
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

La suspensión estoica del sentido de justicia. Estrategias y dificultades

The Stoic suspension of the sense of justice. Strategies and
difficulties

Rodrigo Braicovich ⁱ

<https://orcid.org/0000-0003-2785-7293>
rbraicovich@gmail.com

ⁱ CONICET/UNR – Rosario – Santa Fe – Argentina

BRAICOVICH, R. (2019). La suspensión estoica del sentido de justicia. Estrategias y dificultades. *Archai* 27, e02707.

Resumen: El objetivo del artículo consistirá en analizar las distintas estrategias que encontramos en las fuentes del estoicismo imperial destinadas a poner en suspenso nuestro sentido de justicia, el cual es considerado implícitamente por los estoicos del período como

responsable de algunas actitudes no deseables en nuestra búsqueda de la *eudaimonía*. Organizaré las estrategias de acuerdo a dos grandes grupos: aquellas que atacan la idea de que una injusticia ha sido cometida, y aquellas que apuntan a la idea de que, aun cuando una injusticia haya sido cometida, existen actitudes más convenientes para exhibir ante la misma que la demanda de castigo o el deseo de venganza. Finalizaré enfatizando la dificultad de conciliar los dos conjuntos de estrategias y sugeriré una posible forma de explicar las razones de dicha dificultad.

Palabras claves: estoicismo, sentido de justicia, castigo, venganza, intelectualismo.

Abstract: The aim of the paper will be to analyze the different strategies that the Stoics of the Imperial times designed in order to put our sense of justice on hold, due to the fact that it is deemed responsible for certain attitudes which do not contribute to our search for *eudaimonía*. I will organize such strategies in two groups: the first one corresponds to the strategies that target the idea that an injustice has been committed; the second one corresponds to the ones that aim to show that there are more convenient attitudes towards injustice than the demand for punishment or the desire for revenge. I will end by pointing at the difficulty of reconciling both sets of strategies, and I will suggest a possible way to account for that difficulty.

Keywords: Stoicism, sense of justice, punishment, revenge, intellectualism.

1. Introducción

Afirmar que, en cuanto seres humanos, poseemos una tendencia innata a evaluar las interacciones en las que nos vemos envueltos con otros sujetos en términos de *justicia* e *injusticia*, no parece ser algo demasiado controversial ni que requiera demostraciones demasiado

elaboradas.¹ Gran parte de nuestras interacciones intersubjetivas, en efecto, se hallan mediadas por una evaluación (la mayor parte de las veces espontánea e inconsciente) respecto de si los distintos actores involucrados (incluidos nosotros mismos, y de manera prioritaria) han recibido un trato justo o si han sido víctimas de una injusticia (ya sea en términos económicos, profesionales, morales o meramente de reputación o imagen pública). Tampoco parece arriesgado afirmar que esta tendencia, este “sentido de justicia”, puede, con más frecuencia de la que quizás nos damos cuenta, conducirnos a situaciones específicas que probablemente, en retrospectiva, desearíamos evitar, o, peor aún, a actitudes crónicas en nuestra vida de las que probablemente desearíamos deshacernos. Las fuentes que se han preservado del estoicismo imperial evidencian que los estoicos de dicho período (fundamentalmente Séneca y Epicteto) tuvieron plena conciencia de ello (me refiero a las situaciones y actitudes indeseables a las que puede conducirnos nuestro “sentido de justicia”), y que consideraron necesario abordar el problema desde una perspectiva explícitamente terapéutica. ¿Cuál era el objetivo de dicha terapia? En principio, conducir al individuo a una reconsideración de las *razones* que lo han llevado a calificar una determinada acción como injusta;² en una segunda instancia, exhortarlo, en caso de que las razones de dicha evaluación fueran atendibles, a abandonar (o, al menos, poner temporalmente en suspenso) la segunda instancia que interviene en el sentido de justicia, a saber, el *presupuesto* de que la injusticia cometida *debe ser corregida*.

1 Para una elaboración reciente de esta idea, cf. Baumard, 2016. Esto no implica en absoluto que no existan variaciones decisivas en las evaluaciones que realizan los distintos sujetos, pero ello parece poder ser explicado atendiendo primordialmente a los *criterios* específicos de justicia que cada sujeto utiliza en sus evaluaciones, criterios que parecen ser, en buena medida, variables socio-culturales. Cf., respecto de este último punto, Fiske & Rai, 2015.

2 Por razones comprensibles, dada la perspectiva esencialmente pedagógica que guía sus reflexiones, las fuentes estoicas imperiales se concentran en forma exclusiva en nuestra evaluaciones *negativas*, es decir, en nuestra evaluación de una determinada actitud o desenlace de una situación como *injusto*.

El objetivo de las siguientes páginas consistirá en analizar los dos conjuntos de estrategias que encontramos en las fuentes estoicas del período imperial destinadas a poner en suspenso nuestro sentido de justicia, a fin de traer a la luz los presupuestos éticos y metafísicos sobre los que dichas estrategias se apoyan, presupuestos, que como sugeriré hacia el final del trabajo, pueden quizás explicar algunas de las dificultades implícitas en la terapia estoica.

2. ¿De qué se compone el sentido de justicia?

