido, consumirse sobre la pira en llamas y desfallecer por causa de la enfermedad es contra la naturaleza, pero en estas circunstancias mantener el ánimo inquebrantable es conforme a la naturaleza”. Cabe destacarse que en el fragmento señalado se presentan estos eventos hipotéticos de la fortuna como contrarias a la naturaleza; y la templanza para soportarlo como lo que sí va con la naturaleza. La idea puede sonar bastante controversial si se retoma la idea de que todo evento fortuito obedece al acaecer de la fortuna sin discriminar a quien sobrevenga; sin embargo, en este caso en particular aunque se señale que son circunstancias contrarias a la naturaleza lo que trata de hacer Séneca es enfatizar que la templanza para soportarlos es congruente con los designios de la naturaleza de ceñirse a la razón, no obstante, los eventos no son contrarios a la naturaleza para representar un maleficio al que los vive.

⁷⁹ Séneca, Ep. 16, 1, §1.

Lucilio, porque es una senda que se recorre en solitario; en consecuencia, el lugar de la voluntad se encuentra al inicio de la vereda, en todo el trayecto sosteniendo el propósito y al concluir el viaje porque “el que va por buen camino encuentra un final; el extravío no tiene fin”.⁸⁰

Ahora bien, este ejercicio cotidiano encuentra su guía de la mano de la filosofía que, dada su naturaleza en el ejercicio de sus enseñanzas, se convierte en una actividad incomoda y cuanto menos relegada y despreciada por el vulgo; sin embargo esta misma que en su esencia es contemplativa se concreta a través de las obras: “configura y modela el espíritu, ordena la vida, rige las acciones, muestra lo que se debe hacer y lo que se debe omitir, se sienta en el timón y a través de los peligros dirige el rumbo de los que vacilan”.⁸¹

Es preciso que antes de aspirar a buscar cualquier bien, se vaya al encuentro de la filosofía que como benévolo maestro acogerá en brazos al que se encuentre extraviado y le brindara las herramientas para vivir virtuosamente; pero este recurso del que la filosofía puede brindar pide un sacrificio a cambio, el de ceñirse a la pobreza material sin miedo.

Tanto en la *carta 17* como en la *21*, Séneca reclama a su amigo la cobardía que implica someterse a su patrimonio y temer renunciar a la vida que ha tenido; sin embargo, el romano le expone los motivos por los que debería ejercitarse al alma en la pobreza; en principio, porque en la pobreza se puede distinguir con mayor claridad que “la naturaleza exige muy poco”⁸² y que sin tanta trivialidad, realmente queda poco de lo que preocuparse en el ámbito de las necesidades físicas: “Pero si tuviere los recursos mínimos y limitados con que prolongar la vida, los consideraría satisfactorios, y sin preocuparse ni angustiarse más de lo necesario, procurará lo suyo a su estómago y a sus espaldas”.⁸³ Y así, despejada la mente de esas bagatelas, dejaría mayor espacio para ocuparse de los asuntos del alma que son realmente apremiantes e importantes. Si bien, Séneca no impulsa activamente a

⁸⁰ Séneca, Ep.16, 1, § 9.

⁸¹ Séneca, Ep.16, 1, § 3.

⁸² Séneca, Ep.17, 1, § 9.

⁸³ Séneca, Ep.17, 1, § 9.

despojarse de todos sus bienes materiales cual cínico, sí invita a despreciar el patrimonio tangible que en el fondo no es realmente una posesión.

Ahora, así como se insiste en la idea de despreciar tales posesiones y vivir con lo indispensable también está presente la noción de ejercitar el alma aún en momentos de seguridad, y esto está estrechamente ligado con la exaltación de la pobreza.

Si bien, la persona no se encuentre en un estado económicamente desfavorable, esto no significa que la pobreza no pueda llegarle. Lo que Séneca sugiere es un constante estado de alerta, no de forma alarmista temiéndole a toda posibilidad de la fortuna, sino de forma precavida. Estar preparado para la adversidad asemeja a la figura del soldado que “en plena luz se ejercita, sin enemigo enfrente levanta la empalizada y se fatiga en trabajos superfluos para poder bastarse con los necesarios”.⁸⁴

Ahora bien, el desapego de los bienes materiales, el arraigo en los brazos de la filosofía y la necesidad de la constancia para formar un hábito no deja de ser nunca una tarea irregular de la que constantemente nace el deseo de desistir; es por ello que aquí se recaban dos aditamentos que sirven de ingredientes finales para emprender el viaje por el cultivo de la virtud y que yacen en las entrañas del pensamiento de Séneca: por un lado está la idea de insistir en la obra comenzada y por otro, se presenta la figura de un guía moral.

Tratemos de aclarar un poco esto. En cuanto al primero, al empeño por insistir en la obra comenzada, el filósofo sabe que una persona puede ser bastante contradictoria entre sus deseos y aspiraciones, menciona sobre esto que “los hombres no saben lo que quieren, sino en el preciso momento en que lo quieren; para nadie el querer o el no querer está decidido absolutamente. Nuestra opinión cambia diariamente y se muda en la contraria, y la mayor parte de los hombres pasa la vida en este juego”.⁸⁵

⁸⁴Séneca, Ep.18, 1, § 6.

⁸⁵ Séneca, Ep.20, 1, § 6.

Por lo que más adelante sugiere que para salir de ese ciclo interminable se insista sobre una obra comenzada, pero en especial, tener un propósito por el que perseverar, pues “es penoso comenzar siempre a vivir”⁸⁶. Esto nos habla tanto de la disciplina que el sujeto ha de ir forjando, a la par con el cultivo de la virtud.

No es gratuito que la incertidumbre sobrevenga, sobre todo si se piensa en que quizá el camino que se ha elegido no es el correcto; no obstante, esta probable incertidumbre respalda la figura y la importancia de tener una guía moral.

En principio, la duda asecha y entre tantos caminos, es factible perderse, por eso apremia imponerse un guardián, como lo nombra Séneca, al menos hasta que “hubieres progresado tanto que tengas respeto hasta de ti mismo”.⁸⁷ Dicho guardián no es un acompañante físico, sino una imagen mental de un sujeto de admiración moral que, cuando la situación lo demandara, pudiese conjurarse para preguntar ¿qué haría él o ella? Pese a que la imagen del sabio en sentido estricto es más un tótem que un catálogo de referencias; a lo largo de la historia de la humanidad han existido figuras de tal configuración moral y mental que se vuelven dignos de admiración: “dirígete también hacia los antiguos que están a nuestra disposición: pueden auxiliarnos no sólo los presentes, sino los que ya fueron”.⁸⁸ Su legado vive o bien, entre las palabras que plasmaron y se conservan parcialmente fieles, o, en las palabras de quienes escribieron su testimonio, como en el caso de Sócrates que sin haber dejado una sola palabra por escrito otros pudieron plasmar sus ideas, pero en especial su modo de vida.

Conviene señalar que Séneca prioriza el modo de vida por encima de las palabras, porque cualquier aleccionado en la oratoria tiene la capacidad de encantar con sus proverbios, mientras que las obras son de dominio público, en especial si se quiere elegir a un guía de entre los contemporáneos, “debemos elegir no a aquellos que acumulan las palabras con gran rapidez, que desarrollan los lugares

⁸⁶ Séneca, Ep.23, 1, § 9.

⁸⁷ Séneca, Ep. 25, 1 § 6.

⁸⁸ Séneca, Ep. 52, 1, § 7.

comunes y hablan en corrillo como charlatanes, sino a los que aleccionan con su vida”⁸⁹ porque estos no buscan la ovación, sino su propio bienestar.

Finalmente, debe resaltarse que el deseo de una vida honesta, implica aceptarla con todos sus matices: “así, cuando deseo para mí la vida honesta, deseo al propio tiempo estas molestias sin las cuales, a veces no puede resultar honesta”.⁹⁰ La idea de “cultivar la virtud”, es, como la alegoría sugiere, una tarea que se lleva a cabo por obtener un fruto de ella, y que al igual como se haría con el cultivo de la tierra se adapta a las condiciones climatológicas del sitio: “Revístete del espíritu de un gran hombre y aléjate por unos instantes de los criterios del vulgo; trata de captar, en la medida que debes, los rasgos de una virtud tan bella y espléndida, que hemos de cultivar no con incienso y guirnaldas, sino con sudor y sangre”.⁹¹

Esto es, el sujeto debe afrontar el desafío de dar forma su ser y trabajar la virtud, sin importar el malestar ni el sufrimiento que su empeño haya de implicar, pues sólo de esta manera podrá acceder al gozo, al dominio propio y a la felicidad.

⁸⁹ Séneca, Ep. 52, 1, § 8.

⁹⁰ Séneca, Ep. 67, 1, § 7.

⁹¹ Séneca, Ep. 67, 1 § 12.

II. 3. Sobre la felicidad

Para los fines de la disertación de este capítulo la idea de la felicidad en Séneca, es una que no puede pasar desapercibida. Si bien, en los apartados anteriores se ha hecho hincapié sobre los conceptos del autoconocimiento, la virtud, la constancia, la filosofía, honestidad, entre otros; el término “felicidad”, es uno al que recién le otorgaremos su papel protagónico.

En la filosofía senequiana, el concepto de la “felicidad”, llega a nosotros de este modo por la traducción que se hace del diálogo “*de vita beata*”, que en español lleva el nombre “sobre la vida feliz”. Entonces, con las debidas precauciones que supone usar el término por su traducción, nos seguiremos refiriendo de este modo al concepto en mención.

En el texto *Sobre la vida feliz*, Séneca se pregunta, en primer lugar: ¿por dónde debemos acercarnos a la felicidad? Debido a que es una aspiración de la vida humana que se presenta como una necesidad connatural; pero que cuando se intenta averiguar el camino, parece consumirse la vida entre desaciertos por falta de una guía. Ahora, cuando Séneca abre el diálogo diciendo: “Todos, hermano Gabón, quieren vivir felizmente”⁹², la afirmación parecer dar por hecho, en primer lugar, que es un estadio de la vida de conocimiento público y que, entonces, todos saben qué es la felicidad. Empero, cuando hace la aclaración de que “se consume entre yerros la vida, breve aunque nos afanemos día y noche por una buena causa”⁹³, parece dar a entender que después de todo no es un conocimiento de tan fácil acceso.

Pero ¿qué hace que la felicidad sea un elemento que forma parte del universo discursivo de los seres humanos y, por tanto, un estadio deseable? Y, además, desde la perspectiva de Séneca, ¿es realista pensar en la felicidad como una aspiración?

⁹² Séneca, *Sobre la vida feliz*, 1, § 1.

⁹³ Séneca, *Sobre la vida feliz*, 1, § 2.

Resulta curioso que Séneca no responda a la primera pregunta en una especie de genealogía del término, pues ese no es su objetivo. Sin embargo, vale la pena traerlo a colación porque es una idea que se sigue replicando hasta nuestros días más allá del ámbito de la filosofía.

¿Cuál es, pues, el fundamento de dicho estado anímico? ¿De qué depende que una persona sea más o menos feliz? ¿Se trata de un estado perpetuo o de la compilación de momentos de dicha y gozo?

