

# Filosofía y ejercicio del alma en las *Cartas a Lucilio* de Séneca\*

Juan Camilo Betancur-Gómez\*\*

**Resumen:** Las precauciones expresadas por Séneca sobre los peligros de desviar la atención de la filosofía hacia entretenciones lógicas o enredos dialécticos han dado lugar a que algunos lectores, como John Cooper, pongan en duda el carácter filosófico de las *Cartas a Lucilio*. A partir de los problemas que plantea dicha lectura, el presente trabajo propondrá, en primer lugar, una revisión del concepto senecano de filosofía destinada a responder cuánta coherencia tendría con el llamado de Séneca a realizar una escritura *sentida*; se examinará también en qué consiste el ejercicio racional de la filosofía y, finalmente, se responderá a las críticas de Cooper.

**Palabras clave:** filosofía, modo de vida, escritura, estilo, persuasión, lógica.

## Philosophy and Exercise of the Soul in Seneca's Letters to Lucilius

**Abstract:** The reservations Seneca expressed about the dangers of diverting the attention of philosophy towards logical entertainments or dialectic entanglements have prompted some readers, such as John Cooper, to cast doubt on the philosophical nature of Seneca's Letters to Lucilius. Based on the problems posed by that interpretation, this paper reviews Seneca's concept of philosophy to measure its consistency with Seneca's call for heartfelt writings. It also examines what the rational exercise of philosophy consists of, and eventually responds to Cooper's criticism.

**Keywords:** philosophy, way of life, writing, style, persuasion, logic.

---

\* Una primera lectura fue realizada en el *IV Congreso Colombiano de Filosofía*, Manizales, 24 – 28 de septiembre, 2012.

\*\* Filósofo. Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.  
juancamilo\_betancur@yahoo.com.

Recibido: 2012-07-04  
Aceptado: 2012-10-14

## Philosophie et exercice de l'âme dans Les Lettres à Lucilius de Sénèque

**Résumé:** Les précautions exprimées par Sénèque sur les dangers de dévier l'attention de la philosophie vers des distractions logiques ou des imbroglios dialectiques ont fait que certains lecteurs, tel que John Cooper, remettent en question le caractère philosophique des lettres à Lucilius. A partir des problèmes exposés dans cette lecture, ce travail proposera, en premier lieu, une révision du concept sénéquien de philosophie destinée à trouver la cohérence qu'aurait, dans le cadre de l'appel de Sénèque, la réalisation d'une écriture sincère. Ensuite, nous examinerons en quoi consiste l'exercice rationnel de la philosophie et, finalement, nous apporterons une réponse aux critiques de Cooper.

**Mots-clés:** philosophie, mode de vie, écriture, style, persuasion, logique.

Haciéndose partícipe de la tradición griega, Séneca ve la filosofía como el medio para alcanzar la vida feliz y sabia. Pero, como veremos más adelante, es enfático y reiterativo en advertir acerca de ciertos modos a los que le parecía haberse reducido el ejercicio de la filosofía. Todas sus reservas, precauciones y, sobre todo, sus burlas y hostilidades pueden, sin embargo, desdibujar el carácter filosófico de la obra senecana. John Cooper (2004), por ejemplo, considera que Séneca, al tomar distancia de la dialéctica<sup>1</sup> y depositar su confianza en otros recursos estilísticos que echan mano de consejos, preceptos, admoniciones o exhortaciones, termina menospreciando el valor del conocimiento filosófico apoyado en razones (cfr. Cooper 2004: 314). La interpretación de Cooper se aprecia claramente cuando expone el tratamiento de Séneca sobre los sofismas o *cavillationes* (cartas 45 y 48), y también las cartas relativas a sutilezas dialécticas (cartas 82, 83 y 85). Una breve revisión de la lectura de Cooper a estos apartados nos conducirá a plantear el problema de este ensayo y proponer dos momentos de solución.

Cooper juzga pertinentes las advertencias de Séneca sobre la excesiva fascinación y la ocupación en examinar sofismas (cfr. Cooper 2004: 315), más aún, concede que la exclusiva atención a la lógica puede constituir una perjudicial distorsión de los valores filosóficos propios (cfr. ibídem: 317). Con todo, le parece que Séneca va más allá en su polémica, al expresar ciertas dudas sobre el valor de conocer aquellos argumentos (cfr. ibídem: 314). En apoyo de esto trae a colación que Séneca juzga esas ocupaciones no sólo como inútiles, sino también como perjudiciales (cfr. *Cartas a Lucilio*: 48.9). Séneca se acerca mucho “a simplemente rechazar toda afirmación del valor en los estudios lógicos”. En

cambio, compara Cooper, para los estoicos originales (*the original Stoics*) sí había una razón en estudiar incluso las falacias en apariencia más necias<sup>2</sup>: los fundamentos del bien estarían en serio peligro si no se conoce precisamente qué es la falacia en los casos más sencillos, pues sin saberlo seríamos susceptibles de confundirnos y errar en casos más complicados (cfr. Cooper 2004: 316).

En cuanto al tratamiento senecano del silogismo de Zenón sobre la indiferencia de la muerte, según Cooper, el filósofo romano hace una caracterización miope de las intenciones de tales silogismos (cfr. ibídem: 312). Viendo los silogismos sólo en su necesidad formal, Séneca perdería de vista el sentido persuasivo de los mismos, que pasa por un ejercicio reflexivo sobre el significado de las premisas, para apreciar su verdad y finalmente comprender (*understand*) por qué tengo que aceptar la conclusión como verdadera. Y si bien Séneca demuestra una buena comprensión del silogismo de Zenón, no tendría nada bueno que decir de tal argumento; más bien, rehúsa estar de acuerdo con los estoicos, y dice que debe erradicarse *todo* tipo de argumentación dialéctica (cfr. ibídem: 318 y s.; *A Lucilio*: 82.19). El mismo desprecio por los silogismos estoicos se confirmaría también, según Cooper, en otras cartas (*A Lucilio* 83 y 85).