El modelo específico que propusieron los estoicos para explicar las instancias sucesivas que componen la acción humana es tan célebre como controversial: de acuerdo a los estoicos, toda acción está compuesta por tres instancias claramente distinguibles (al menos teóricamente): 1) una *impresión (phantasía)* se hace presente al alma; 2) el alma la rechaza, confirma o suspende el *asentimiento*; 3) se produce un *impulso* en el alma que, en caso de no encontrar obstáculo alguno, se traduce en una acción propiamente dicha. El elemento fuertemente intelectualista de este modelo se hace evidente en las dos primeras instancias: la impresión que se hace presente al alma, es, al menos en el caso de los seres humanos, una *impresión racional*, es decir, una impresión con contenido proposicional, ante la que el alma puede, en la segunda instancia, otorgar o negar asentimiento – o, alternativamente, suspender el asentimiento cuando considera que no existen suficientes elementos para determinar si la impresión es verdadera o no.³ En el plano específico que me interesa analizar en estas páginas, la consecuencia fundamental que se sigue de esto radica en la posición a la que se ven conducidos los estoicos al explicar los fenómenos vinculados con la *percepción de una injusticia* (indignación, ira, castigo, venganza, etc.), fenómenos que revelan, *mutatis mutandis*, el siguiente patrón: un sujeto realiza una determinada acción; yo interpreto que dicha acción representa una

³ En rigor, el asentimiento no es otorgado a la impresión, sino a los *lekta* que la acompañan, pero esa no es una distinción que haya preocupado particularmente, al menos hasta donde sabemos, a los estoicos del período imperial.

ofensa a otro individuo (sea este último yo mismo o un tercero); considero que dicha ofensa (o transgresión, o injuria) debe ser castigada. El énfasis con el que los estoicos insistieron sobre la necesidad de comprender claramente esta secuencia radica en las consecuencias prácticas que se derivan de la misma: en la medida en que todo fenómeno anímico vinculado con la percepción de injusticia se halla compuesto por *dos instancias sucesivas de evaluación racional* de un determinado estados de cosas, dicho fenómeno es pasible de ser modificado por la vía racional, permitiendo que en un futuro más o menos inmediato, yo pueda reaccionar de forma distinta frente a un escenario similar al que en este caso me produjo indignación o ira. Como en tantos otros ámbitos de reflexión ética, el intelectualismo representa en este caso la base sobre la que se construye la terapia estrictamente cognitiva propuesta por el estoicismo.

Ahora bien: ¿porqué querrían los estoicos exhortarnos a no dar rienda suelta a nuestro sentido de justicia, a nuestra innata sensibilidad ante lo que consideramos como una injusticia? Es difícil negar, después de todo, que nuestro particular sentido de justicia es lo que distingue nos distingue del resto de los animales (y hasta de los cíclopes: cf. Hom. *Od.* 9.111), y es sobre dicho sentido sobre el que parece apoyarse la totalidad del proyecto político y social llevado adelante por nuestra especie. Por otra parte, es ese mismo sentido de justicia, encarnado en la *ira*, el que hace posible, o al menos así lo creían los peripatéticos, una serie de acciones positivas y loables que no podrían ser llevadas a cabo sin él.

La respuesta de Séneca a esta última idea es lapidaria: no hay nada a lo que nos pueda mover la ira que no pueda ser realizado (y de manera más eficiente aún) por la sola guía de la razón. Suponer que la ira o el deseo de venganza pueden ser ayudantes efectivos en una empresa cualquiera es ignorar que, en tanto pasiones, ni la ira ni el deseo de venganza pueden ser controladas, y una vez que les hemos dado rienda suelta, son ellas las que determinan el curso de nuestras acciones. En cuanto al punto restante (esto es: al hecho de que nuestro sentido de justicia parece ser la condición de posibilidad de la

convivencia social), la posición de cada uno de los estoicos del período romano es compleja y no puede ser definida en términos sencillos: Epicteto parecería ser el estoico menos impresionado por las virtudes del “Estado de Ley”, exhortándonos por momentos a ignorar por completo las consecuencias sociales y legales que poseen las acciones realizadas por otro individuo; Séneca anticipa, por momentos, una actitud similar, pero, de modo simultáneo, aboga en numerosas ocasiones por el sostenimiento del castigo (y aún de la tortura física) ante las infracciones a la norma (aunque no con fines *punitivos*, sino simplemente *preventivos*); Marco Aurelio, por su parte, asume una actitud marcadamente paternalista ante la conducta de los otros, exhortándonos a desviar la mirada respecto del crimen y a adoptar una actitud de tolerancia y compasión ante los errores del otro. No obstante, independientemente de estas variaciones, existe un elemento común en la posición de todos estos pensadores, y es la clara consciencia respecto de ciertos aspectos marcadamente negativos que pueden derivarse de nuestro sentido de justicia, aspectos que pueden obstaculizar nuestro acceso a una buena vida. Si bien Epicteto y Marco Aurelio incorporan frecuentemente en sus exhortaciones a la tolerancia la necesidad de suspender las demandas de nuestro sentido de justicia, es Séneca quien percibe el problema con más claridad y comprende la necesidad y urgencia de una terapia que pueda mantenernos a salvo de las situaciones a las que nuestro sentido de justicia puede conducirnos cuando le permitimos tomar las riendas en forma absoluta. *Medea* y *De ira* representan, en este sentido, las dos instancias que componen el proyecto senequeano de poner ante nuestros ojos esta faceta negativa de la ira y el deseo de venganza: el objetivo del tratado filosófico sobre la ira consiste en deconstruir la dinámica interna de la ira, poniendo el énfasis en las consecuencias tanto privadas como públicas de la misma⁴; el objetivo de *Medea*, por su parte, consiste en mostrar, con un nivel de detalle desgarrador y salvaje, las consecuencias que se siguen (no solo para el individuo sino también para quienes lo rodean) de la incapacidad de dejar pasar una ofensa, de la incapacidad de permitir que una

4 Para un análisis extensivo de este punto, vid. Nussbaum, 1996, p. 402-438.

injuria quede sin castigo⁵. La ira, el deseo de castigo y el deseo de venganza poseen, en suma, consecuencias no sólo para el sujeto que los experimenta, sino también para el entorno y, eventualmente, para la totalidad de la comunidad, todo lo cual claramente amerita, al menos para los estoicos imperiales, la reflexión acerca de posibles estrategias que nos permitan poner a nuestro propio sentido de justicia en el banquillo de los acusados.