Para Séneca la opinión común no es de fiar, como ya se ha visto en apartados anteriores con el recelo que expresa al hecho de seguir el criterio popular, porque eso significaría fundamentar el beneficio o lo preferible en un criterio cuantitativo, por encima de una valoración racional. Es decir, que la economía mental de seguir a la mayoría implica vivir según la imitación y no según la razón; puesto de otra forma, es una acción cómoda pero no la preferible, al contrario, el camino más satisfactorio, es mucho más complicado.

Emulando nuevamente la imagen del enfermo, Séneca nos dice “Nos perdemos por el ejemplo de los demás; nos curaremos sólo con que nos separemos del montón”.⁹⁴No obstante, aunque deba haber una separación en el modo de emprender el camino hacia la felicidad, es verdad que todo ente racional tendrá una idea preconcebida de lo que significa “ser feliz”, pero la separación del vulgo llega cuando se hace una disección filosófica de lo que la mayoría ha entendido por “felicidad”.

La opinión popular, al parecer de nuestro filósofo tenderá hacia la creencia de que la materialización de la felicidad se verá manifestada tanto en el placer del cuerpo, como en la posesión de “bienes” materiales, emparentando a la felicidad con estados de dicha inmediata. Pero habrá que verlo con mayor detenimiento.

⁹⁴ Séneca, *Sobre la vida feliz*, 1, § 4.

En primer lugar, sobre el placer corporal, podemos encontrar que Séneca arremete en reiteradas ocasiones contra los que consideran al placer como un “bien”.

Para nuestro filósofo “el placer, justamente, cuando más se deleita, se extingue: no tiene mucho espacio, con lo que en seguida se colma, y causa tedio y se marchita tras el primer arrebato. Nunca está seguro aquello cuya esencia está en movimiento: así ni siquiera puede existir ninguna sustancia suya, dado que llega y pasa a toda velocidad, para perecer en su uso mismo; pues se dirige a donde acaba, y mientras está empezando, ya apunta a su final.”⁹⁵

Así pues, el placer basado en la satisfacción del cuerpo posee una base muy endeble, ya que complace con la misma inmediatez con la que se extingue, y para sostener un remoto estado de gratificación constante, precisa de ir incrementando, no se contenta con repetir el mismo estado una y otra vez, al contrario, la costumbre le cansa, incomoda, genera incluso malestar ¿Cómo, pues, calificar de bien, a algo tan inestable como el placer?

Sin embargo, eso no significa que el cuerpo deba sufrir una censura inapelable, o que todo lo que pueda extraerse de la sensibilidad corpórea sea inmediatamente deleznable. En realidad, los sentidos son los receptores de la información del exterior; lo que los convierte en un punto de partida “(pues no tiene otro sitio desde donde intentarlo o desde donde tomar impulso hacia la verdad)”⁹⁶, pero no el fin, es una instancia de mediación entre el mundo exterior y la vida interior.

Siguiendo la narrativa del apartado anterior, la vida interior es la que se va a nutrir del ejercicio de la virtud, por lo que a Séneca le parece inconcebible que se emparenten dos cosas inconciliables como el placer y la virtud. En especial, porque el placer que critica no es aquel del que hizo defensa Epicuro⁹⁷, sino el que se embate en el vicio y busca, o no, cobijarse bajo el manto de la filosofía.

⁹⁵ Séneca, *Sobre la vida feliz*, 7, § 4

⁹⁶ Séneca, *Sobre la vida feliz*, 8, § 4

⁹⁷ Como expone este en la carta a Menelao: “...cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en disipación, como creen algunos que ignoran o que no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. Porque ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con mujeres y adolescentes, ni de pescados y las demás cosas que en una mesa suntuosa ofrece, engendran una vida feliz...” García Gual, Carlos. Epicuro (Madrid, Alianza, 2002) 144.

Lo decimos de este modo, porque por un lado Séneca menciona:

Así pues, no se desenfrenan inducidos por Epicuro, sino que, una vez dados al vicio, esconden sus desenfrenos bajo la capa de la filosofía, y acuden a donde oigan alabar el placer. Y no aprecian qué sobrio y seco (así lo entiendo yo, por Hércules) es el placer según Epicuro, sino que se abalanzan sólo sobre el nombre, buscando alguna defensa y cobertura para sus antojos.⁹⁸

Sin embargo, aquí podría agregarse que quienes se extravían en el vicio no necesariamente necesitan de ponerle una etiqueta teórica para obrar de ese modo, aún peor que los primeros, no son conscientes de que sus acciones son erradas, y la vergüenza abandona su modo de vida, de manera que no necesitan consolarse en una justificación, antes bien, se contentan con este modo de proceder.

En cuanto a la segunda forma aparente de obtener la felicidad, la adquisición de bienes materiales, convive en equidad con las carencias de buscar la felicidad en los vicios del cuerpo. Al igual que estos últimos, las riquezas son de naturaleza transitoria y exterior, por lo que su pérdida escapa de nuestro control al no ser posesiones que sean aprehendidas en la interioridad y se puedan llevar con facilidad como compañeras inmanentes. En realidad, pueden pasar a otras manos o a su destrucción, bien sea por un descuido o por el arrebató de otros agentes externos. Por ello, los mejores de los bienes se llevan consigo en todo momento, y pese a eso, no dejan de ser los más insoportables para el alma abatida que prefiere la posesión material antes que el empeño por hacerse de riqueza en el alma.

Así mismo, las posesiones materiales administradas bajo el yugo de la ignorancia orillan a una insatisfacción continua porque entre más se posee la ambición se acrecienta, generando un ciclo interminable de deseo y búsqueda. Pero, no por ello la posesión es perjudicial *per se*, en realidad, mientras se haya obtenido de manera honesta o por decreto de la fortuna, no hay mal en ser dueño de unas pocas cosas o muchas de ellas. La cuestión radica en comprender que “se deben menospreciar esas cosas no para no poseerlas, sino para no poseerlas

⁹⁸ Séneca, *Sobre la vida feliz*, 12, § 4.

angustiado; no las aleja de su lado, pero cuando se marchan, se despide sereno de ellas”.⁹⁹

En suma, podemos ver que hay patrones que se repiten en ambos modos de concebir la felicidad para el vulgo, pero que, al descomponerlas en un ejercicio reflexivo damos cuenta de que se alejan violentamente de algo realmente deseable.

Entonces, si todo lo que se ha mencionado no es la verdadera felicidad, un juicio por descarte orilla a pensar que sería lo contrario: si no es lo exterior, efímero y ambicioso, entonces debería ser lo interior, eterno y humilde. Más no necesariamente es de este modo; cuando Séneca hace una descripción de quién es feliz, dice de este modo: “es el dotado de recto juicio: feliz es el que se contenta con lo presente, sea lo que sea, y el que aprecia sus bienes; feliz es aquel a quien la razón recomienda toda su actitud ante sus bienes”.¹⁰⁰ Así pues, no es que la verdadera felicidad, sea completamente contraria a lo que el vulgo cree, sino que hay matices que se deben considerar.

Así, por un lado, vemos que la felicidad está acompañada de la recta razón y se contenta con la virtud, como se veía en el apartado anterior, producto del ejercicio constante de la honestidad y vivir conforme a la naturaleza. Es decir, que Séneca, sí apela a una vida interior ecuánime, pero que se consigue sólo a través de la constancia y el ejercicio de autoconciencia.

Por otro lado, no porque la supuesta felicidad a la que se adscribe el vulgo parta de los placeres efímeros, significa que el sabio va a buscar lo eterno como un empeño transgresor de la norma. En realidad, Séneca es congruente con su pensamiento sobre la temporalidad y la acción, e invita a su lector a hacerse cargo de su tiempo presente tal y como es, con las herramientas que le sean asequibles.

Y finalmente, sí apela a la pobreza como una condición necesaria para la sabiduría, pero con ciertas consideraciones. Por un lado, “la pobreza se contenta con satisfacer las necesidades apremiantes”¹⁰¹, es decir, las que la naturaleza pide

⁹⁹ Séneca, *Sobre la vida feliz*, 21, § 2

¹⁰⁰ Séneca, *Sobre la vida feliz*, 6, § 2

¹⁰¹ Séneca, Ep. 17, § 4

que se cubran, el resto son accesorias y prescindibles. No obstante, las cosas no son el objeto que promueve el vicio, sino la disposición de alma del sujeto que las posea. Séneca no está peleado con la posesión, pues dada su posición como parte de la élite política romana habría supuesto una contradicción a sus principios, no obstante, siguiendo las palabras de Pierre Grimal sobre la riqueza de Séneca:

...a esta objeción ha respondido él mismo tomando su respuesta al estoicismo y diciéndonos poco más o menos que la riqueza es tan susceptible de un buen uso como de uno malo; por lo tanto, no posee ningún valor propio; es un elemento indiferente...

...La prueba de ello es que el día en que decidió renunciar a su influencia cerca de Nerón y volverse a convertir en un simple particular, se fue a ver al príncipe y le dijo: Me has dado muchas riquezas, muchos bienes de todas clases: tómalas, ya no las quiero, para mí no son otra cosa que cargas.¹⁰²

Y aunque Nerón le habría insistido en conservarlas más como un favor por la posición que ocupaba y porque para el pueblo romano retirárselas le habría dejado la imagen de un “mal amigo”, “¡A Séneca no le quedaba otra solución que seguir siendo pobre de espíritu y rico en apariencia!”.¹⁰³

Para concluir, la felicidad en Séneca es producto de la tranquilidad de alma y la indiferencia ante la suerte, pero también, de escapar hacia la libertad. Un tema sobre el que se volverá hacia finales del capítulo siguiente.

¹⁰²Pierre Grimal, “Acción y vida interior en Séneca” ESTUDIOS CLASICOS 24, núm. 85 (1980):98 y 99.

¹⁰³ Grimal, “Acción y vida interior en Séneca,” 98 y 99.

CAPÍTULO III. CONSIDERACIÓN EN TORNO A LA IDEA DE LA MUERTE

III.1. Meditaciones diarias sobre la muerte

Como se recordará, a lo largo de los capítulos precedentes, se han esbozado una serie de ideas que desarrolla Séneca dentro del marco espiritual de su contexto histórico mentando diferentes elementos en la composición de su filosofía, tales como la vida, la virtud, el bien, la felicidad, etc. Sin embargo, entre esos elementos hay uno faltante y de gran importancia sobre el que versa este capítulo entero, y que representa la suma de todo el proyecto moral hacia el que instruye nuestro filósofo, a saber: la muerte. O, dicho de otro modo, todas las disertaciones de Séneca tienen como punto de inflexión la noción de la muerte y la importancia de aprender a morir como consecuencia de saber vivir.