El tratamiento senecano de todos los silogismos de Zenón revela, a juicio de Cooper, una grave subestimación, no sólo del estudio de la lógica, sino del *razonamiento* filosófico mismo. Séneca puede estar en lo correcto al decir que nadie hará de estos argumentos el único fundamento de su aceptación de las conclusiones, pero su preferencia por atender a los hechos (*pointing to the facts*) tiende más a las apelaciones

<sup>1</sup> Según Cooper, Séneca entiende la dialéctica como “destreza en el argumentar”. Más adelante discutiremos en detalle este punto.

<sup>2</sup> Falacias como las de los cuernos o la del ratón, de las que Séneca se burla, respectivamente, en las cartas 45.8 y 48.6.

retóricas hacia los sentimientos de una persona, que a las razones sólidas por las que las conclusiones son realmente verdaderas (cfr. Cooper 2004: 320)<sup>3</sup>.

Ahora bien, si la interpretación de Cooper es correcta, ¿estaría contradiciéndose Séneca cuando apela a nuestros sentimientos para convencernos, por ejemplo, de que la virtud sólo se alcanza suprimiendo toda pasión? Además, si hay que acallar las pasiones y no basta con moderarlas, ¿cómo debe entenderse que el sentir sea el contenido primordial de las cartas (cfr. *A Lucilio* 75.4 y 115.1)? ¿Es la filosofía algo ajeno al ejercicio racional, por pretender *movilizar sentimientos* y recurrir a expresiones imperativas como los consejos y las exhortaciones? He aquí, pues, los problemas que vamos a tratar.

Es evidente, sin embargo, que Cooper procede evaluando el carácter filosófico de Séneca desde criterios externos a las *Cartas*. Enuncia sus críticas en función de la doctrina de los estoicos griegos “originales”, sin preguntarse qué era la filosofía estoica y en qué consistía el uso de la razón, *para el mismo Séneca*. Una revisión más detenida de estos puntos nos ayudará a determinar qué tan atinadas serían las críticas de Cooper y proponer una respuesta a los problemas derivados de su interpretación o de otras lecturas semejantes. Así, en un primer momento, revisaremos algunas descripciones que el mismo Séneca ofrece de la filosofía, para llegar a precisar cuánta coherencia tendría con ellas una escritura destinada a sentir lo que se dice y decir lo que se siente; en un segundo momento, se examinará en qué consistiría el ejercicio racional de la filosofía.

## 1. La filosofía según Séneca

Las cartas en que se advierten los riesgos de la dialéctica y de los sofismas presentan también, por oposición, ciertas caracterizaciones de

la filosofía que cabe tener en cuenta para evaluar los fines y las exigencias del ejercicio filosófico propio de Séneca.

Ante los enredos dialécticos, Séneca opta por resolverlos y aclararlos *con el fin de “persuadir, no de forzar”* e imponerse (cfr. *ibídem*: 82, 20). Esto obedece a la misión pública de la filosofía: “mi doctrina habla con los imperfectos, con los mediocres y con los mal sanos, y no con el sabio” (*De tranq.*: c. 11), una doctrina que se dirige a *todos los mortales*, para demostrarles que la muerte no es un mal, eliminar en ellos todos los prejuicios y temores sobre ella, curar la cobardía e infundir valor en ellos (cfr. *A Lucilio*, 82.23). ¿Quiere decir que todos los hombres tienen que hacerse filósofos para ser felices? Sí, a condición de no entender la filosofía en un sentido que hoy calificaríamos como restringido a “profesionales” o “especialistas”<sup>4</sup>. Se trata más bien de algo accesible a todos, dado el común linaje divino: “si algún aspecto bueno, entre todos, presenta la filosofía, uno es éste: no atiende a la genealogía. Todos los hombres, remitiéndolos a su origen primero, son linaje de los dioses” (*ibídem*: 44.1-2), y ello gracias a la posesión de un alma racional: “¿quién es verdaderamente noble? Aquel a quien la naturaleza dispuso debidamente para la virtud. [...] Es el alma la que ennoblece; ella puede, desde cualquier situación, elevarse por encima de la fortuna” (*ibídem*: 44.5). La filosofía se dirige, pues, a todo aquel que posea el común linaje racional, único desde el cual puede ennoblecerse el hombre y elevarse a la virtud. La exigencia de que la filosofía deba ser persuasiva e imperiosa se comprende así teniendo esta función pública como marco de referencia. Si la filosofía pretende infundir coraje a toda la humanidad, debe hacerlo, no apelando a las pasiones, sino a la razón; de ahí que esto se deba cumplir a través de expresiones *sencillas*, que no dejen lugar a la distracción en cuestioncillas sutiles que enredan y confunden (cfr. *ibídem*: 82.23) ni ceden a los excesos de elocuencia (cfr. *ibídem*: 75.4-6).

3 En un artículo posterior, Cooper retoma su objeción a Séneca. En lugar de reconocer la importancia crucial del conocimiento de la teoría ética, de las doctrinas estoicas y de sus fundamentos filosóficos, como pasos útiles hacia el perfeccionamiento de la propia vida, Séneca y Marco Aurelio “se apoyan, casi abiertamente, en apelaciones retóricas de una fuente no tan filosófica”. Usan sus recursos retóricos para persuadirse de sentir que creen (Cooper 2007: 9).