3. La suspensión del sentido de justicia

Como señalaba anteriormente, la descomposición estoica de los fenómenos anímicos vinculados con nuestro sentido de justicia sugiere interpretarlos como procesos complejos constituidos por, al menos, tres elementos: un *hecho* en sí (factible de ser interpretado de muchas maneras: “En tanto no imagine que lo acontecido es un mal, no he sufrido daño alguno. Y de mí depende no imaginarlo.”; Marc. Aur. *Med.* 7.14); *nuestra interpretación* efectiva de ese hecho; una *reflexión* acerca de cuál es el curso de acción que debemos tomar ante ese estado de cosas.⁶ Cuando me indigno por las palabras que un

5 Cf. al respecto Braicovich, 2017. Epict. *Diss.* 1.28.1-11 y 2.17.18-22 sugieren claramente que Epicteto probablemente compartía esta lectura de Séneca respecto de cuál era la lección última a extraer del caso de *Medea*.

6 ¿Suponían los estoicos que ésta era una descripción adecuada de los procesos que de hecho se dan ante la consciencia del sujeto? ¿Creían los estoicos, en otras palabras, que cada vez que experimentamos ira, la misma está precedida por una *reflexión consciente* acerca del carácter injusto del hecho que enfrentamos y por una *deliberación también consciente* respecto del curso de acción que debemos emprender ante ese acto injusto? Si lo hubieran hecho, la teoría sería fácilmente refutable a través de la mera introspección, dado que cualquiera de nosotros puede probablemente traer a colación alguna situación no muy lejana en la cual nos hemos dejado llevar por la ira, sin que podamos recordar, no obstante, el proceso mediante el cual arribamos a la conclusión de que estábamos ante una situación injusta o el proceso deliberativo que nos llevó a determinar que la actitud que asumimos en ese caso en particular representaba el curso de acción óptimo. Esto parece dejarnos una sola opción, a saber, asumir que el modelo explicativo estoico presupone en forma implícita la existencia de *procesos inferenciales inconscientes*. Brad Inwood defendió en forma sólida esta última opción hace algunas décadas, y su interpretación no ha sido cuestionada hasta el momento (cf. Inwood, 1985, p. 81 ff.). Séneca *De ira* 2.1.3-5 podría quizás ser utilizado, no obstante, como evidencia

individuo me ha dirigido y exijo que se retracte o que reciba alguna especie de castigo (ya sea físico, económico o simbólico), estoy presuponiendo no sólo (a) que sus palabras representan, en efecto, una injuria, sino también (b) que debe ser castigado o, cuanto menos, amonestado por haber cometido esa injuria. La descomposición del acto en estas dos instancias fundamentales nos sirve para entender y organizar las estrategias que el estoicismo propone para combatir los aspectos negativos de la ira: por un lado, los estoicos imperiales nos conminan a reconsiderar si efectivamente la primera de aquellas dos presunciones es correcta (“¿realmente ha cometido el otro una injuria o una falta?”); por otro lado, en caso de que la respuesta a dicha pregunta sea positiva, nos exhortan a no dar el siguiente paso que, según creemos, se sigue necesariamente del primero, a saber: exigir un castigo o una reparación (“aún cuando haya sido una injuria, ¿no sería mejor dejarla pasar?”).

3.1. Cuestionando el presupuesto de que “se ha cometido una injusticia”

Haciendo a un lado estados pasionales como la ira (una vez que la misma se ha desencadenado plenamente), la base cognitivista de la psicología estoica lleva a los estoicos a dar por supuesto que una vez que el sujeto toma consciencia de que lo que hasta el momento había percibido como una injuria⁷ no es en realidad tal, sino que es un acto

en contra de la lectura de Inwood: “La ira es indudable que la provoca la sensación de injusticia inferida, pero lo que preguntamos es si sigue inmediatamente a esa sensación, o si se provoca con el consentimiento de este último. Es nuestra opinión que no se atreve a nada aisladamente, sino cuando lo aprueba el espíritu; pues el tener la sensación de haber sufrido una injusticia, desear la venganza y conjugar una y otra cosa, el no haber merecido ser herido y el merecer vengarse, no es propio de un impulso que se motiva sin intervención de nuestra voluntad. Éste es sencillo, el otro complicado y abarca múltiples factores; se dio cuenta de algo, se indignó, lo condenó, toma venganza; no pueden darse estas situaciones si el espíritu no da su conformidad a las sensaciones que le afectan”.

⁷ Podría, ciertamente, argumentarse que “cometer una injuria contra otro individuo” no agota la totalidad de tipos de actos que tradicionalmente calificaríamos como “injustos”: un individuo que ha perdido a sus seres amados en una catástrofe natural también podría considerar tal situación como injusta aun sin

correcto, la percepción de injusticia debería desvanecerse inmediatamente y, con ella (presumiblemente) el reclamo de castigo:⁸ “Destruye la sospecha y queda destruido el «se me ha dañado»: destruye la queja de «se me ha dañado» y destruido queda el daño.” (Marc. Aur. *Med.* 4.7).