Hemos de recordar, con base en lo planteado hacia el inicio de este trabajo de investigación, que el tiempo se presenta como condición mínima de la existencia humana, es decir, que la vida particular de cada ser humano tiene una duración designada: de extensión indeterminada para su conciencia, pero con la certeza de que es finita, y que el fin de todas sus posibilidades se da con la muerte. Esto, desde luego, debería obligarnos a tener permanentemente presente en la vida la idea de la muerte: tenemos que vivir constantemente con la presencia de la muerte: “Cada día, cada hora nos muestra la nada que somos y, con algún testimonio reciente, nos recuerda nuestra fragilidad que tenemos olvidada: entonces obligan a tomar en consideración la muerte a los que estábamos haciendo proyectos eternos”.¹⁰⁴

Para adentrarse en este tema, la cita que hemos traído a cuenta al inicio del presente inciso abre paso hacia la comprensión de la noción de muerte en Séneca. La referencia mencionada comienza con la frase “*cada día, cada hora nos muestra la nada que somos...*”: arguyendo la insignificancia de una vida en particular que pasa transitoria y diminuta en comparación con la vastedad e infinitud del tiempo; la

¹⁰⁴ Séneca, Ep.101, 1, §1.

frase hace mención de la fragilidad humana que se omite en un acto de negligencia contra la evidencia de la muerte, y que en su engaño permite la cursilería de coleccionar planes para un quimérico futuro. Sin embargo, “¡Qué necedad de disponer de la vida, cuando uno ni siquiera es dueño del mañana!” ¹⁰⁵

A partir de esta consideración, es notable que la noción de muerte está en consonancia con el drama de la temporalidad puesto que la consumación del tiempo no es algo ajeno al individuo, sino que es algo que le compete en contra de su voluntad, en la medida que las manecillas del reloj caminan también el cuerpo se va avejentando, aún si el sujeto lo desea o no, aún si el sujeto lo sabe o lo ignora. Entonces, la condición humana está a expensas de algo que le rebasa, está sometida a algo exterior sobre lo que no tiene poder su voluntad y en consecuencia devela un estado de fragilidad.

Es importante señalar que, en el caso de Séneca, a diferencia de las discusiones modernas sobre la muerte, no se detendrá a examinar con detalle en qué momento se considera que una persona ha muerto, porque más allá de esa discusión, la muerte se presenta en todos los casos y es una evidencia inapelable.

El examen sobre la condición de mortalidad a la que se dirige Séneca no se jacta de ser demasiado estricta con sus apreciaciones conceptuales, de hecho, hasta parecen ser contradictorias. Aunque sí denota más rigurosidad en el ejercicio de encarar la muerte como compañera cotidiana.

Sin embargo, pese a la advertencia precedente, es prudente acotar cuál es la apreciación senequiana más cercana en torno a la noción de la muerte. En este caso encontramos que hay dos acepciones marcadas, a saber: por un lado, la que se encuentra en la *Epístola 54* que iguala a la muerte con un “no ser”; mientras que, por el otro, la que se mienta en la *Epístola 71*, que la vincula con una “disolución”.

Sobre la primera de las acepciones que aparece en la carta 54, Séneca narra a su amigo que se ha encontrado en un mal estado de salud, pero que pese a ello se reconforta en sus pensamientos. Séneca ha atravesado por un ataque de disnea

¹⁰⁵ Séneca, Ep.101, 1, § 4.

que, de entre todas las enfermedades que ha padecido, califica como la más penosa por tratarse de una exhalación del alma y que los médicos han nombrado «preparación para la muerte»¹⁰⁶. Nuestro filósofo se pregunta por qué la muerte, o un estado similar, se le presenta con tanta frecuencia, lo que ve así en principio a causa de la disnea, pero pronto concluye que es un estado que ya ha experimentado por mucho tiempo, incluso antes de la enfermedad: “La muerte es el no ser. En qué consiste esto bien que lo sé, será después de mí lo que fue antes de mi existencia. Si tal situación conlleva algún sufrimiento, es necesario haberlo experimentado también antes de surgir a la vida; ahora bien, entonces no sufrimos vejación alguna”.¹⁰⁷ Aquí lo que establece el autor no es una afinidad por analogía entre la muerte y el estado de ausencia previo a la vida, sino que las entiende como estados idénticos, o dicho de otro modo, que la nada previa al estado de vida de cada ser humano es el mismo paraje, por llamarle de algún modo, al que vuelve una vez que ha muerto, esto puede apreciarse en el momento en que escribe: “Cuánto existió antes de nosotros es muerte”.¹⁰⁸

Siendo así que la muerte no es una alteración que le llega al ser humano a continuación de su vida, como límite o frontera de su existencia, sino que ésta está incluso antes de que pueda conceptualizarla y hasta llegar a temerla. Justo por esto, en otra parte el autor agrega:

Éste es, amado Lucilio, si no me engaño, nuestro error: pensamos que la muerte viene a continuación, siendo así que nos ha precedido y nos seguirá. Cuanto existió antes de nosotros es muerte. ¿Qué importa realmente, que no empieces o que acabes, cuando el resultado de lo uno y de lo otro se traduce en no ser?¹⁰⁹

Por supuesto que esta manera de interpretar a la muerte y al no ser como estadios homónimos puede llegar a ser problemática por inducir a una crisis ontológica del estado de “muerte”, pues antes de definirla en función de su ser, se le atribuye la totalidad del “no ser”, en equidad con la nada previa a la vida; es decir, que el sujeto que muere no llega a ningún lado una vez muerto, sino que se extingue y fusiona

¹⁰⁶ Paráfrasis de la epístola no. 54. Séneca, Ep. 54, 1, §2

¹⁰⁷ Séneca, Ep. 54, 1, § 4

¹⁰⁸ Séneca, Ep. 54, 1, § 5

¹⁰⁹ Séneca, Ep. 54, 1, § 5

con la nada. Aunque verlo de este modo supone una considerable dificultad argumentativa para delimitar de una vez la concepción de muerte, materialmente hace sentido porque morir, o estar muerto, sí implica un “dejar de ser” vivo, un “no ser” o “no estar” vivo.

Sin embargo, lo que se debe entender desde la perspectiva senequiana no es el valor argumentativo desde la lógica y ontología como ejes rectores de su pensamiento, incluso es ambicioso querer extraer una detallada interpretación de la muerte y el “no ser” a partir de esta epístola, pues a Séneca no le preocupa explicar el “ser” (o “no ser”) de la muerte más de lo que le ocupa que su receptor comprenda lo que representa moralmente el hecho de pensar que ha habido muerte antes de que si quiera haya una comprensión de este concepto. El objetivo de Séneca al mostrar a la muerte como un estado previo y posterior de la conciencia es que se apacigüe el miedo irracional por morir y se comprenda que, de alguna forma la muerte también es un origen.

Ahora bien, con respecto al segundo sentido de la muerte que aparece en la *Epístola 71*, hay que resaltar diferentes elementos que van saliendo al paso, habida cuenta de que cuando el autor hace su exposición se van haciendo presentes conceptos como el “cambio”, que nos recuerdan los preceptos heraclíteos de los que se tiene constancia que Séneca toma prestados¹¹⁰, porque alude a que no hay cosa que sea inmune a la transformación, antes bien, el movimiento mismo es artífice del orden del universo, una evolución que se desenvuelve a través del nacimiento, desarrollo y la muerte. Todo pasa, todo cambia, y todo muere; es decir, dejará de ser en algún momento.

No obstante, aquí la muerte no es una pérdida absoluta, sino una disolución que atiende a la necesidad de ver todo proceso vital como un ejercicio de alternancia

¹¹⁰ En la epístola 58, 1, §22. Séneca menciona a Heráclito aludiendo al proceso por el que tiene que pasar el cuerpo: “Nuestros cuerpos son arrastrados como por la corriente de un río. Todo cuanto contemplas sigue el curso del tiempo. Ninguna de las cosas que vemos subsiste: yo mismo he cambiado mientras digo que ellas cambian.”

Este devenir es el que expresa Heráclito... Esta mutación es más evidente en el caudal del río que en el hombre; pero también a nosotros una corriente, no menos rápida, nos empuja adelante, y por ello me sorprende de nuestra locura: la de amar con tanta intensidad la cosa más efímera, el cuerpo, y tener miedo a morir algún día, siendo así que cada instante es la muerte del estado anterior”

entre la vida y la muerte, o dicho en palabras de Séneca: “que los seres compuestos se disuelven y los disueltos se componen”.¹¹¹

Empero, para la percepción humana “la disolución supone la muerte, porque nos fijamos en lo más inmediato: la mente, embotada y sometida al cuerpo, no ve más allá”.¹¹² Con esto, Séneca se refiere a que lo que para nosotros representa el fin último de la vida, en realidad no es la gran fatalidad que se piensa; siendo así, la naturaleza de la muerte o disolución, está emparentada con una ley divina, pues como se mencionaba anteriormente con respecto al movimiento, esta disposición cíclica es parte del orden universal que escapa de las manos mundanas, y atiende a la sabiduría externa de Dios.

Empero, aunque ambas definiciones: la de muerte como “no ser” y la de muerte como “disolución”, puedan parecer contradictorias, opuestas y hasta podríamos apelar a que la primera parte de un escenario de desesperanza a causa de la dolencia física y espiritual de Séneca, sí hay un punto de conexión entre ambas.

Séneca está concibiendo a la muerte como un estado de ausencia, de no ser, previo y posterior a la vida, que demuestra que sí se cumple con la alternancia planteada en función de la disolución (no ser- vida- no ser), o bien, que del estado de disolución se sigue la composición. Empero esta cualidad del movimiento en el proceso es una que escapa del completo control y hasta conciencia del individuo. Mientras que, por otro lado, cuando Séneca habla de la “disolución”, es porque ese estado, es el que nosotros, en favor de nuestras capacidades, podemos entender como muerte.

De este modo, las dos definiciones que podemos encontrar en Séneca sobre la muerte abarcan a su vez dos dimensiones complementarias: por un lado la comprensión de la muerte como estado de ausencia que remite a pensar en que al morir no se llega a lo desconocido, sino a una dimensión originaria; que por otro

¹¹¹ Séneca, Ep. 71, 1, §14.

¹¹² Séneca, Ep. 71, 1, §14.

lado, se complementa con la otra definición dada, la de la muerte como movimiento y parte del orden divino, que aunque inasequible por su naturaleza divina, puede ser inferido con un arduo estudio contemplativo y ejercicio de la virtud.

Ahora bien, es claro que ambas explicaciones sobre la muerte dadas por Séneca no persiguen en sentido estricto responder a qué es la muerte en sí, en realidad, el objetivo de nuestro filósofo se orienta principalmente a ser un sujeto activo frente a la muerte, usando como punto de partida la evidencia irrefutable de la misma, pero apaciguando el tumulto anímico bajo la explicación de que la necesidad e inefabilidad de la muerte es producto de un edicto que nos rebasa; pero en consecuencia, nos invita a consagrarse a los asuntos sobre los que sí compete la intervención mundana.

En la *Carta 102*, Séneca menciona a un caballero romano de nombre Cornelio Seneción, exalta de este que había forjado su carrera por mérito propio y se encontraba cerca de la riqueza, pero enfermó de pronto y murió; un hombre que, por descripción de Séneca, se encontraba en abundancia de dinero y al que “todos los asuntos le iban bien” pero que sin previo aviso fue llamado de pronto al encuentro con la muerte. Ante este evento, que es apenas un ejemplo de entre tantos que ocurrieron y continuarán ocurriendo, no se puede culpar a la fortuna porque ella no ha querido imprimir un mal sobre el finado, sino que los que juzgan de severo este evento, o se lamentan de que el afectado no pudiera concretar sus planes, ignoran el hecho de que no es ningún mal su muerte sino sólo su ciclo vital concluyendo.