4 Ya Epicteto se alejaba de la filosofía en este sentido cuando ponía la práctica de los principios por encima del ejercicio interpretativo de las doctrinas (cfr. *Enquiridion*: XLVI, XLIX). Y Marco Aurelio también, a partir del pensamiento en la brevedad de la vida, limitará después los estudios a unos pocos principios (cfr. *Meditaciones*: III.10, III.14, III.13).

Para Séneca, entonces, la persuasión debe apelar a razones que puedan ser admitidas por todos. Pero aceptar la validez de un argumento sobre la indiferencia de la muerte no es suficiente para alcanzar la persuasión. El ejercicio de la razón no se restringe al campo estrictamente formal. Aunque los argumentos infieran que la muerte es indiferente, hay también muchos temores infundidos que nos obligan a robustecer el alma “con asiduos ejercicios” para soportar la presencia y proximidad de la muerte (cfr. *ibídem*: 82.16). Y estos ejercicios no se reducen a la disposición silogística de razones. El conocimiento de los argumentos debe pues someterse a un ejercicio constante, no solo consignarse en la memoria, sino que debe ponerse a prueba. “No es feliz quien tiene el saber, sino quien lo actualiza” (*ibídem*: 75.7). Cómo es este ejercicio y en qué radica su racionalidad, habrá que examinarlo también más adelante.

En cuanto a sofismas como la falacia del ratón, la filosofía se tiene que apartar de estas distracciones, pues ella promete alcanzar algo más alto. “¿Por qué me preparas tales entretenimientos? No es el momento de jugar. Se te ha llamado en defensa de los desgraciados”, a sacarlos de la perturbación mostrándoles la verdad (*ibídem*: 48.8-12; cfr. 16.3). En el tratamiento de los sofismas, debería mostrarse primero qué eficacia tienen para aligerar los males. No obstante, ninguno suprime las pasiones, ni siquiera las modera. Más que ineficaces, son perjudiciales: no cumplen la promesa de alcanzar el sumo bien y, sin embargo, derrochan el escaso tiempo de la vida en entretenimientos y engaños, desorientando sobre el verdadero fin. En contraste con esto, “la transparencia y la sencillez dicen bien con la bondad” (*ibídem*: 48.9-12). La verdad, como objeto de la filosofía, no se refiere sólo al valor de un conocimiento, sino que tiene que ver también con el cumplimiento de una promesa que tiene como fin la sabiduría. Pero la filosofía misma no es la sabiduría (cfr. *ibídem*: 75.8-17), es decir, no es el fin de la vida, sino el *medio y camino* hacia la vida feliz. Esto es decisivo a la hora de comprender el lugar de la filosofía pues, para Séneca, confundir los medios con el fin es la causa de la inquietud que

aleja del fin buscado (cfr. *ibídem*: 44.7). Tal es el riesgo que vería en dejarse complacer por la dialéctica y por los sofismas.

La doctrina estoica de vivir conforme a la razón o naturaleza consiste en un imperativo de coherencia en la vida (cfr. Hadot 2000: 144; *A Lucilio*: 20.5). Esto constituye también una exigencia para la filosofía: mostrar coherencia entre el conocimiento y los actos, a través del ejemplo. O también, en términos de Séneca, atenerse a un principio de honestidad: “ningún acto resulta honesto sino aquél al que el alma entera se consagra y atiende, al que no se opone con ninguna de sus potencias” (*A Lucilio*: 82.18). Esto se puede dar al menos en dos niveles: en el de la vida personal del filósofo y en el del acto de escribir.

En cuanto al primer nivel, Séneca afirma que el verdadero filósofo se deja ver por su comportamiento, no por sus argucias. Su disposición de ánimo frente a las adversidades y frente a la proximidad de la muerte tienen más crédito y son más persuasivas que los escritos y pláticas que expresan las mismas ideas que él actualiza (cfr. *ibídem*: 30.5-7). Las enseñanzas filosóficas toman valor, no por lo novedosas que sean, sino por su coherencia con el espíritu que las dice (cfr. *ibídem*: 30.13 y 15). El filósofo debe mostrarse también como ejemplo vivo de que es posible progresar hacia la sabiduría: parece sencillo a primera vista, como una montaña vista a lo lejos (cfr. *ibídem*: 111); pero de cerca, se ve cuán elevada está, al tiempo que su ejemplo muestra que sí es humanamente posible progresar hacia la sabiduría.

En un segundo nivel, Séneca establece un nexo de dependencia del estilo de la escritura respecto del modo de vida: “tal es el estilo de los hombres, cual es su vida”. La razón en que se apoya para explicarlo deriva de su concepción estoica de la virtud como control de sí y del vicio como falta de autocontrol: un estilo de escritura viciado se debe a que la mente ha perdido el propio dominio (cfr. *ibídem*: 114.22). Así, un escrito filosófico será portador y ejemplar del modo de vida que expresa. En ello descansará

en gran medida su credibilidad y eficacia persuasiva: mientras los escritos de filósofos sutiles “no infunden espíritu, porque no lo tienen”, los de almas grandes y enérgicas infunden confianza y coraje en el lector para enfrentar la adversidad, en cuanto muestran que la felicidad sí es accesible (cfr. *ibídem*: 64). La filosofía, si quiere ser persuasiva, debe entonces atenerse a este criterio de coherencia entre su modo de expresión y el modo de vida que profesa<sup>5</sup>.