El camino más obvio que podemos pensar para llegar a la conclusión de que una acción determinada no constituye en realidad una injuria consiste en pensar las posibles condiciones exculpatorias (o, cuanto menos, atenuantes) que rodean al acto: “Que la edad sirva de excusa a un niño; el sexo a una mujer; la libertad a un extranjero; la amistad a uno de casa.” (Sen. *De ira* 3.24.3). Nada de particularmente estoico hay en esto – excepto, quizás, el sorprendente optimismo en cuanto a que la destrucción de la sospecha de injuria conducirá *automáticamente* a una suspensión del sentido de justicia.

suponer que la misma representa una injuria contra su persona. Creo que existen buenas razones para afirmar que, de un modo u otro, *todo* acto calificado como injusto puede ser reinterpretado como una injuria cometida por un agente (ya sea otro sujeto, Dios o el cosmos) contra otro; todo acto considerado como injusto representa una afrenta respecto de lo que otro “se merece”. En cualquier caso, lo cierto es que aun si alguien pueda argumentar convincentemente que la injuria no agota la totalidad de los casos de injusticia, parece difícil negar que representa el caso más frecuente y relevante, y esa parece ser la razón por la cual los estoicos decidieron analizarlo como caso paradigmático.

8 Menciono la excepción de la ira ya desencadenada considerando las observaciones de Séneca respecto del hecho de que el hombre airado se halla ya encguecido por su deseo de venganza y, por ello, desatiende por completo cualquier demostración que pueda ofrecérsele respecto del carácter justificado de la acción que desencadenó su ira: “La ira es condescendiente consigo misma y juzga según su capricho y no quiere atender y no deja lugar a la defensa y no suelta lo que ha agarrado y no deja que se le anule ningún juicio suyo, aunque sea errado. [...] la ira se precipita. La razón quiere dictar sentencias que sean justas: la ira quiere que parezcan justas las sentencias que ha dictado. La razón no mira nada más que aquello de lo que se trata: la ira se deja impresionar por cuestiones vanas y que se presentan al margen de la causa. La exasperan un rostro bien sereno, una voz bien clara, un discurso bien franco, un atavío bien refinado, unos abogados bien ambiciosos, una simpatía del público; a menudo por odio al defensor condena al acusado; aunque la verdad salta a su vista, mima y protege el error; no quiere ser desmentida y en lo que ya ha empezado mal le parece más decente la obstinación que el arrepentimiento” (Sen. *De ira* 1.17.7-18.2). Cf. asimismo 1.18.6-19.1: “¡Qué hábil es la ira para fingir causas de su furor! [...] Se enoja hasta con la verdad misma, si ésta se manifiesta contraria a su voluntad”.

Pero la formulación es engañosa: el trasfondo de la afirmación de Séneca no se reduce a establecer simplemente que los niños, las mujeres, los extranjeros y aquellos con quienes convivimos deben ser excusados por pertenecer a una categoría específica, sino que *todos los seres humanos* deben ser excusados por sus acciones, en virtud del hecho de que todos ellos se hallan determinados a actuar como lo hicieron, determinados en forma necesaria por la particular concepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto que cada uno de ellos tenía al momento de actuar:

¿Porqué nos enfurecemos con el vulgo? [...] Andan equivocados respecto a los bienes y los males. Por tanto, muéstrales su equivocación y verás como se apartan de sus errores. Pero mientras no lo vean, no tienen nada más importante que su propio parecer.— Entonces, ¿no habría que matar al ladrón éste y al adúltero aquel? De ningún modo, que eso viene a ser más bien: “A ése que anda perdido y equivocado sobre lo más importante, y ciego no de la vista, que distingue lo blanco de lo negro, sino del entendimiento, que distingue los bienes y los males, ¿no hay que matarlo?”. Si llegas a decirlo así, te darás cuenta de cuán inhumano es lo que dices. (Epict. *Diss.* 1.18.1-7)

No se encolerizará el sabio con los que cometen faltas. [...] Porque sabe que nadie nace sabio, sino que se hace, sabe que en cada generación surgen poquísimos sabios, porque tiene muy estudiada la condición humana, y nadie cuerdo se encoleriza con la naturaleza. En efecto, ¿y si pretendiera extrañarse de que no pendan frutos de los matorrales silvestres? [...] De modo que el sabio, sereno y justo con los defectos, no enemigo sino corrector de los que cometen la falta [...] estudiará todo esto con tan buena disposición como el médico a sus enfermos. (Sen. *De ira* 2.10.6-7)

Cada vez que alguien cometa una falta contra ti, medita al punto qué concepto del mal o del bien tenía al cometer dicha falta. Porque, una vez que hayas examinado eso, tendrás compasión de él y ni te sorprenderás, ni te irritarás contra él. Ya que comprenderás tú también el mismo concepto del bien que él, u otro similar. En consecuencia, es preciso que le perdones. Pero aun si no llegas a compartir su

concepto del bien y del mal, serás más fácilmente benévolo con su extravío. (Marc. Aur. *Med.* 6.26)