Sin embargo, se nos podrá calificar de reduccionistas al decir que “sólo es su ciclo vital concluyendo”, cuando en realidad las implicaciones morales que se imprimen sobre la muerte son más complejas y llevan consigo una fuerte carga emotiva personal y cultural. No obstante, habrá que examinar con más calma, como Séneca ya nos ha enseñado previamente y repite en la *Carta 24*, para evaluar la verdadera gravedad de la muerte:

Si quieres liberarte de toda preocupación, imagínate, sea cual fuere el acontecimiento al que temes, que se ha de realizar indefectiblemente; y este mal,

no importa el que sea, tú mismo sopesarlo mentalmente y evalúa tu temor; comprenderás, sin duda, que o no es grave; o no es duradero lo que te asusta.¹¹³

En el ejemplo recién mencionado se atestigua que la condición de mortalidad es inexorable y equitativa en cuanto a que ocurre a todos por igual y puede llegar en cualquier momento sin distinguir; puesto de otro modo, es justa porque no se sirve de preferencias según las acciones del sujeto o sus proyectos inacabados. Empero, también es cierto, que esto mismo que nombramos “justo”, puede concebirse, desde otro bando, como la peor de las injusticias, despertando así, sobresalto y miedo.

¿Miedo a qué? Para Séneca, el temor a la muerte es miedo pueril, no porque sea un miedo propio de los niños, sino porque temerla hace apología del tipo de cosas a las que se temen en la infancia: cosas imaginarias¹¹⁴. Y aunque la muerte no es algo imaginario, los defectos que le imprimimos sí son producto del sometimiento al ensueño y los cuentos de terror que nos inventamos. Es decir que, el temor a la muerte no es dado por ella en sí, sino por el pensamiento de ésta¹¹⁵. Por un lado, la muerte es el evento que llegará eventualmente y supone el cese de las funciones vitales de un ser vivo; mientras que, por su parte, el pensamiento de la muerte exige un ejercicio mental de conceptualizar a la muerte, emparentarla con la vivencia de la muerte de los otros y la evidencia de que yo, sujeto, moriré como ellos. Sin embargo, para Séneca esto no deja de ser un enorme desacierto ya que, si bien todos sabemos que habremos de morir y la evidencia de las muertes ajenas lo certifica; sentirse amedrentado por ella es, como cita Séneca aludiendo a Baso: “una insensatez, ya que los acontecimientos seguros se esperan, son los dudosos los que se temen”.¹¹⁶

¹¹³ Séneca, Ep. 24, 1, § 2.

¹¹⁴ Se hace referencia y paráfrasis de un fragmento de la carta 4 (Séneca, Ep. 4, 1, §2) que dicta “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 las unas y las otras.”

¹¹⁵ “No tememos a la muerte, antes bien el pensamiento de la muerte, porque de ella siempre nos encontramos a igual distancia. Por lo tanto, si hemos de temer a la muerte, hemos de temerla siempre...” (Séneca, Ep. 30, 1, §17.)

¹¹⁶ Séneca, Ep. 30, 1, §10.

Se nos contraargumentará nuevamente que ya no se trata solo de la evidencia de la muerte, sino de las formas en que se puede morir: cómo, cuándo, en qué circunstancias, en manos de quién o qué proyectos se quedarán inconclusos. Aunque esta forma de pensarla está mal encaminada porque su motivación es el recelo y la timidez.

Es conveniente pensar que siempre nos encontramos a la misma distancia de la muerte “por lo tanto, si hemos de temer la muerte, hemos de temerla siempre: ¿en qué momento queda sustraído a la acción de la muerte?”.¹¹⁷ Se debe hacer de la muerte una cavilación cotidiana; pues en la medida que se normaliza la presencia de ésta, la intensidad del miedo que antes despertaba se contrarresta, disminuye y en el mejor de los casos, desaparece. Pero, no basta con hacer del “me voy a morir” un credo; sino que lo valioso yace en interiorizar la conciencia de la mortalidad al servirse de los ejemplos de otros que confrontaron la muerte con entereza.

Séneca se vale de dos elementos para aconsejar a sus destinatarios: la constancia para hacer un hábito (en este caso, habituarse a convivir con la noción de muerte), y el imperativo de albergar en la conciencia a guías morales, que, con su modelo, nos enseñen a vivir y morir.

Uno de los ejemplos a los que dedica una carta entera es a la figura de Aufidio Baso, a quien describe como un “varón excelente, abatido” y que siempre ha sido de cuerpo enfermizo, pero de espíritu animoso. En esta carta, la número 30, Séneca usa de ejemplo a Baso, porque en él y su actitud frente a la muerte se materializa lo que se espera que se logre a través del ejercicio y estudio de la filosofía: “es lo que hace nuestro querido Baso, y contempla su propio fin con tal ánimo y semblante que, de contemplar así el fin ajeno, te parecería excesiva despreocupación”.¹¹⁸

Ahora bien, para recibir a la muerte, se debe esperar con serenidad e integridad, como lo lleva a cabo Baso, al que Séneca describe como yendo a su

¹¹⁷ Séneca, Ep. 30, 1, §17.

¹¹⁸ Séneca, Ep. 30, 1, § 3.

propio funeral¹¹⁹ al captar y vivir su propio duelo con suma entereza. Séneca opina, al igual que Baso, que ese temor es provocado por nosotros mismos, ya que tememos a la muerte en la medida que ésta se acerca, sin embargo, afirma que “¿de quién no está cerca, dispuesta al acecho en todo lugar y en todo momento?”¹²⁰. Así mismo, en esta carta hace énfasis en que también los habrá quienes vayan hacia la muerte, pero que en la medida en que sus motivaciones partan de la ira, no suele ser acogida con gusto.

Hay ejemplos, como el de Sócrates, una figura ampliamente reverenciada en el ámbito de muertes honorables, de la que dice Séneca en la *carta 24*: “en la cárcel Sócrates disertó y no quiso salir de ella aun teniendo quienes le garantizaban la fuga, permaneció a fin de quitar a los hombres el temor de dos males gravísimos: la muerte y la cárcel”.¹²¹ Por su lado, en la *carta 70* lo vuelve a nombrar:

Sócrates pudo acabar su vida dejando de comer y sucumbir por inanición antes que por envenenamiento; con todo, pasó treinta días en la cárcel a la espera de la muerte, no porque pensase que todo era posible y que tan larga dilación daba cabida a muchas esperanzas, sino para someterse a las leyes, para hacer fruir a sus amigos del Sócrates de los postreros momentos. ¿Qué mayor absurdo que despreciar la muerte y, en cambio, temer al veneno?¹²²

Entre otro de los ejemplos que podemos encontrar está la muerte de Catón, cuya imagen de vasta importancia aleccionadora ¹²³ sirve a Séneca para exponer la valerosidad de las acciones de éste quien, a punto de infringirse una herida mortal, dijo:

Nada ha conseguido, fortuna, obstaculizando todos mis propósitos. No luche hasta ahora por mi libertad, sino por la libertad de la patria; ni actuaba con tanta tenacidad para vivir libre, sino para vivir en compañía de ciudadanos libres; puesto que la

¹¹⁹ Hace referencia a la cita: “Nuestro querido Baso me daba la impresión de que asistía a su propio funeral, que se cubría con la mortaja y vivía como superviviente de sí mismo, llevando juiciosamente su propio duelo (Séneca, Ep. 30, 1, §5)

¹²⁰ Séneca, Ep. 30, 1, § 16.

¹²¹ Séneca, Ep. 24, 1, §, 4.

¹²² Séneca, Ep. 70, 1, § 9.

¹²³ Su imagen es representada con el libro del Fedón y una daga siendo de este modo que una fue el instrumento para animar al alma a morir y la otra el instrumento para concretar el acto.

situación del humano linaje es tan lamentable, este es el momento de conducir a Catón a lugar seguro.¹²⁴

Así pues, en medio del tumulto por el que había pasado, usó como recurso liberador a la muerte, antes de que alguien más le arrebatara la vida. De ahí que la imagen de Catón leyendo el *Fedón* antes de morir sea de tanta importancia, porque el estudio de la filosofía, aún en los últimos momentos, brindó la tranquilidad necesaria para no vacilar en su decisión final.

Si bien la figura de Catón es una que se cita constantemente como ejemplo de muerte virtuosa, en la *Carta 82*, la contrapone con lo que sería una muerte vergonzosa, la de Junio Bruto Albino, que contrario a Catón, mendigó por unos segundos más de vida: “ya ves que la muerte de suyo no es ni mala, ni buena: Catón la asumió de forma muy honorable, Bruto de forma muy vergonzosa. Toda acción, asociada a la virtud, recibe el esplendor que en sí no tiene”.¹²⁵

Es así que, esta clase de ejemplos demuestran que la muerte es indiferente en sí misma, y, en consecuencia, menospreciable. Como se mencionaba anteriormente, se nos podrá decir que lo que intimida son la suma de circunstancias que “pueden” rodear una muerte para calificarla de indeseable o mala; sin embargo, es una perspectiva cuando menos errada: “la muerte debe menospreciarse más de lo que se acostumbra; porque nos hemos creído muchas historias sobre ella; muchos han rivalizado en ingenio para incrementar su mala fama...”¹²⁶ Y a su vez, los ejemplos de cómo algunos personajes que viven en el recuerdo de la memoria colectiva han afrontado algunas de las muertes más infames y desdeñables, insta a instruirse en la virtud para actuar con igual ecuanimidad¹²⁷. Por supuesto que no es en absoluto deseable confrontar un evento tan dramático como lo hicieron Catón o Sócrates; sin embargo, si ellos fueron capaces de, por medio de la virtud, actuar

¹²⁴ Séneca, Ep. 24, 1, §7.

¹²⁵ Séneca, Ep. 82, 1, §13.

¹²⁶ Séneca, Ep. 82, 1, §16

¹²⁷ Vale la pena rescatar la oración final de la epístola 102 (Séneca, Ep. 102, 1, §30), donde Séneca reflexiona sobre la celebridad después de la muerte: “Considera cuánto nos aprovechan los buenos ejemplos: comprenderás que la presencia de los grandes hombres no es menos útil que su recuerdo”

con tal diligencia, es lícito que se exhorte a cualquier otro ser humano en igualdad de circunstancias (capacidad de razonar) a velar por su propio bienestar interior.