En conclusión: no fundada en simples palabras, sino en obras (actos morales, actos de escritura), ni usada por entretención (como fin en sí mismo), la filosofía “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”, da consejo sobre los sucesos de cada día (*ibídem*: 16.3). Y, *en coherencia con ello*, la filosofía no debe desorientar la vida en distracciones, sino que tendrá que ser, ella misma, una actividad ordenada hacia algo. ¿Pero no se había dicho que es ella la que toma el timón de la vida? No hay oposición, si se entiende esto como poner en obra el ejercicio de la razón. Mediante la reflexión se pone orden en sí mismo y en las cosas de uno, esto es, se determina el propósito al cual debemos mantenernos constantes (cfr. *ibídem*: 23.8). ¿En qué consiste el carácter racional de estos ejercicios? ¿A qué tipo de argumentos y razones debe apelar la filosofía, si Séneca parece haber restado importancia a la dialéctica? Trataremos de abordar estas cuestiones a continuación.

## 2. El ejercicio de la razón y el carácter argumentativo de las *Cartas a Lucilio*

Teniendo presentes los rasgos de la filosofía, exploremos ahora el ejercicio racional propuesto por Séneca en dos aspectos: el primero, relativo a la asimilación de los principios y preceptos doctrinales; el segundo, relacionado con el modo de argumentación que ofrece Séneca como alternativa a los enredos y sutilezas dialécticas.

<sup>5</sup> Epicteto formula una crítica parecida a la de Séneca a lo que ya en su tiempo parecería terminar reduciéndose el ejercicio filosófico: “decimos mentiras, pero tenemos a punto cómo se demuestra que no hay que mentir” (*Enquiridion*: LII.2).

En cuanto a la asimilación de los principios y preceptos, hay tener presente que Séneca no se considera creador de una filosofía. Sería desatinado buscar en ello su carácter filosófico, pues el mismo autor hace continuas referencias a doctrinas ya establecidas. Séneca se presenta, más bien, como un aprendiz de filosofía con cierto grado de avance (*progreadiens*). Se pone como un buscador de la verdad que, como sus corresponsales, no es maestro estoico (cfr. Cooper 2004: 310). El ejercicio filosófico consiste pues, en primera instancia, en la asimilación y puesta en práctica de principios doctrinales<sup>6</sup>. ¿Pero en qué sentido es esta asimilación un ejercicio racional? A partir de lo ya visto sobre la filosofía, podemos ahora responder a esto restringiéndonos al acto de la escritura como caso ejemplar de asimilación de los principios filosóficos.

Hemos visto que, para Séneca, dedicarse al estudio de las falacias no suprime las pasiones, sino que perjudica, pues derrocha el escaso tiempo de la vida en entretenimientos y engaños (cfr. *A Lucilio*: 111.4-5; 45.5; 117.30-33). En cambio, “la transparencia y la sencillez dicen bien con la bondad” (*ibídem*: 48.10-12), y en consecuencia, una escritura que se atiene a estas exigencias morales sería ya un medio de asimilación y puesta en práctica de los principios filosóficos. Esto no excluye, como luego veremos, tomar parte en discusiones doctrinales con otras escuelas (cfr. *ibídem*: 85; 102; 121) o con los estoicos mismos (cfr. *ibídem*: 113; 117), e incluso resolver y explicar falacias (cfr. *ibídem*: 82), pero nunca tomándolo como fin o dedicación exclusiva. La filosofía, como vimos, no es el fin de la vida, sino el medio y camino hacia la vida feliz. Y la inquietud humana deriva justamente de confundir los medios con el fin (cfr. *ibídem*: 44.7; 106.12). Así, al atenerse a priori-

<sup>6</sup> Ya en Epicteto se hacía secundaria la interpretación y prioritario el ejercicio de los principios (cfr. *Enquiridion*: XLVI, XLIX, LI y LII). Y Marco Aurelio también se pondrá como tarea la asimilación de los principios (*Meditaciones*: II.3-5, II.13, III.13, etc.) a través de pensamientos reiterados sobre la muerte (III.10, III.14, etc.) y la transformación de las cosas (*Meditaciones*: X) o el autoexamen permanente (IV.3). El aprendizaje por separado de las tres áreas de la filosofía (lógica, física y ética) era ciertamente útil en la enseñanza; pero a la hora de vivir filosóficamente, todo lo enseñado por separado debía practicarse sin separación. Más aún, la prioridad de la práctica sobre la interpretación no excluye a esta última sino que la incorpora, en cuanto que los temas físicos y de lógica son ya cuestiones de ejercicio espiritual (cfr. Hadot 2000: 155).

dades y exigencias morales, la escritura sería ya un ejercicio en el dominio de sí, una puesta de orden en sí mismo, o en otros términos, un fortalecimiento del principio rector racional.

En lo que respecta a un posible modo de argumentación alternativo, recordemos que según Cooper, Séneca entiende la dialéctica como “destreza en el argumentar” (Cooper 2004: 315). Pero entenderla como destreza en el manejo de *todo tipo* de argumentos podría llevar a malentender las críticas de Séneca a la dialéctica, pues con dicha generalización se termina planteando un falso dilema sobre si él es entonces un filósofo o un retórico –dilema en el que Cooper parece caer (cfr. *ibidem*: 320)–, y se perdería de vista el carácter argumentativo de su filosofía. Se requiere entonces precisar más el concepto de “dialéctica” en las *Cartas a Lucilio*, antes de examinar si allí se propone *otro* tipo de argumentaciones o se apela a simples sentimientos para el convencimiento de las doctrinas estoicas. Para explorar esto, conviene atenernos a las palabras mismas de Séneca sobre la dialéctica (*dialectica*).