El compromiso de los estoicos con una concepción determinista no sólo del universo en su totalidad, sino también de la dinámica que subyace a cada una de las decisiones de los seres humanos es absoluto: cada una de las acciones que realiza un individuo es el resultado inevitable del conjunto de creencias que sostiene a cada momento (su *disposición epistémica*), y sólo podría haber actuado de otra manera si su disposición epistémica hubiera sido distinta. Más aun: a diferencia de Aristóteles, los estoicos ni siquiera recurren al expediente de hacer al sujeto *responsable por su disposición epistémica*, y parecen perfectamente cómodos con admitir que la misma representa un factor que no depende del sujeto, en la medida en que es el resultado de un entramado causal que lo excede y precede.⁹ Si bien los distintos autores oscilan, de modo comprensible, entre actitudes (todas ellas claramente paternalistas) vinculadas con el *perdón*, la *compasión*, el *compromiso* con el perfeccionamiento ético y epistémico del otro, o, alternativamente, la simple *indiferencia*, lo cierto es que todas esas actitudes parecen suponer, en mayor o menor grado, la *suspensión del sentido de justicia*. Ahora bien: ¿porqué deberíamos suspender nuestro deseo de que una injuria sea corregida por el simple hecho de que quien la cometió estaba determinado a cometerla? Después de todo, el hecho de que haya estado determinado a hacerlo no anula el hecho de que la injusticia tuvo, efectivamente lugar. La razón consiste en que los estoicos no aceptan esta última conclusión, y parecen presuponer que para que poder calificar el acto de otro individuo como una injuria, una ofensa o una injusticia, es preciso que éste haya llevado a cabo la acción con plena consciencia de que lo que estaba haciendo era injusto. Si, por el contrario, lo que el individuo creía (por la razones que fuera) era

9 Si bien encontramos en las fuentes estoicas, *mutatis mutandis*, alusiones al hecho de que el resultado de nuestros actos de asentimiento actuales contribuirá a dar forma a nuestra disposición epistémica futura, dichas alusiones nunca tienen como objetivo identificar al responsable último o asignar culpas, sino que simplemente aspiran a operar como *advertencia pedagógica* respecto de la importancia de prestar atención al conjunto de creencias que habitan el alma a cada momento.

que la acción que estaba a punto de realizar era justa, entonces la culpa, la venganza y el castigo no parecen ser actitudes justificadas de nuestra parte:

¡Cuán cruel es no permitir a los hombres que dirijan sus impulsos hacia lo que les parece apropiado y conveniente! Y lo cierto es que, de algún modo, no estás de acuerdo en que hagan eso, siempre que te enfadas con ellos por sus fallos. Porque se ven absolutamente arrastrados hacia lo que consideran apropiado y conveniente para sí. «Pero no es así». Por consiguiente, aleccionales y demuéstraselo, pero sin enfadarte. (Marc. Aur. *Med.* 6.27)

Pero entonces, ¿qué sucede con los casos en los que el individuo sí ha realizado un acto sabiendo que era injusto? ¿Sería legítimo en ese caso nuestro deseo de venganza, o nuestra demanda de castigo? En teoría, probablemente sí. No obstante, el intelectualismo ético defendido en forma radical por los estoicos los conduce a concluir que *nadie*, en realidad, se encuentra jamás en esa posición: *nadie hace el mal voluntariamente*, como ya Sócrates lo había anticipado, y todo el que realiza una acción injusta lo hace convencido que es justa (bajo alguna descripción y recurriendo a alguna concepción de lo justo y lo injusto).

Dos estrategias adicionales que encontramos en las fuentes imperiales nos conducen, por caminos completamente distintos pero más claros aún, a cuestionarnos la premisa de que una injusticia ha sido cometida y a la consecuente demanda de una suspensión *global* de nuestro sentido de justicia. La primera de ellas se vincula con una de las doctrinas estoicas más controversiales, a saber, la doctrina de los indiferentes, la cual establece que todo lo que existe puede ser considerado como bueno, malo o indiferente. Si bien esta tripartición no es, en sí misma, ni necesariamente controversial ni una innovación absoluta de los estoicos (ya que se encuentra sugerida en *Eutidemo* 278e-279a¹⁰ y es atribuida por Diógenes

10 Cf., al respecto, Boeri, 2004, p. 117-121.

Laercio a los cínicos),¹¹ sí es novedoso y controversial el hecho de que los estoicos afirman taxativamente que lo único *bueno* es la *virtud*, lo único *malo* el *vicio* y, más importante aún, que todo lo que no es vicio ni virtud es *indiferente*. ¿Qué debemos incluir en esta última categoría? Las listas estoicas suelen estar organizadas en torno a binomios: son indiferentes tanto la vida como la muerte, la salud y la enfermedad, la buena y la mala reputación, la riqueza y la pobreza, y, fundamentalmente para nuestro punto, la amistad y la falta de amistades: el hombre virtuoso podrá llevar una buena vida aún en el más estricto de los destierros, dado que la vida virtuosa incluye la auto-suficiencia. Ahora bien: ¿qué tiene que ver esto con el problema de la justicia? Aun cuando no exista ninguna evidencia de que los estoicos antiguos hayan realizado tal conexión, parece claro que al menos Séneca y Epicteto no dudaron en recurrir a la doctrina de los indiferentes al momento de diseñar estrategias para anular las consecuencias indeseables de nuestro sentido de justicia, y lo hicieron simplemente resaltando que uno de los corolarios que se derivan de la doctrina de los indiferentes es que absolutamente *nada* de lo que pueda realizar otro individuo (ni de lo que pueda acontecerle) puede ser, en rigor, considerado como *malo*, ni, en consecuencia, como injusto.¹² La conclusión que podemos derivar de