Ahora bien, debe resaltarse que, para Séneca, los ejemplos no son suficientes. Si bien, la evidencia de la muerte de los otros debería ser un recordatorio de que la condición de mortalidad es equitativa en cuanto a que ha de ocurrir a todos por igual y, en este caso, también se convierte en un modelo para actuar con rectitud ante la muerte “sucede que los ejemplos de mortalidad que a menudo se nos ofrecen no van a grabarse en nuestra mente más tiempo del que dura nuestro asombro”.¹²⁸ Es por ello que Séneca enfatiza también en la necesidad de meditar diariamente sobre la condición de mortalidad que pesa mucho a los seres humanos, porque el recordatorio constante, la evocación de los ejemplos y el examen que haga una revisión sobre los supuestos perjuicios que llegan con la muerte, suprimen en conjunto el suplicio.

Es sumamente deshonesto no estar preparado para la muerte, pero en la angustia de su llegada, tampoco estar viviendo dignamente, Séneca prioriza el modo de vida que se lleve por encima de la extensión de ésta. La cantidad en años es asunto de la fortuna y escapa de nuestra voluntad, la calidad en actividad es propia del alma, es decir que, encausar la vida sí es asunto nuestro, pues existir no es lo mismo que vivir: “¿De qué le sirven a ese hombre ochenta años transcurridos en la inactividad? Es que no ha vivido, sino que se ha demorado en la vida, y no ha muerto tardíamente sino lentamente”.¹²⁹ Es decir, que transitar la vida como cualquier planta o animal es denigrante para la esencia humana, que, compartiendo naturaleza con la divinidad, viva con tal pereza y sumida en la enfermedad del alma.

Con todo, la medicina de carácter espiritual es clara, a saber, la filosofía. Pues el ejercicio de la filosofía, la meditación y la introspección pueden ayudar al incremento del ser del hombre. Séneca apela a esto a partir de su propia experiencia cuando, al borde del suicidio por un arrebatado de desesperanza causado por la

¹²⁸ Séneca, Ep. 101, 1, §6. Sobre este tema se puntualizará con mayor detenimiento en el apartado sobre la muerte del otro.

¹²⁹ Séneca, Ep. 93, 1, §3.

enfermedad señala que es la filosofía y la amistad quienes han ido en su rescate. En la *Epístola 78*, de donde se extrae esta experiencia narrada por Séneca, éste se presenta como médico del alma que expone a su destinatario la cura para toda la vida: el desprecio de la muerte: "Por mi parte te prescribo lo que sirve como remedio no solo para esa tu enfermedad, sino para toda la vida: desprecia la muerte. Nada resulta enojoso cuando rehuimos su temor".¹³⁰

Es el desprecio de la muerte la mejor forma, con base en lo expuesto previamente, de confrontar el miedo a la muerte personal, pues es la que se teme desde la dimensión de la existencia personal. Morir, es un evento que llega en solitario y que implica la responsabilidad de confrontar este escenario con dignidad. Sin embargo, la muerte personal no es la única dimensión de la muerte, porque como seres humanos que establecen relaciones de compañerismo y que naturalmente poseen lazos consanguíneos, vivir el acontecimiento de ver morir a otros es un tema sobre el que conviene profundizar a continuación en el próximo apartado.

¹³⁰ Séneca, Ep. 78, 1, § 5

III.2. El dolor y la paciencia ante la muerte del otro

Si bien ya se ha hablado sobre la muerte de los otros como modelos y ejemplos de templanza frente a la muerte, su uso en el apartado previo estaba enfocado a la reflexión sobre cómo afrontar la muerte personal. Es por ello que la disertación actual busca traer a cuenta otro sentimiento que debe frenarse a partir del estudio y la prudencia, la tristeza a causa de la pérdida de seres amados.

Anteriormente hemos traído a mención el caso de algunos grandes personajes que aparecen en la exposición de Séneca para dar cuenta de cómo otros confrontaron con firmeza su propia muerte, a manera de servir como referente para meditar en torno a la muerte personal y hacer de este evento no algo del todo detestable, pero tampoco por todos deseable, sino algo natural sobre lo que no debe existir miedo alguno, toda vez que ésta resplandece como la más segura de todas las posibilidades del hombre mientras existe en el mundo.

No obstante, al hablarse de “la muerte”, el espectro es bastante amplio y en el caso de Séneca no es la excepción. Dentro del corpus de obras senequianas se conservan un par de “Consolaciones” que, por la manera en que están escritas, dan cuenta de que el pensamiento del filósofo es consistente dentro de su filosofía y en un ámbito más íntimo, sirviendo de consejero moral y tanatólogo. Empero, son estas cartas (y un par de las pertenecientes a las Epístolas morales a Lucilio) las que permiten ubicar la experiencia de la muerte en el plano de la vivencia de sus destinatarios, y la labor de Séneca se nos presenta como un ejemplo del ejercicio filosófico de un guía moral.

En otras palabras, a partir de estos textos, Séneca nos inserta en la consolación filosófica de personajes que padecieron a causa de la muerte de un ser querido y busca paliar su dolor a partir de la razón.

Como se ha mencionado con anterioridad, atestiguar la muerte de los otros es una manera de experimentar la muerte, de volverla consciente para uno mismo porque de ella se sigue un ejercicio de reconocimiento en la naturaleza humana. Sin

embargo, cuando se trata de la muerte de figuras cercanas a nosotros, hay más elementos que entran en escena. Ya no se trata solamente de un saberse mortal, sino que el amor que se crea en las relaciones humanas en vida se compagina con la tristeza al notar que la muerte es un límite abrupto: que apaga las funciones vitales, cierra los ojos y extingue la voz de la persona. La experiencia de la muerte del otro, en especial del ser querido, trae consigo el intento por asimilar que la persona con la que compartimos ideas y vivencias ahora yace inerte y no volverá a exhalar aliento.

Es evidente que este escenario es bastante dramático por sí mismo, al menos en la inmediatez cuando se atestigua la muerte de un ser querido y la imagen del cuerpo fallecido entra en contacto con nuestros sentidos. La muerte la sabemos precisamente por la caída del otro, y, tan abstracta en el discurso, adopta un rostro acotado y se materializa en el cadáver, la expresión más cercana a lo que podemos atestiguar de la tan aclamada y temida muerte. De ahí que el dolor sea una respuesta natural, porque apela a la sensibilidad de sus testigos; no obstante, esa imagen eventualmente se desvanecerá, pero la falta de cuerpo también traslada consigo un sentimiento de ausencia, vacío y tristeza en el que se queda.

En el caso de Séneca, éste no se sirve de una explicación detallada de la vivencia inmediata de ver al ser amado perecer, no explica ni indaga sobre lo que se ha mencionado recién de una especie de figura corpórea de la muerte¹³¹, más bien, el razonamiento que ofrece en torno a la muerte como fuente de malestar es que “no nos figuramos ninguna desgracia antes de que nos suceda, al contrario, ...no permitimos que los infortunios ajenos adviertan que son comunes a todos”.¹³²

Sin embargo, Séneca se aboca a lidiar con la presencia de la tristeza y entra en escena su ingenio alentador y filosofía consolatoria. Una de las primeras cosas que hace nuestro filósofo tanto en la *Consolación a Marcia*, la de *Polibio*, en la *Carta*

¹³¹ A excepción de la Carta 99, donde dice “Cuando nos conmueve la primera noticia de una muerte prematura, cuando estrechamos el cadáver que de nuestros brazos va a pasar a la pira, una necesidad natural hace surgir las lágrimas y los suspiros suscitados por la fuerza del dolor, como sacuden todo el cuerpo, así también sacuden los ojos, donde exprimen y expulsan fuera el humor allí realizado” (Séneca, Ep. 99, 1, §18)

¹³² Séneca, *Consolación a Marcia*, 9, §1

99 y en la *Carta 63*, es reprender la actitud penosa y desolada con la que, algunos, han prolongado su duelo, valiéndose de ejemplos para que su destinatario comprenda a dónde no debe dirigir su pesar, pues para quienes la autocompasión se vuelve costumbre, también se vuelve vicio y son ejemplo de que “el dolor se convierte en malsano placer del espíritu”¹³³. Por ello, es importante, como haría un médico con un padecimiento avanzado y agudizado, privarse de cualquier consideración y simpatía por su paciente para amputar el dolor en un acto de preservar su integridad.

En la *Carta a Marcia*, Séneca le expone a ésta dos ejemplos de mujeres que, al igual que ella, atravesaron la muerte de un hijo, sin embargo, cada una lo hizo de modo distinto: por un lado, le presenta a Octavia, quien pasó toda su vida como en un funeral, se rehusó a ser ayudada y se olvidó de sus hijos y nietos para vivir un luto perpetuo; por el otro lado, estaba Livia, que contrario a la primera, enterró su dolor junto con su hijo, pero vivió con el recuerdo y se complacía de evocarlos para sí misma o en compañía de los demás.

Ambos ejemplos, puntuales y cercanos entre sí, son la herramienta pedagógica de la que se vale Séneca para encarar a Marcia con su realidad y preguntarle qué es lo que ella quiere hacer con su duelo, aunque no sin antes censurar la postura de una de las dos mujeres. Evidentemente la disposición de ánimo de Octavia es altamente condenable y Séneca lo tiene claro:

Decide pues cuál de los dos ejemplos consideras más adecuado. Si quieres seguir el primero, te borrarás del número de los vivos... te ensañarás con tu propia vida, acusándola de no arrebatarte y concluir lo antes posible; y lo que es más vergonzoso y extraño a tu espíritu, tenido en mejor consideración: mostraras que no quieres vivir pero que no eres capaz de morir.¹³⁴

Séneca confronta a Marcia a partir de estos ejemplos incitándola a valorar cuál modo de proceder en el duelo es el más digno para una madre que, aunque amo a su hijo, su existencia no se agota en el hecho de ser la doliente madre del fallecido y, en consecuencia, su vida no debe verse privada a la par que la de su hijo. Es

¹³³ Séneca, *Consolación a Marcia*, 1, §8

¹³⁴ Séneca, *Consolación a Marcia*, 3, §3

claro que desde la perspectiva de nuestro filósofo la actitud de Octavia, desbordante y desequilibrada, parece haber llegado a convertirse en una inauténtica disposición de ánimo que roza los límites de la teatralidad y da muestra de una incapacidad para confrontar la realidad de la irreparable partida de su hijo. Es decir que, no es que el doliente, en un intento de franquear su ánimo, use el llanto como medio para canalizar el dolor; antes bien, quiere ser visto para que los otros se compadezcan de sus desgracias¹³⁵.

Séneca sabe que el dolor se manifiesta, y por ello le dice a Marcia, “no te voy a inducir a normas tan estrictas que te aconseje llevar lo humano de manera sobrehumana y quiera secar los ojos de una madre el mismo día del funeral”.¹³⁶ Sin embargo, aunque lo comprenda no se muestra condescendiente, ni con Marcia ni con ninguno de sus sujetos de consolación. Es por ello que en la *Epístola* 99, Séneca dice que “hay que condescender por breve tiempo con quien está dolorido y soporta con dificultad una gran desgracia; que se desfogue y exteriorice sus primeros impulsos. Mas aquellos que se han propuesto llorar por gusto es necesario reprenderlos sin más, para que aprendan que también en el llanto puede haber una cierta necesidad”.¹³⁷

El llanto es, pues, una manifestación fisiológica de un malestar profundo que puede aparecer de forma natural y en muchas ocasiones escapa de la voluntad de los seres humanos. Séneca lo ve de este modo y no podría aconsejar sencillamente reprimir algo que por sí mismo es una exigencia del cuerpo, sin embargo, sí aconseja que el ánimo se fortalezca porque si no, ante cualquier contrariedad, por más mínima que parezca, para un espíritu flojo sería motivo de un espectáculo desgarrador.