Las palabras ‘dialéctica’ o ‘dialécticos’ aparecen apenas en seis pasajes de las *Cartas* 82.19, 87.38, 89.17, 102.5, 117.12 y 121.10, aunque en compañía de otros términos mucho más frecuentes en toda la obra (p. ej. sutilezas, futilidades, etc.). A diferencia de la retórica, que es un discurso continuado, la dialéctica discurre en preguntas y respuestas, y se ocupa de los términos y sus significados (*A Lucilio*: 89.17). Pero quien sólo se atiene a este proceder se acerca mucho a los artificios sofísticos en los que “el interrogado se considera engañado y, arrastrado a la confesión, una cosa responde y otra cosa piensa”<sup>7</sup>. Este procedimiento embaucador consiste en forzar el asentimiento del interlocutor, a través de enlaces artificiosos (*artificii nodos*) como los silogismos, sin garantizar con ello un pleno convencimiento. De ahí que las escuelas de los dialécticos (*scholas dialecticorum*) tengan predilección por discutir sofismas (cfr. *ibidem*: 87.38; 117.12; 117.25) o sólo se dediquen a utilizar (cfr.

*ibidem*: 48.4) sobre conceptos enigmáticos y oscuros (cfr. *ibidem*: 45.13, 121.10), perdiendo el escaso tiempo de vida (cfr. *ibidem*: 49.5).

Según Cooper, este contraste entre “forzar” y “persuadir” le impide a Séneca ver en todo su alcance las intenciones de Zenón al proponer sus silogismos: si éstos pasan por una cuidadosa reflexión sobre el significado de las premisas, si finalmente se aprecia su verdad y entonces se comprende la necesidad de aceptar la conclusión como verdadera, realmente puede haber persuasión a través de estos silogismos (cfr. Cooper 2004: 317-8). Pero la advertencia de Séneca cobra pleno sentido en cuanto no va dirigida a Zenón sino, como sugiere J. Barnes, a las personas confiadas de que el silogismo de Zenón puede por sí solo obrar milagros psicológicos (cfr. Barnes 1997: 16). Bien podría llegarse a una conclusión válida por vía silogística, si estamos ya sinceramente convencidos de las premisas. Lo que a Séneca le parece sospechoso es el procedimiento que echa mano del silogismo para “forzar” el asentimiento del interlocutor, sin lograr persuadirlo. Se puede comprender entonces que Séneca delimite el alcance de la dialéctica sin que ello implique una opción irracionalista o un descrédito del silogismo. Veamos ahora cómo, en el tratamiento de los silogismos estoicos, comparte Séneca con Zenón la intención de ofrecer un mayor conocimiento y aceptación de las premisas.

¿Cuál es entonces el procedimiento argumentativo de Séneca para alcanzar la convicción en sí mismo y en su lector? Las cartas que se ocupan de discusiones doctrinales se articulan al parecer en una estructura común: primero, plantean ciertas advertencias y opiniones sobre la relevancia o irrelevancia de la cuestión a tratar; enseguida, exponen los argumentos en discusión, o las objeciones, para después pasar a responder las objeciones una por una o dar más apoyo a los argumentos a favor; finalmente, se concluye con un momento exhortativo que trata de elevar los temas tratados hacia el verdadero fin de la filosofía<sup>8</sup>. El ejercicio ar-

<sup>7</sup> *Ego non redigo ista ad legem dialecticam et ad illos artificii veterosissimi nodos: totum genus istuc exturbandum iudicio quo circumscribi se qui interrogatur exestimat et ad confessionem perductus aliud respondet, aliud putat (A Lucilio: 82.19) –traducción nuestra–.*

<sup>8</sup> Este esquema de lectura se puede apreciar, por ejemplo, en las cartas 82, 85, 87, 102, 113, 117, 121.

gumentativo propuesto por Séneca se puede apreciar en estos dos últimos momentos. Centramos nuestro examen de ellos en la carta 82, pues ésta no sólo presenta la definición más completa de dialéctica que se encuentra en las cartas, sino que discute un tema capital de la doctrina estoica: la indiferencia de la muerte.

Como preámbulo a la discusión, Séneca se propone ir *más allá de las simples palabras* para cumplir un deber principal de la filosofía: a través de la renuncia a los bienes externos y el conocimiento propio y de la naturaleza, la filosofía debe erigirse como muro invencible contra los males y contra el temor a la muerte (*A Lucilio*: 82.5-6). Sin filosofía, escudados solo en “frases solemnes”, es imposible superar estas dificultades (cfr. *ibídem*: 82.7). Y puesto que frente a tan importante tema se correrá el riesgo de perder el rumbo en la discusión dialéctica, Séneca también aclara que para encarar a la muerte no hay que adiestrar las palabras, sino el espíritu mediante la “meditación asidua” (*ibídem*: 82.8).