11 Cf. DL 6.103-105.

12 Respecto del otro como indiferente en relación con el desarrollo de la buena vida, cf. Epict. *Diss.* 1.3.18; 1.25.1; 1.20.3; 1.30.3; 2.1.6; 3.3.14-16; 3.24.1-3, 23; 4.1.87, 110-113; 4.4.39; 4.6.9; 4.7.35; Sen. *Ep.* 9; *Constant.* 2.1; 3.4; 9.3; 12.1, 3; 13.1; Marc. Aur. *Med.* 2.11. Reydamas-Schils (2005, p. 59-69) propone suavizar la inclusión de los otros en la categoría de las indiferentes, señalando que Epicteto representa una excepción, y que el resto de los estoicos romanos se muestran más dubitativos y acceden a realizar dicha clasificación únicamente bajo ciertas condiciones específicas. La autora omite en esta consideración dos elementos importantes: en primer lugar, la consideración del prójimo como indiferente es, en efecto, un corolario que se sigue *lógicamente* de la doctrina de los indiferentes (y no una mera proyección caprichosa de Epicteto); en segundo lugar, ese mismo corolario aparece en Séneca, lo cual pone en cuestión el carácter excepcional del mismo, dado que Séneca y Epicteto representan, incuestionablemente, los dos estoicos más importantes del período imperial. Cabe agregar a esto que tanto Séneca como Epicteto adhieren a la idea de que el otro representa un *medio para ejercitar mi propia virtud*: cf. Sen. *Prov.* 2.6ff; Epict. *Diss.* 1.24.1; 3.24.113.

allí es evidente: si nada de lo que pueda hacer el otro es bueno ni malo en sí mismo (si no que lo son la actitud que yo exhibo antes esas acciones), entonces no hay injuria posible, no hay ofensa posible, y nada puede dañarme. Toda percepción de una injusticia cometida por un sujeto en contra de otro es, en consecuencia, puramente ilusoria, y tomar conciencia de ello debería conducirnos a suprimir nuestro reclamo de que la injusticia o la transgresión sean castigadas.¹³

La segunda estrategia para la eliminación de la sospecha de que una injusticia ha sido cometida que encontramos en las fuentes de la época (frecuente en Epicteto y Séneca, pero también esbozada por Marco Aurelio) consiste en la *adopción de la perspectiva cósmica*: cuando nos enfrentamos a un determinado acto y lo calificamos como injusto, esto se debe a que lo estamos analizando desde una perspectiva finita, parcial, limitada y, fundamentalmente, errónea. Si adoptáramos por un momento una perspectiva más amplia, que tomara en cuenta la totalidad del cosmos y el hecho de que el mismo está regido por una providencia universal, tomaríamos consciencia de que “que aquellas mismas cosas con las que le parece que [un individuo] es perjudicado pertenecen a la conservación del universal

13 Como he sugerido en otra ocasión, este mismo elemento opera como un atenuante respecto de la actitud de indiferencia que Epicteto nos exige adoptar frente a todo aquello que no tenga que ver con mi *proairesis*. Epicteto, es cierto, no duda en llevar a su extremo más radical la doctrina estoica de los indiferentes (desatendiendo, quizás por influencia de Aristón, la distinción entre indiferentes preferibles y dispreferibles), incluyendo de forma explícita a nuestros conciudadanos, amigos y seres amados en la esfera de aquello que “no tiene que ver con nosotros”: lo único que tiene que ver con nosotros, y en lo único que deberíamos concentrar nuestra atención mientras si queremos alcanzar la *eudaimonía*, es en el uso que hacemos de los indiferentes. El otro, el prójimo, no posee en este horizonte un valor intrínseco, y mi atención no debería estar dirigida hacia su *bienestar*, lo cual es *asunto de él*, y no es algo que tenga que ver conmigo. Pero si Epicteto puede llegar a este extremo, ello se debe a que posee una “confianza absoluta en el hecho de que aquel ordenamiento providencial nos asegura que sea lo que sea que ocurra a los que nos rodean, esa será la mejor de las alternativas posibles y, por otro lado, la convicción de que toda consideración de un acontecimiento particular como algo negativo es el resultado de nuestras limitaciones epistémicas.” (Braicovich, 2012, p. 158).

y que son de esas que cumplen el curso y la finalidad del mismo” (Sen. *Ep.* 73.20).¹⁴

Hasta el momento tenemos, en síntesis, tres estrategias diseñadas por los estoicos imperiales para conducirnos a un cuestionamiento de la sospecha de que “una injusticia ha sido cometida”: la primera consiste en sugerir que nadie actúa mal voluntariamente, dado que todas sus acciones están determinadas por su particular concepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto; la segunda recurre al hecho de que nada de lo que otro individuos haga tiene nada que ver con mi posibilidad de alcanzar la buena vida, pertenece, en consecuencia, a la esfera de los indiferentes, y no puede ser considerado, en rigor, como algo “malo”; la última estrategia consiste en exhortarnos a adoptar una perspectiva cósmica al momento de evaluar las acciones del prójimo, luego de lo cual tomaremos conciencia de que todos los acontecimientos que tienen lugar en el universo forman parte de un plan providencial. A pesar de que las tres estrategias transitan caminos completamente distintos (la primera pertenece al plano de la psicología o de la teoría de la acción, la segunda al plano de la ética, y la tercera al plano cosmológico o teológico), el elemento en común entre todas ellas consiste en negar la posibilidad de que exista injusticia alguna y afirmar que, en consecuencia, *toda percepción de injusticia es errónea*.