En la *Consolación a Polibio*, sobre el llanto, nuestro pensador le dice a éste:

Venga, mira a tu entorno a todos los mortales, hay por todas partes materia abundante y frecuente para llorar... ¿No ves qué clase de vida nos ha prometido la

¹³⁵ Como menciona en la carta 99 (Séneca, Ep. 99, 1, §17) “Nos apartamos de la naturaleza y nos entregamos al capricho del público”.

¹³⁶ Séneca, *Consolación a Marcia*, 4, §1

¹³⁷ Séneca, Ep. 99, 1, § 1.

naturaleza, que ha querido que lo primero de los hombres al nacer sea el llanto? Con este comienzo somos engendrados, a él se conforma toda la sucesión de años que siguen.¹³⁸

Es decir, que a lo largo de la vida los supuestos infortunios (que con base en las reflexiones de apartados anteriores recordamos que no son desgracia alguna, sino que están exentos de calificativos maniqueos) serán una constante con la que aprender a lidiar, hacia los que conducirse con rectitud y que son el momento idóneo para ponerse a prueba sobre la virtud que se ha cultivado, pues, “también en estas circunstancias demostrarás la rectitud y moderación de tus costumbres que has observado siempre en tu vida: pues incluso para el dolor hay un límite”.¹³⁹

Vale la pena recordar que Séneca mismo se convierte en un ejemplo de lo que a través de sus escritos consolatorios ha predicado, donde que reconoce su propia humanidad y vulnerabilidad; es por ello que, a partir de su propia experiencia, obtiene la autoridad para conducir a sus receptores. En la *Epístola 63* a Lucilio, sobre la moderación en el duelo por la muerte de un amigo, Séneca evoca la pérdida de un amigo suyo y el sufrimiento al que se sometió por haberlo tomado de imprevisto:

Estos consejos te doy a ti yo, que lloré con tanta desmesura a mi carísimo Anneo Sereno, de forma que soy un ejemplo -lo que en absoluto quisiera- de aquellas personas a los que abrumó el dolor. Hoy, sin embargo, condeno mi actitud y entiendo que la causa principal de afligirme así estuvo en no haber pensado nunca que él podría morir antes que yo... como si los hados tuvieran en cuenta la edad.¹⁴⁰

De este modo, podemos apreciar que Séneca mismo no estuvo exento de sucumbir ante el dolor, actitud que condena enérgicamente porque reconoce que fue tomado por sorpresa y que en ese entonces ignoraba la posibilidad de sobrevivir a su amigo, más joven que él. Y es que, nos acostumbramos a la narrativa de que la vida, naturalmente, ha de seguir una trayectoria por etapas. Entonces, se vuelve increíble e impensable la posibilidad de que alguien más joven muera, porque es como si hubiera dejado inconclusas sus etapas. No obstante, así no acciona la muerte, la

¹³⁸ Séneca, *Consolación a Polibio*, 4, §2

¹³⁹ Séneca, *Consolación a Marcia*, 3, §4

¹⁴⁰ Séneca, Ep. 63, 1, § 14

condición de mortales nos acompaña toda la vida y no espera a que la vejez nos cobije para entregarle los dones que la naturaleza ha prestado.

Marcia no esperaba enterrar a su hijo, tampoco Marulo¹⁴¹, especialmente porque el suyo era apenas un niño; sin embargo, no hay por qué ser indulgente con el tiempo; sobre esto Séneca nos dirá que, en comparación con la inmensidad del tiempo, la vida humana se vuelve tan pequeña y trivial que solo nos importa a nosotros¹⁴². Como se mencionó en el primer apartado del capítulo uno, pensamos que tenemos toda la vida y el tiempo para nosotros, por lo que, al presenciar la partida de una persona joven, sentimos una injusticia irreparable; pero, en realidad si se contabilizara objetivamente todo el tiempo que se desperdicia, concluiríamos que es realmente poco lo que vivimos. La vida es suficiente para cada uno, pues aún si el que ha partido es joven no debemos pensar que era menos mortal con perdón de los hados, como lo llama Séneca, antes bien, y en especial para los que vieron morir a sus hijos, habrá que ser prudente y recordar que a cada uno “la muerte le fue anunciada al nacer”¹⁴³.

Empero, el reconocimiento de que viejos y jóvenes son mortales, y que nuestro tiempo es insignificante para la eternidad, no justifica una actitud insensible; más bien, el dolor es valioso en cuanto da testimonio de la humanidad, pero queda en cuestión cómo es lícito canalizar el dolor. Por ello, Séneca se vale de una interesante apreciación del tiempo y el recuerdo en la carta 99 que asemeja a la disertación que realiza en el diálogo *Sobre la brevedad de la vida*. En ésta, dice:

Señala unos límites estrechos a la utilidad de las cosas quien sólo está satisfecho con las presentes: también deleitan las pasadas con el recuerdo, pero las futuras son inciertas y pueden no suceder, las pasadas no pueden menos que haber sucedido. Así pues, ¿qué locura es ésta de privarse del bien más seguro? Contentémonos con los bienes que ya hemos disfrutado, con tal de que no los

¹⁴¹ Se trata del personaje al que refiere Séneca en la carta 99, para explicar a Lucilio la actitud que tomar frente a la muerte de un ser querido.

¹⁴² En la carta 99 menciona “¡Cuán poco supera al infante! Contempla la inmensa profundidad del tiempo y abarca su totalidad, luego compara lo que llamamos vida humana con la inmensidad de aquél; te darás cuenta de cuán reducido es este tiempo que deseamos, que nos empeñamos en prolongar” (Séneca, Ep.99, 1, § 10)

¹⁴³ Séneca, Consolación a Marcia, 10, § 5.

hayamos disfrutado con un ánimo agujereado que dejaba perder todo cuanto había recibido.¹⁴⁴

En otras palabras, Séneca exhorta a servirse del recurso de la memoria a fin de aliviar el malestar a través de la conmemoración del bien que fue haber poseído al ser amado, pero condena una actitud doliente frente al recuerdo, pues es penoso evocar con amargura la imagen de una persona que en vida fue objeto de afecto. El recuerdo virtuoso se convierte, pues, en un elemento propio de la sensibilidad humana que garantiza paliar con prudencia el dolor y solemniza la pérdida. A diferencia de lo que ocurre con las bestias, “cuyo afecto es violento y casi furioso”¹⁴⁵.

En suma, para Séneca, el dolor es honesto, pero debe moderarse haciendo uso de la inteligencia y una sabia resignación. No es vergonzoso dejar que se manifieste la aflicción si las lágrimas involuntarias hacen acto de presencia, pero sí es reprehensible que esas mismas lágrimas se conviertan en una indulgente exhibición que caricaturiza al suplicio. Con todo, es legítimo honrar en la memoria al difunto, mientras siga siendo objeto de amor y fortalezca el ánimo del que aún transita la vida.

¹⁴⁴ Séneca, Ep.99, 1, § 13

¹⁴⁵ Séneca, Ep. 99, 1, § 24

III. 3. La muerte como pauta de liberación

Como se ha apreciado en el desarrollo de este trabajo, el tema de la muerte para Séneca tiene un enfoque moral que prioriza el aprender a morir para saber vivir. Sin embargo, el nexo que permite a estas dos (la vida y la muerte) ser complementarias entre sí yace, fundamentalmente, en la noción de libertad para nuestro filósofo.

A lo largo del desarrollo sobre el que ha versado el concepto de la muerte, hemos podido apreciar que Séneca concibe la muerte como algo que carece de atributos de naturaleza maniquea, es decir, que está desprovisto de un apelativo moral inherente, pues como todo ser vivo su tendencia natural apunta hacia el deceso. No obstante, pese a que a los humanos les distinga la cualidad de ser seres racionales, y que esto permita una abstracción y estructuración conceptual del mundo que provee de significatividad a la vida, hay un hecho que escapa de sus capacidades inmediatas, a saber, el destino.

Previamente, en el primer capítulo, se hizo patente un apartado sobre el papel que ocupa la fortuna en la vida de los seres humanos y cómo es que nace una necesidad de fortalecerse frente a eventos que escapan de la voluntad humana. Sin embargo, en ese apartado quedó abierta la cuestión de cómo afrontar una vida que parece estar arrojada sin más a causa del destino, de modo que no se debilite el ánimo volcándose hacia el pesimismo; y es aquí donde se retoma una acepción de la libertad y el tratamiento que Séneca le da.

En el texto titulado *De las cuestiones naturales*, Séneca nos ofrece un acercamiento importante a la noción de la libertad, puesto que dice: “De esta manera es libre el hombre, no por derecho ciudadano, sino por derecho de la naturaleza. Libre es el que no es esclavo de sí mismo; el que ha rechazado esta servidumbre constante, que no admite resistencia y pesa sobre nosotros día y noche”.¹⁴⁶ Es decir, para Séneca la libertad es un atributo que se consolida en oposición a la esclavitud, como menciona, de sí mismo; pero también podríamos

¹⁴⁶ Cuestiones naturales, p.59

agregar, siguiendo la exposición de los capítulos anteriores, la libertad es contraria a la posibilidad de ceder a los otros el gobierno de nuestro tiempo y de nuestro cuerpo al amoldarse a las tendencias externas.

De este modo, una de las primeras consideraciones que se deben tener presentes es que, desde la perspectiva de nuestro filósofo, libertad no es un concepto que nazca con la conformación de un estado de derecho donde se reconoce como garantía en función de los otros; y tampoco debe hablarse de la libertad como lo que el vulgo suele entender de ella, interpretándola como una insípida reducción de actuar en función de los deseos, al elegir unas cosas por encima de otras, o al expresarse sin censura. La libertad no se trata ni de actuar sin restricciones sin que nada ni nadie coarte esa posibilidad, ni de la facultad otorgada por un organismo social que garantice el orden; para Séneca este concepto tiene un alcance más profundo y valioso: la libertad es un estadio consustancial de la condición de hombre; por tanto, es importante tener en cuenta esta consideración innata del ser humano como ente libre, porque está estrechamente ligado a la problemática que suscita pensar en la fortuna.

Cuando se tiene presente una noción de destino, ésta despierta la inquietud de que la voluntad del ser humano queda desdibujada y estéril frente a la complejidad de los designios divinos; pero a su vez parece estar exiando al sujeto de cualquier responsabilidad mundana. Empero, como ya se ha señalado con anterioridad en el desarrollo del capítulo I, no hay por qué verse minimizado como sujeto inactivo del presente. Siguiendo las palabras de Jaime Moreno: “Séneca, al igual que los otros estoicos, se planteaba lo siguiente: si el destino de una persona está establecido de antemano, ¿el ser humano puede ser libre? Séneca postuló repetidas veces la existencia de esta libertad. Es cierto que no se puede luchar contra el destino, pero la persona tiene siempre la posibilidad de aceptarlo voluntario, lo que ya es en sí una muestra de su libertad”.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Moreno, 105.