Con estas advertencias en mente se comprende la insuficiencia del silogismo de Zenón que sostiene que la muerte no es un mal: “ningún mal es glorioso; es así que la muerte no es gloriosa; luego la muerte no es un mal”. Es una necedad confiar en que esta *cadena de palabras* erradicará por sí misma el temor a la muerte (cfr. *ibídem*: 82.9). De hecho, añade Séneca, el mismo Zenón opuso un silogismo contrario (*interrogatio contraria*): “ninguna cosa indiferente es gloriosa; es así que la muerte es gloriosa; luego la muerte no es indiferente” (*ibídem*: 82.10). Si la contrariedad significa aquí que las conclusiones de ambos argumentos no pueden ser ambas verdaderas, aunque sí falsas, entonces aceptar uno de ellos implicaría rechazar el otro<sup>9</sup>. En otras palabras, a pesar de la validez de ambos silogismos, la necesidad formal no basta para persuadirnos de las conclusiones

respectivas, pues aceptar una implica negar la otra. Pero discutir cuál de estos dos silogismos aceptar reduce la meditación al ejercicio de una “habilidad sumamente estéril”: forzar la respuesta del interlocutor, sin atender a su propio convencimiento (cfr. *ibídem*: 82.19). Para resolver la cuestión, Séneca opta más bien por ir más allá de las simples palabras y propone *una resolución y explicación persuasiva* de los sofismas (cfr. *ibídem*: 82.20).

En respuesta al segundo silogismo, que concluye la no-indiferencia de la muerte, Séneca comienza distinguiendo, en la premisa menor, en qué sentido las cosas indiferentes (enfermedad, dolor, pobreza, destierro, muerte) *sí* pueden ser gloriosas. Concede que no pueden serlo *por sí mismas*, pero agrega que han de serlo *en relación con quien* las afronta de manera virtuosa. Llama la atención, sin embargo, que Séneca no se contente con formular esta respuesta en términos generales, sino que busque asegurar el convencimiento sobre ella aduciendo como razón un ejemplo para cada cosa indiferente:

*puesto que (enim) se elogia no la pobreza, sino a aquel a quien la pobreza no humilla, ni doblega; se elogia no el destierro, sino a aquel que salió para el destierro con un semblante más firme que si hubiera enviado a otro; se elogia no el dolor, sino a aquel a quien en nada forzó el dolor. Nadie elogia la muerte, sino a aquel a quien la muerte quitó la vida antes de inquietarlo (ibídem: 82.11; cursivas nuestras).*

Citamos en extenso este pasaje para mostrar cómo Séneca, sin salirse de la discusión silogística, aduce ejemplos como razones o evidencias (*enim*) que confirman la distinción mencionada. Y señalamos con esto un marcado rasgo de la argumentación senecana: la abundancia de ejemplos en apoyo de sus ideas. De hecho, no contento con la anterior lista de ejemplos, que todavía son generales, Séneca compara la gloriosa muerte de Catón con la vergonzosa muerte de Bruto (cfr. *ibídem*: 82.12), tal vez para darle a la anterior distinción un asidero más firme en los hechos.

<sup>9</sup> La *contrariedad* (entre proposiciones de tipo A y E) de las conclusiones se aprecia más fácilmente mediante la siguiente paráfrasis: para el primer silogismo (1), “ninguna muerte es mala (ni buena, pues no es gloriosa)”; para el segundo silogismo (2), “toda muerte es, o mala, o buena”. O en otros términos: para (1) “toda muerte es indiferente” y para (2) “ninguna muerte es indiferente”.

Pero Séneca va más allá del uso de ejemplos en sus esfuerzos argumentativos, al hacer uso de *analogías* con la luz y con el calor. “Decimos que un aposento es luminoso, aunque él mismo quede por la noche muy oscuro; el día le comunica la claridad, la noche se la quita” (ibídem: 82.13). “Un pedazo de metal no es por sí mismo caliente ni frío: arrojado al horno se inflama, introducido en el agua se enfría” (ibídem: 82.14). Y *de la misma manera*, las cosas indiferentes o neutras reciben el nombre de buenas o malas por comunicación con la virtud o la malicia de quien se relaciona con ellas.

Ahora bien, tampoco el silogismo propiamente estoico que defiende la indiferencia de la muerte deja ver con suficiencia la importancia del tema. Quien se conforme con él, podría creer que la muerte es tan indiferente como el número de cabellos que tenga su cabeza. De ahí que Séneca haya profundizado en distinguir y explicar los sentidos de la premisa menor en discusión: muerte no es gloriosa *en sí misma*, pero sí en la manera como la afronta el hombre virtuoso. A diferencia de otras cosas indiferentes, la muerte tiene *aparición de mal* pues el temor a ella se debe a las más innatas tendencias que tenemos hacia la propia conservación, así como a la ignorancia de lo desconocido, la aprensión natural a la oscuridad, o incluso a la creencia en historias sobre los suplicios del infierno o la reducción a la nada (cfr. ibídem: 82.15-16; 121.17-24). El vencimiento de estos temores hace digno de gloria a quien soporta valerosamente la muerte (cfr. ibídem: 82.17).

Este momento de la carta donde se distinguen sentidos en las premisas de los silogismos evidencia que Séneca, si bien estima necio confiar los fines de la filosofía en una discusión de palabras, toma parte en ella buscando despejar toda confusión y ambigüedad que se haya sembrado, mostrando así una intención muy cercana a la de Zenón, si bien Cooper la eche de menos. Séneca se propone persuadir a través de ejemplos y analogías sencillos que muestren el error de los sofismas o valgan como razones de apoyo a las premisas de los argumentos estoicos. Desbrozado el enmarañado camino de

la dialéctica, y habiendo dado más sustento al silogismo de Zenón, Séneca puede entonces concluir con un momento exhortativo.