3.2. Cuestionando el presupuesto de que “la injusticia debe ser castigada”

Las dos estrategias que nos resta considerar comparten, como núcleo, el hecho de que, en lugar de exhortarnos a cuestionar el presupuesto de que *alguien ha cometido una injusticia*, nos exhortan a reflexionar sobre la posible conveniencia de *dejar dicha injusticia sin castigo o amonestación*. La primera de estas estrategias (exclusiva de Séneca, al parecer) consiste en un simple

14 Cf. asimismo Sen. *Ep.* 73.20; 107.8-9; *Prov.* 3.1; 5.1; 6.1.3; *Constant.* 9.3; Epict. *Diss.* 2.5.24-26; 2.6.9-10; 2.10.4-6; Marc. Aur. *Med.* 5.8; 6.38. Vid., al respecto, Frede, 2002.

desplazamiento del foco de la reflexión: aun cuando se haya cometido efectivamente una injuria, si creemos que la venganza y el deseo de castigo son la respuesta apropiada ante las injusticias, entonces nuestra vida – como bien lo ilustra *Medea* – se verá completamente arruinada:

Nunca dejará el sabio de airarse, si empieza una sola vez: todo está lleno de crímenes y de vicios; se comete más de lo que se puede remediar con la represión; de hecho, se compite en una inmensa competición de maldad. (Sen. *De ira* 2.6.2)

Para no airarte con cada uno, hay que perdonar a todo el mundo, hay que conceder el indulto al género humano. [...] ¿Qué acaba con la ira del sabio? La multitud de los que cometen errores. Comprende que injusto y también peligroso es airarse con un vicio universal. (Sen. *De ira* 2.10.1)

En vistas de ello, en lugar de airarnos o exigir que las ofensas e injurias sean castigadas, lo conveniente, desde el punto de vista de nuestra propia *eudaimonía*, es dejar pasar la ofensa o, mejor aún, reemplazarla por otras actitudes posibles, entre las cuales se incluyen, cuanto menos, el perdón, la compasión, o aún la amistad (cf. Sen. *De ira* 3.27.1; 2.34.5). Aquí encontramos quizás el punto de mayor tensión dentro del conjunto de estrategias estoicas, en la medida en que lo que se está requiriendo de nosotros es que *desatendamos por completo las demandas de nuestro sentido de justicia*, aun cuando nuestra sospecha de que se ha cometido una injusticia sea correcta (posibilidad que el primer conjunto de estrategias rechazaba taxativamente): en este caso ya no se trata de negar que haya habido una injusticia, sino de conminarnos a ignorarla, es decir, de abandonar la perspectiva de lo que consideramos *justo* y adoptar la perspectiva de lo *conveniente* (tanto para nosotros como para los demás) desde el punto de vista de la *eudaimonía*.

Ahora bien: ¿creía realmente Séneca que éste era un desplazamiento posible? ¿Creía realmente que esta actitud (proto-cristiana) ante la injuria y la injusticia era efectivamente alcanzable por los seres humanos? Dos elementos presentes en su propia obra

parecerían sugerir que, a fin de cuentas, *no*: uno de ellos está representado por las frecuentes alusiones positivas al castigo (y aún a la tortura física) que encontramos en sus diálogos y epístolas; el otro se vincula con su adhesión a lo que podríamos denominar la doctrina estoica del castigo inmanente. Si tomamos en cuenta ambos elementos, la exigencia de que suspendamos por completo las demandas del sentido de justicia exige, cuanto menos, importantes matices. Esto se hace evidente, en primer lugar, por el hecho de que, fundamentalmente al interior del tratado sobre la ira, la exhortación de Séneca al perdón universal convive, de modo sumamente confuso, con un importante número de reflexiones sobre las condiciones bajo las cuales el castigo a una transgresión representa una acción no solo *aceptable* sino también *loable*:

“¿Entonces, qué?”, dice, “¿El hombre bueno no se aira si ve golpear a su padre o raptar a su madre?” No se airará, sino que los vengará, los defenderá. ¿Es que temes que no le sea acicate suficiente el afecto, incluso sin ira? O di de la misma forma: “¿Entonces, qué? ¿Cuando vea despedazar a su padre o a su hijo, el hombre bueno no llorará ni perderá el sentido?” Estos accidentes vemos que les suceden a las mujeres, cada vez que la sospecha de un ligero peligro las perturba. El hombre bueno prosigue con sus tareas impertérrito, intrépido; y hará cosas dignas de un hombre bueno, de forma que no hace nada indigno de un hombre sin más. Van a golpear a mi padre: lo protegeré; lo han golpeado: los perseguiré en los tribunales, porque es lógico, no porque me duele. (Sen. *De ira* 1.12.1-2)

El sabio acoge las ofensas de éstos [los ignorantes] como bromas, y alguna vez los amenaza como a niños con castigarlos duramente, no porque haya recibido una injuria, sino porque la infirieron y para que dejen de inferirla. En efecto, así también se dominan los animales con los golpes; y no nos encolerizamos con ellos cuando han rechazado al jinete, sino que los enfrentamos a fin de que el dolor se imponga a la testarudez. (Sen. *Const.* 12.3)

Ahora bien: que las condiciones del castigo sean dictaminadas por la razón (y no por la ira ciega o un deseo irracional de venganza)

no anula el hecho de que la demanda de un castigo sigue siendo vista como un reclamo legítimo que debe ser atendido. Más aun: la especificación respecto de los requisitos que debe cumplir el proceso mediante el cual se decide el castigo *confirma* la legitimidad del castigo. No obstante, ya el último pasaje anticipa un elemento que complica aún más el panorama: el castigo racional, el castigo implementado por el hombre virtuoso, no tiene por objetivo satisfacer la exigencia de penalizar la injusticia cometida, sino corregir al infractor; conducirlo, mediante el castigo, a un mejor camino que el transitado hasta el momento:¹⁵