Es decir, que la libertad no recae necesariamente en la posibilidad de transformación o manipulación del destino, sino en un acto de voluntad de no ser arrastrado por la fortuna, de tomarla de la mano y caminar con ella. Para Séneca la verdadera libertad del ser humano se revela al recibir con serenidad aquello que no es modificable; y aunque recién mencionamos que la libertad no se puede reducir al deseo de hacer lo que queramos deliberadamente como si nuestras acciones modificaran significativamente el destino, la auténtica libertad sí implica una especie de deseo, el de perfeccionarse, como menciona Tirso Alesanco:

Y la libertad, en el texto y contexto del gran filósofo cordobés, es eso, autarquía, autosuficiencia respecto de las cosas y elementos exteriores, dominio de la propia acción y de la voluntad, por la que el hombre hace lo que quiere; y lo que quiere es perfeccionarse (porque no nace completo sino como un proyecto), conseguir la sabiduría, la virtud y la felicidad.¹⁴⁸

Por supuesto que al decir que el hombre quiere perfeccionarse, está hablando de aquel que ha emprendido el camino rumbo a la sabiduría y la virtud; pues para éste, aceptar el destino y sobreponerse a los eventos que la fortuna le tenga preparado no es suplicio, sino un examen para probar la serenidad de su alma, lo acepta y lo confronta. Cosa contraria que ocurre con el individuo que ignora los designios divinos y se rige según los bienes ilusorios que promete el vulgo; éste no es capaz de confrontar su fortuna, se siente abatido y condena a los dioses por injuriar la ficción que llama vida. Vemos, pues que luchar contra el destino es como nadar a contracorriente y genera sufrimiento, mientras que la aceptación brinda paz. Ser libre, en suma, “no puede consistir en otra cosa que en el conocimiento adecuado de ese curso universal por medio de la razón (que es el ojo de la libertad) y en el acomodamiento voluntario a dicho fatum”.¹⁴⁹

Ahora bien, si la libertad está emparentada con el acto voluntario de aceptar el destino tal y como es, esto nos lleva al siguiente punto crucial, la muerte como objeto de liberación, puesto que morir es, por excelencia, el destino de todos los seres vivos.

¹⁴⁸ Alesanco, 434

¹⁴⁹ Alesanco, 433

De este modo, en Séneca, podríamos decir que se encuentran dos acepciones en torno a la muerte y la libertad: por un lado, se es libre en la medida que se acepta sin pesadumbre el inefable destino de todo ser vivo, la muerte; por el otro, al morir también se renuncia a un estado de esclavitud del cuerpo para ser libre; no obstante, sobre este versaremos a continuación.

Cuando Séneca menciona: “«Medita sobre la muerte». Quien esto dice, nos exhorta a que meditemos sobre la libertad. Quien aprendió a morir se olvidó de ser esclavo”¹⁵⁰, exhorta, en primer lugar, a pensar constantemente sobre la mortalidad, pero a su vez, introduce la noción de esclavitud implícitamente como un síntoma de la existencia; no obstante ¿esclavo de qué? Para comprender mejor este juicio senequiano, hemos de remontarnos a su concepción sobre el cuerpo, que, por la naturaleza de nuestra constitución como seres corpóreos, es el primer medio a través del que se sustrae conocimiento del mundo; y por lo tanto, en la *Epístola 14* nuestro pensador reconoce desde la primera línea que el afecto por el cuerpo es innato por tratarse de algo bajo nuestra custodia, empero, desaprueba en parte ese amor por lo propio, puesto que es susceptible de convertirse en esclavitud. Es decir, que el cuerpo, a costa de las pasiones y de la imitación del vulgo, se convierta en el rector del espíritu; pues dicho acto de sumisión al cuerpo por imitación y placer es la antesala para la sumisión frente a otros.

El cuerpo, para Séneca, posee una connotación negativa y es parte de los defectos que separan al hombre de la divinidad; sin embargo, de ahí que acentúe el papel del habito del alma virtuosa que se enriquece con tal de elevarse a lo honesto y desprenderse de lo efímero en aras de buscar la libertad. Séneca lo dice de este modo:

Jamás esta envoltura carnal me forzara al miedo, jamás a la simulación indigna de un hombre de bien, jamás mentiré por consideración a este corpezuelo. Cuando me parezca oportuno, disolveré alianza con él; pero tampoco ahora, mientras estamos unidos, seremos socios a partes iguales. El alma reclamará para ella todos los derechos; el menosprecio del propio cuerpo es libertad segura.¹⁵¹

¹⁵⁰ Séneca, Ep. 26, 1, § 10

¹⁵¹ Séneca, Ep. 65, 1, § 22.

Siendo así que, la parte corpórea de los seres humanos es susceptible de ser alcanzada por los peores vicios; pero a su vez, es tan frágil que el tiempo o la enfermedad le pueden arrebatarse sin clemencia el vigor y vitalidad, sobre lo que Séneca dirá: "...y por ello me sorprende de nuestra locura: la de amar con tanta intensidad la cosa más efímera, el cuerpo, y tener miedo de morir algún día, siendo así que cada instante es la muerte del estado anterior".¹⁵²

Cuando Séneca hace referencia a que el cuerpo es la cosa más fugaz, este calificativo es un indicativo de que la muerte alcanza al cuerpo eventualmente; pero como ya se ha reflexionado con anterioridad, la conciencia de este hecho no es ningún mal para el ser humano virtuoso. En *la Epístola 24*, Séneca expresa que la muerte tiene dos sentidos: o destruye o libera¹⁵³; sin embargo, en complemento con una lectura más detenida de otros fragmentos del filósofo, nos daremos cuenta de que se decanta principalmente por la segunda opción. Ejemplo de ello se puede apreciar en la *Consolación a Marcia*, donde expresa que: "La muerte es la liberación de todos los dolores y el límite más allá del cual no pasan nuestras desgracias, la que nos restituye al reposo en que estábamos antes de nacer"¹⁵⁴. Como podemos recordar, según lo examinado en el primer apartado de este capítulo, aquí se confirma nuevamente la noción de muerte como un estado previo a la vida; pero, a su vez, se reafirma la idea de que la muerte es la liberación, a lo que podemos añadir, liberación del cuerpo, pues los dolores y las desgracias las sufre éste mismo debido a su fragilidad susceptible de la enfermedad y el daño físico.

Otro ejemplo, que confirma esta identidad entre muerte y libertad está presente en el diálogo *Sobre la Providencia*, donde usando de locutor a dios, Séneca dicta: "de todas las cosas que he querido que os fueran inevitables, nada he hecho más hacedero que el morir. He puesto la vida cuesta abajo: avanza por sí misma. Tan sólo fijaos y veréis qué corto y despejado camino lleva a la libertad".¹⁵⁵

¹⁵² Séneca, Ep. 58, 1, § 23

¹⁵³ Epístolas, 24, (Séneca, Ep. 24, 1, § 18). La cita es la siguiente: "La muerte o nos destruye o nos libera: liberados nos queda el componente más noble, una vez desembarazados de la carga; destruidos nada nos queda, al sernos arrebatados por igual los bienes y los males"

¹⁵⁴ Séneca, Consolación a Marcia, 19, § 5.

¹⁵⁵ Séneca, Sobre la Providencia, 6, § 7.

Con lo dicho en esta última cita, donde Séneca habla en voz de una deidad, el hecho de que ésta dice que el camino hacia la libertad es corto y despejado podría remontar a la noción de suicidio como método para acortar el camino rumbo a la libertad. No obstante, la intención de nuestro filósofo no es la de hacer una apología del suicidio como alternativa general para liberarse del cuerpo, pues, aunque en su obra llega a hacer mención del suicidio como acción valerosa, se está refiriendo a aquellos cuya dignidad está en juego y tomar la decisión de quitarse la vida es más honroso que continuar con una vida infame. Como menciona en la *Epístola 70*, usando de ejemplo a un germano que estaba a punto de luchar, pero que con la excusa de retirarse al excusado, encajó en su garganta el palo con la esponja que se usaba para limpiarse hasta morir: “Juzgue cada cual, según su propio criterio, la acción de este hombre tan impetuoso, con tal que esté de acuerdo en que debemos preferir la muerte más inmunda a la más noble esclavitud”.¹⁵⁶ Por tanto, hemos de recordar que el quitarse la vida no es una elección liviana ni para espíritus cansados; es una acción que dignifica la vida vivida, pues tanto si llega según los designios de la fortuna o si es una elección personal, para el que la recibe sería altamente vergonzoso horrorizarse frente a ella cuando es la única seguridad de entre todos los inciertos designios de la fortuna.

Como podemos apreciar, cuando se habla de la muerte como libertad, está estrechamente ligada con la noción de que el cuerpo es una especie de prisión (que evoca al pensamiento platónico), a causa del cual, el alma de los seres humanos se diferencia de la naturaleza de Dios; pues las necesidades corporales impiden que el alma alcance su máxima expresión. El cuerpo, será visto como una limitante de las posibilidades del alma; por ello, el hecho de separarse de éste supone la libertad plena del espíritu. Morir, en suma, es librarse a su vez de la enfermedad, de las pasiones y de todos los males que ser un sujeto corpóreo puede suponer; pues si nuestros espíritus estuvieran desprovistos de cuerpo, de nada les serviría cualquier tipo de posesión material, que sólo son deseables según las ideas

¹⁵⁶ Séneca, Ep. 70, 1, § 21.

incrustadas por el vulgo; antes bien, el alma no requiere de toda esta clase de trivialidades que nos hemos acostumbrado a desear.

Sin embargo, aunque esta reflexión sirve para poner en perspectiva lo realmente importante para el ser humano, no deja de ser una ficción, y Séneca lo comprende, por eso, en una de las citas referenciadas previamente hacía mención de que mientras su cuerpo le acompañe serán socios a partes iguales, y lo mismo nos invita a pesar. Pues Séneca, aunque condene las limitaciones que nos impone el cuerpo, tampoco está pensando en un más allá, como el de la escatología cristiana, según la que las acciones del presente repercuten en la siguiente vida. En Séneca, las acciones del presente son el móvil del presente sin más. No hay una promesa futura, sino una responsabilidad vigente que se va agotando con el tiempo que nos corresponde y que concluye con la muerte, por lo que hay que tomarla pronto, antes de que la oportunidad de vivir se haya escapado.

CONCLUSIONES

A partir de las tesis expuestas y siguiendo la consecución argumental de los capítulos, la conclusión que se defiende en este trabajo de investigación es que la muerte como área limítrofe de la existencia humana es el corazón del corpus senequiano que anima al resto de conceptos que conforman su sistema filosófico.

Esto se debe a que la muerte, a parecer de Séneca, al ser un lugar de origen, en cuanto a su definición como “no ser”, y de disolución en consonancia con lo determinado por la divinidad, se presenta como el cimiento de la existencia humana y, en consecuencia, de sus motivaciones vitales; es decir, que la muerte cuando se hace presente, está cumpliendo con la ley divina, que en su perfecta organización de la naturaleza ha dispuesto para nosotros un tiempo limitado, pero, precisamente por su carácter finito, despierta en la conciencia la incertidumbre frente al gran drama de la temporalidad.