El recurso final a la exhortación viene justificado por la necesidad de combatir el temor a la muerte con todo lo que esté a nuestro alcance. Si la muerte es un mal aparente cuyo temor viene infundido por diversas fuentes, no basta con *decir* que ella es indiferente, es preciso fortalecer el ánimo con ejercicios perseverantes (cfr. ibídem: 82.16), que lleven a desterrar todas aquellas creencias sobre el mal de la muerte y convencer de su carácter indiferente, para preparar *el alma entera* al enfrentamiento con la muerte (cfr. ibídem: 82.17-18)<sup>10</sup>. Recordando una distinción de Pierre Hadot entre discurso filosófico y vida filosófica, podemos apreciar mejor la posición de Séneca sobre los silogismos estoicos. Tomados en sí mismos, éstos son ineficaces en cuanto pertenecen a un orden por completo heterogéneo al de la vida filosófica; son inseparables de la vida, pues la asimilación de sus premisas requiere también de “un conjunto de prácticas que no son todas del orden del discurso” pero que sirven como medio de transformación de sí (Hadot 2000: 197). Así, por ejemplo, la asimilación de la indiferencia de la muerte pasa también por un ejercicio de atención permanente al momento presente como lo único que depende de nosotros (cfr. ibídem: 210-1; *A Lucilio*: 78.14; 93.6-7); este entrenamiento consiste en vivir el momento presente como si fuera el último (cfr. *A Lucilio*: 101.7), pensando en la permanente posibilidad de la muerte, haciendo de ella una constante compañera. Pero el discurso filosófico presta también sus servicios como medio de transformación del alma, ya no desde una argumentación silogística, sino acudiendo a otros recursos de la retórica (cfr. Hadot 2000: 196). Sólo el uso de expresiones sencillas, breves e imperiosas resulta efectivo para el ejercicio de la muerte. En apoyo de ello, Séneca acude nuevamente a presentar ejemplos como la frase dirigida por Leónidas a sus sol-

10 Epicteto insiste a sus jóvenes discípulos no andar vomitando doctrinas y preceptos, sino digerirlos primero y mostrar en ellos mismos el camino de la filosofía (*Dis.*: III.21.1-3; II.9.18; *Enq.*: 33). La digestión y el ejercicio se transforman finalmente en una musculatura que podrá con la carga (*Dis.*: I.4.13-4).

dados espartanos, que se preparaban para una lucha desigual contra los persas: “camaradas, tomad la comida con la idea de que cenaréis en los infiernos”. Esta frase de Leónidas, lejos de expresar una resignación pesimista, invita a gozar alegres (*alacres*) el momento presente de la comida y disponerse al encuentro con la muerte manteniendo firme el compromiso (*promiserunt*). En contraste con este tipo de exhortaciones, se comprenden las burlas de Séneca al imaginar el uso de silogismos en tales situaciones (*A Lucilio*: 82.20-22).

## Conclusión

Al confiar en recursos estilísticos destinados a la persuasión Séneca tiende a olvidar, a juicio de Cooper, que el fin último de sus cartas es mejorar la propia comprensión de las razones por las cuales las verdades del estoicismo realmente son verdaderas. Así, aunque las ideas de la ortodoxia estoica que exhibe Séneca sean las mismas de los maestros griegos, su sentido práctico no lo es, pues “él frecuentemente evidencia una perjudicial actitud displicente hacia el valor del conocimiento de esas materias para la vida buena misma” (Cooper 2004: 314). Pero a partir del examen anterior, podemos ahora recoger y sintetizar tres respuestas a las críticas de Cooper.

En primer lugar, ha quedado en claro que Séneca, contrario a lo dicho por Cooper (cfr. *ibidem*: 318, s.), en ningún momento está rechazando el valor del silogismo, ni mucho menos del conocimiento racional; antes bien, sus esfuerzos argumentativos apuntan a *mejorar la comprensión de las premisas* para conducir a la conclusión de una manera persuasiva, pues la sola exposición silogística es insuficiente para mover al asentimiento (cfr. *A Lucilio*: 87.41). Jonathan Barnes ofrecía valiosas indicaciones a este respecto, al señalar el uso serio de silogismos por parte de Séneca, ya como expresiones concisas de descubrimiento filosófico, ya como puntos de partida para discutir, ilustrar y desarrollar. Séneca no se burla de los silogismos, que en sí mismos son indiferentes; lo que tiene valor para él es el uso que

se les dé (cfr. Barnes 1997: 18)<sup>11</sup>: “no niego que hayan de tenerse en cuenta estas [sutilezas de los dialécticos], pero sólo hay que atenderlas y saludarlas desde el umbral, a fin de que no se nos engañe haciéndonos creer que en aquéllas se encierra algún bien grande y secreto” (*A Lucilio*: 49.6). Para la doctrina estoica esta distinción es de suma importancia: las cosas indiferentes sólo cobran valor por el uso que de ellas hagamos. Es cierto que Séneca echa mano de otros recursos estilísticos como las exhortaciones, los consejos, los preceptos, etc., pero según lo ya visto, estos recursos tienen un lugar muy preciso dentro de una estrategia persuasiva más amplia. Cuando se presentan al comienzo de la carta, están orientados a indicar la relevancia de los temas por tratar; y cuando están al final de la carta, vienen justo después de pasar por rigurosos momentos argumentativos como los que arriba examinamos. Así pues, en lugar de un menosprecio por el valor del conocimiento racional (cfr. Cooper 2004: 314), las admoniciones y demás recursos suponen ya una argumentación previa y bien dirigida.