Ahora bien, como se ha mencionado a lo largo de este trabajo, hay que recordar que la intención de Séneca al escribir a sus destinatarios sobre la muerte, no radica en obtener de esas reflexiones un sistema complejo que defina y busque conocer la muerte en sí, sino que, con sus lecciones pretende que el destinatario traiga a la memoria el reconocimiento de su mortalidad.

No obstante, Séneca es consciente de los riesgos que implica confrontar a su lector a la incomodidad de saber que en cada momento su vida se consume y que la muerte le llegara sin la precisión de la fecha exacta. Pensar la muerte, para nuestro filósofo, implica un compromiso cotidiano de recordarse a sí mismo que el tiempo que la fortuna nos ha otorgado es una nimiedad en comparación con la magnanimidad de la eternidad; sin embargo, este recordatorio no tiene la intención de cultivar un talante desesperanzado que haga que el lector vea su vida como una crónica irrelevante y su muerte como una más que se une a la galería de difuntos de la historia.

En realidad, Séneca nos invita a invocar en nuestros pensamientos la noción de la muerte como compañera necesaria de la vida que carece de algún valor maniqueo; pues la muerte por sí misma no es un mal, sino una necesidad apegada al orden de la naturaleza, se le considera un mal en la medida que ha sido cubierta injustamente con el manto del miedo, un sentimiento pueril alimentado por la ignorancia del vulgo.

La muerte, en suma, es la condición que democratiza la experiencia humana de la vida, pues, aunque no haya establecido su plazo de manera precisa para cada ser humano, sí que se corona como la única certeza de cada uno de ellos. De ahí que la recomendación senequiana sea aprender el menosprecio de la muerte, a fin de no dejar que ésta última nos gobierne, sino de ser nosotros quienes gobiernen, no a la muerte, sino nuestra vida misma.

Es así pues que saberse mortal y mantener presente ese recordatorio, es apenas el parteaguas de la responsabilidad que le acompaña: la de aprender a morir, y en consecuencia, saber vivir. Vale la pena traer a cuenta que Séneca nos enseña que quien aprendió a morir se olvidó de ser esclavo, y esto se debe a que, como entidades corpóreas estamos a expensas de las necesidades que nuestro cuerpo exige que sean cubiertas, pero a su vez, nos encontramos ante la fragilidad de éste. Es, para nuestro filósofo, a través del cuerpo que entran las pasiones y el alma puede llegar a ser corrompida si deja que el vulgo le convenza de que la felicidad proviene del exterior, de las riquezas, de la embriaguez y la voluptuosidad. Aprender a morir supone el desprecio del cuerpo, no como odio iracundo, sino tratándolo como vehículo imprescindible que nos transporta en el corto viaje de la vida, pero que, en calidad de medio, eventualmente se ira desgastando y debilitando; y en consecuencia, venerarlo con tanta devoción es un delirio inútil. La muerte se emparenta con la libertad si se piensa que es una liberación de todos los males que el apego excesivo por el cuerpo pudo haber provocado.

Nuestro pensador nos exhorta a reconocer que las posesiones, por las que algunos se vician en su búsqueda, son accesorias y aunque se puede vivir con ellas, si estas se han ido, también se puede vivir en su ausencia. Lo indispensable para

el proyecto de una vida humana virtuosa se apega a las leyes de la naturaleza, y ésta misma provee de lo suficiente para el cuerpo. Por tanto, el cuerpo no es una prioridad para Séneca, en realidad, hasta cierto punto se convierte el obstáculo; no obstante, pese a que nuestro cuerpo pueda ser un inconveniente, no deja de ser el único intermediario a través del que conocemos el entorno, y en razón de su defensa hemos de recordar que el ejercicio contemplativo sobre el que versa Séneca se lleva a cabo a través de los sentidos es a su vez fuente de conocimiento que incita a la acción.

Por supuesto que hablamos de la contemplación de la naturaleza y de sus procesos, pues a través de este ejercicio ha sido posible, desde los orígenes de la filosofía misma, preguntarse acerca de la naturaleza en general, como la naturaleza del ser humano en particular; es así pues, que a su vez se hace vigente la condición racional que no sólo permite el planteamiento de la duda frente a la inmensidad de la naturaleza y la complejidad de la subjetividad humana, sino que dicha cualidad revela una posición especial del ser humano de entre todos los seres vivos.

La racionalidad humana es un eco de la razón divina, pero se diferencian esencialmente en que la nuestra es perfectible, mientras que la de Dios es perfecta. No obstante, pese a la limitación temporal del ejercicio racional de los seres humanos, su especial posición para la creación le confiere una posibilidad que el resto de animales y seres de la creación no gozan, la posibilidad de acercarse a lo divino a través de la razón, pero, no de la razón como ornamento sino del ejercicio de ésta.

Por supuesto que sería una negligencia reducir a la razón a la capacidad cognitiva de concebir el mundo para conceptualizarlo, para nuestro filósofo, es una necesidad ocupar un lugar activo, especialmente si tenemos presente cuanto ha enfatizado a sus destinatarios que la muerte siempre está a la misma distancia; es decir, que el proyecto individual que se emprende no busca la redención de las acciones presentes en una vida posterior, sino satisfacerse de haber actuado con honestidad en el presente, para aceptar con entereza a la muerte sin importar el

momento en que llegue o cuál sea el motivo, llámese enfermedad, accidente, el destierro, la vejez o algún otro.

Séneca nos hace saber que esta ecuanimidad que se requiere para vivir de manera digna, no llega por sí sola como una especie de iluminación divina por la que Dios se comunica con nosotros; sino que es una cualidad que se cultiva y se practica como un hábito. Es sabido que la representación por excelencia de esa ecuanimidad en su máximo esplendor se encarna en la figura del sabio, un individuo que sin importar las circunstancias que enfrente no pierde la templanza porque ha entrenado su mente y espíritu para encarar al mundo, conoce la virtud porque la ha alcanzado y, por tanto, sabe distinguir los verdaderos males de los que el vulgo nos ha hecho creer que lo son; en consecuencia, el sabio se ocupa de asuntos más trascendentales que los que habitualmente nos aquejan por haberles atribuido erróneamente un valor pernicioso.

Ahora bien, la figura del sabio es un símbolo y alcanzar ese estado funge como objetivo para aquel que busca la virtud; empero, llegar a la posición del sabio es, aunque una ambición loable, también un empeño sinuoso. Esto se debe a que difícilmente uno termina de desprenderse de todos los vicios que amaestros durante su vida, algunas veces, quizá, aún se hará presente el miedo, la tristeza o la vergüenza, el mismo Séneca admite haber experimentado este tipo de emociones desbordantes¹⁵⁷. Sin embargo, nos enseña a través de su ejemplo, que, pese a la presencia involuntaria de éstos, la actitud con la que se confrontan es el reflejo de un alma honesta que se ha preocupado por habituarse a la introspección y el examen.

En suma, para nuestro filósofo, el ejercicio de emprender el camino por la senda de la sabiduría no encuentra su gozo en alcanzar la sabiduría en sí cual, si de una revelación de la verdad se tratara, sino en vivir según los mandatos de la

¹⁵⁷ En la epístola 87, Séneca narra como en un viaje reflexiona a causa del vehículo en el que se transporta: “Todavía persiste en mí una equivocada vergüenza en cuanto al bien, y cuantas veces me tropiezo con algún séquito más lujoso, me sonrojo contra mi propia voluntad, lo que demuestra que los principios que apruebo y alabo no tienen en mí un asiento seguro e inamovible”

naturaleza y servirse de la recta razón en aras de alcanzar la verdadera felicidad, traducida en la tranquilidad del alma y la libertad plena.

En resumen, aprender a morir, desde la perspectiva de Séneca, es necesariamente aprender a vivir íntegramente según los designios de la naturaleza acercándose a la misma divinidad que le concedió la capacidad de razonar.

Siendo así que la preocupación de nuestro pensador con respecto a sus destinatarios originales, y que resuena en las reflexiones de a quienes nos ha llegado posteriormente su escuela de pensamiento, es apaciguar el temor a la muerte sustrayendo de la concepción de este concepto cualquier pensamiento precipitado que le atribuya malicia, arguyendo a la idea de que nada hay más certero que la muerte, y, en consecuencia, su evidencia es inamovible.

Séneca se presenta para nosotros como lectores, no solo como un pensador y filósofo, sino como un consejero que, al tener destinatarios reales, sus reflexiones se sienten más íntimas y resuenan en nuestro pensamiento por tratarse de lecciones que fueron consuelo y consejo. Séneca es un guía moral, pero también un pedagogo que quiere que sus discípulos comprendan la magnitud de sus lecciones, por lo que no escatima en ejemplos; pero también es, a veces compañero en la enfermedad del espíritu y a veces el médico que propicia la medicina para sanar las enfermedades del alma.

BIBLIOGRAFÍA

Alesanco, Tirso. "Libertad, Providencia y Fortuna, en Séneca" *Augustinus*, (1965): 433-452. <https://doi.org/10.5840/augustinus19651039/4027>

Brun, Jean. *Los estoicos*. México: UAEM, 1997.

Fátima Martín Sánchez, María A. "El sabio, como proyecto de vida, según Séneca". Taula: Quaderns de pensament 3 (Palma: Universitat de les illes Balears, 1985) 77

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía, tomo I*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.

Galán, Lía. "Los presagios del rayo: aspectos de la ciencia augural en Séneca" V Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales. (La Plata: UNLP-FAHCE, 2011)

García Gual, Carlos. *Epicuro*. Madrid: Alianza, 2002

Grimal, Pierre. "Acción y vida interior en Séneca." ESTUDIOS CLASICOS 24, no. 85 (1980): 82-101.

Grimal, Pierre. *Séneca*. Paris: Gredos, 2023.

Jankelevitch, Vladimir. La muerte. Traducido por Manuel Arranz. Valencia: PRE-TEXTOS, 2002.

Moreno, Jaime. *Séneca: Una ética basada en la conciencia de la finitud y el respeto al prójimo*. España: RBA, 2015.

Séneca. *Cuestiones naturales*. USA: Plaza Editorial, 2015.

Séneca. *Epístolas Morales a Lucilio I*. España: Gredos, 2016.

Séneca. *Epístolas Morales a Lucilio II*. España: Gredos, 2016.

Séneca. *Consolación a Marcia*. España: Gredos: 2014.

Séneca. *Consolación a Polibio*. España: Gredos: 2014.

Séneca. *Sobre el ocio*. España: Gredos: 2014.

Séneca. *Sobre la brevedad de la vida*. España: Gredos: 2014.

Séneca. *Sobre la providencia*. España: Gredos: 2014.

Séneca. *Sobre la tranquilidad del espíritu*. España: Gredos: 2014.

Séneca. *Sobre la vida feliz*. España: Gredos: 2014.

Zambrano María. *Séneca*, Madrid: Siruela, 2002.