En segundo lugar, Cooper no parece tener en cuenta la insistencia de Séneca en diferenciar la filosofía de la sabiduría. Que el fin último de la filosofía sea comprender las razones de la doctrina estoica es justamente una riesgosa confusión a la que se opone Séneca. Pero no porque vea innecesario el conocimiento de dichas verdades; de hecho, ya vimos que es pródigo en presentar ejemplos y analogías que les den apoyo y explicación. El aprendizaje de las ver-

11 Respecto de la lógica en Séneca, Cooper distingue su estudio del realizado por Barnes. Mientras éste se ocupó de la *actitud* de Séneca hacia el estudio de la lógica, Cooper se interesa más bien por sus fallas en ver con suficiente claridad las *implicaciones* de los estudios lógicos para la ética (cfr. Cooper 2004: n.11). Pero Cooper relaciona estas fallas con lo que califica como una “actitud displicente” (cfr. *ibidem*: 314) de Séneca sobre las cuestiones lógicas, olvidando que Barnes ya había distinguido la actitud hostil sobre los sofismas de la actitud *neutral* respecto de los silogismos (cfr. Barnes 1997: 17). Al afirmar que Séneca no alcanza a ver las intenciones de Zenón con sus silogismos (cfr. Cooper 2004: 312), Cooper no tiene en cuenta la distinción de Barnes entre el silogismo tomado en sí mismo y tomado según su uso. Por esta misma línea, Cooper tampoco hace referencia a las indicaciones de Barnes sobre la importancia que da Séneca al uso de la lógica (cfr. Barnes 1997: 16 y 18), y sobre cómo ésta se pone al servicio, no del estudio del bien o de la conducta, sino del progreso mismo hacia el bien (cfr. *ibidem*: 12). En cuanto a las burlas de Séneca relativas al silogismo, éstas advierten su falta de fuerza persuasiva (cfr. *A Lucilio*: 82.9, 85.1) y no se dirigen al silogismo en sí mismo, sino más bien a quienes imaginan que los silogismos estoicos obran milagros psicológicos (cfr. Barnes 1997: 16).

dades es el grado más alto en el progreso de la filosofía, pero todavía no *es* la sabiduría, pues este conocimiento no ha sido “puesto a prueba” (*A Lucilio*: 75.9). Y además, contrario a lo dicho por Cooper, tampoco hay aquí mucho distanciamiento respecto de estoicos anteriores como Epicteto, que se planteaba ya el estudio de la lógica y la demostración como subordinado a la práctica de los principios (cfr. *Enq.*: 51 y 52). Reducir la filosofía al ejercicio lógico era también para Epicteto un entretenimiento vano (cfr. *Dis.*: III.2.6). También para él, un entrenamiento lógico sin previo progreso en la bondad y la honradez sólo distraería del verdadero fin de la filosofía, dando lugar a la presunción y la vanidad que echarían a perder todo progreso hacia la libertad; no se pone la lógica al servicio de quien la estudia, sino al contrario (cfr. *ibidem*: I.8.4-10). Ser filósofo quería decir ante todo vivir atendiendo a la razón, como hombre perfeccionado por la razón, en contraste con el comportamiento infantil que, por falta de examen atento de lo que implica la tarea emprendida, va de un juego a otro, descuidando el cultivo del propio principio rector y, con ello, perdiendo de vista el fin último de la filosofía (cfr. *Enq.*: 29).

Por último, en cuanto al cargo de apelar a los sentimientos en el uso de recursos estilísticos ordenados a persuadirse a sí mismo y al lector de creer en las doctrinas (cfr. Cooper 2004: 320; 2007: 9), esto no se debe entender de manera unilateral. Es decir, Séneca no pretende solo hacer sentir lo que está expresado en la carta, sino expresar lo que siente. Y esta exigencia recae, principalmente, en el escritor. En otras palabras, hay aquí un criterio de veracidad o, como vimos arriba, de honestidad: no se propone convencer al otro a toda costa, para lo cual Séneca simplemente habría escrito discursos retóricos y no cartas, sino que se trata de realizar una escritura sencilla y sincera, coherente con las verdades estoicas. Así, el estilo se hace persuasivo y eficaz, al evidenciar el modo de vida que profesa; el acto

de escribir constituye por sí mismo una demostración y puesta a prueba de la verdad estoica.

## Bibliografía

Barnes Jonathan. 1997. “Seneca”. En *Logic and the Imperial Stoa*, 12-23. Leiden: Brill.

Cooper, John. 2007. “The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus”. En *The Philosophy of Epictetus*, editado por Andrew Mason y Theodore Scaltsas. Oxford: Oxford University Press.

Cooper, John. 2004. *Knowledge, Nature and the Good*. Princeton: Princeton University Press.

Epicteto. 2004. *Enquiridión*. Traducido por José Manuel García. Barcelona: Anthropos.

Epicteto. 1993. *Disertaciones por Arriano*. Traducido por Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos.

Hadot, Pierre. 2000. *¿Qué es la filosofía antigua?*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marco Aurelio. 2000. *Meditaciones*. Traducido por Carlos García Gual y Miguel Dolç. Madrid: Debate.

Séneca, Lucio Anneo. 1996a. *Epístolas morales a Lucilio (Libros I-IX)*. Traducido por Ismael Roca Meliá. Madrid: Planeta-DeAgostini.

Séneca, Lucio Anneo. 1996b. *Epístolas morales a Lucilio (Libros X-XX y XXII)*. Traducido por Ismael Roca Meliá. Madrid: Planeta-DeAgostini.

Séneca, Lucio Anneo. 1931. “De la tranquilidad del ánimo”. En *Los siete libros*, traducido por Pedro Fernández Navarrete. Madrid: Rubio.