El sabio acoge las ofensas de éstos [los ignorantes] como bromas, y alguna vez los amenaza como a niños con castigarlos duramente, no porque haya recibido una injuria, sino porque la infirieron y para que dejen de inferirla. En efecto, así también se dominan los animales con los golpes; y no nos encolerizamos con ellos cuando han rechazado al jinete, sino que los enfrentamos a fin de que el dolor se imponga a la testarudez. – ¿Porqué, si el sabio no recibe la injuria ni la ofensa, castiga a los que la cometieron? – Lo cierto es que no se venga, sino que los corrige. (Sen. *Const.* 12.3)

No tomará en consideración el pasado sino el futuro, pues, como dice Platón, “Ningún hombre sensato castiga porque se ha delinquido, sino para que no se delinca; pues el pasado no puede repetirse; el futuro es posible impedirlo”. (Sen. *De ira* 1.19.5-7)

No podemos [...] hacer daño a un hombre porque obró mal, sino para que no obre mal, y nunca el castigo hará referencia al pasado, sino al futuro. En efecto, no hay que encolerizarse, sino tomar medidas. (Sen. *De ira* 2.31.8)

Esto parece nuevamente alejarnos en forma radical respecto de lo que el sentido de justicia suele exigir: conceder a un individuo que

15 En cuanto a la aparente defensa de Séneca de la institución de la tortura, cabría quizás tener en cuenta la sugerencia de Courtil de interpretarla como expresión del “pragmatismo político” del autor: vid. Courtil, 2014, p. 200.

ha sido perjudicado por una acción que el agente de la misma habrá de ser castigado, en efecto, pero no *por haberlo perjudicado* a él, sino *para que no perjudique* a un tercero en el futuro, no parece ser una explicación que pueda sentarle muy bien al damnificado, quien suele reclamar un castigo precisamente *por* la injusticia cometida.

No encuentro, personalmente, una alternativa de interpretación que pueda dar cuenta en forma consistente de todos estos elementos, y quizás podamos, en vistas de todo lo anterior, comprender las oscilaciones o la complejidad de la posición de Séneca mediante el siguiente esquema:

- a) nuestro sentido de justicia exige castigo ante una injusticia que ha sido cometida;
- b) Séneca nos pide, inicialmente, que dejemos pasar la injusticia sin repararla, dado que es más conveniente para nosotros mismos (y para los demás) perdonar que castigar;
- c) pero admite, al mismo tiempo, que el castigo es una opción posible, y hasta loable, ante la injusticia;
- d) *pero* esto es válido sólo si el castigo es realizado en forma racional,
- e) lo cual incluye, aparentemente, que el castigo no sea implementado con el objetivo de castigar la injusticia cometida, sino para que el agente no vuelva a cometer una nueva injusticia.

¿Está diciéndonos Séneca, en suma, que debemos suspender nuestro sentido de justicia, o que, por el contrario, debemos atender a sus exigencias? En base a lo visto hasta ahora, es imposible decidirlo: si prestamos atención a (b) y (e), el sentido de justicia *debe ser suspendido*; si atendemos a (c) y (d), *no*, dado que la exigencia de castigo es ciertamente interpretada como legítima y como una demanda perfectamente natural de un ser humano ante la percepción de una injusticia.

Quizás la estrategia final que nos resta considerar nos ayude a inclinar la balanza, dado que se alinea claramente con la última alternativa considerada, en la medida en que no cuestiona en lo más mínimo la legitimidad de los reclamos del sentido de justicia:

La primera y más grande pena de los que pecan es el haber pecado, y ningún delito ha quedado impune aunque la suerte los adorne con sus dones, aunque los proteja y los defienda, porque el tormento del delito está en el delito. (Sen. *Ep.* 97.14)

El más grande suplicio de las perversidades está en ellas mismas. Te equivocas [...] si las difieres hasta la llegada del verdugo o hasta la cárcel; se castigan en el mismo intento en que se cometen, mejor dicho, mientras se cometen. (Sen. *Ep.* 87.24-5)

“¿Entonces, qué? – dices –. ¿Quedará él sin escarmiento?”. Supón que tú lo quieres; con todo, no quedará así, pues el mayor castigo por hacer un ultraje es haberlo hecho, y nadie se siente más profundamente afectado que quien se entrega al suplicio del remordimiento. (Sen. *De ira* 3.26.2-3)

El que peca, peca contra sí mismo; el que comete una injusticia, contra sí mismo la comete, y a sí mismo se daña. (Marc. Aur. *Med.* 9.4)

Cuando alguno te hace mal o habla mal de ti, acuérdate que cree que debe hacerlo así. ¿Piensas tú que pueda dejar su opinión para seguir la tuya? Si no juzga sanamente de las cosas y se engaña, ya sufre la pena y padece todo el daño. Cuando alguno juzga que una cosa verdadera es falsa porque es oscura y envuelta en tinieblas, por eso ofende la verdad. El que así juzga se hace agravio a sí mismo. (Epict. *Ench.* 42)

El argumento general de esta doctrina es claro (aunque dudosamente persuasivo) y representa una estrategia frecuente en la literatura consolatoria: aún cuando no podamos vengarnos de aquél que ha cometido una ofensa contra nosotros, aun cuando no podamos castigar la injusticia cometida por un individuo, ello no debería perturbarnos, pero ya no porque no se trate, en realidad, de una injuria, o porque el perdón sea una alternativa más saludable, sino

porque *la injusticia será efectivamente castigada*, y no en un juicio final posterior a la muerte, sino en esta misma vida, dado que la realización de la injusticia es el peor castigo que el sujeto puede recibir. Las consecuencias de esta doctrina son importantes para la problemática que intento aclarar aquí: si el primer conjunto de estrategias compartían como conclusión la negación taxativa de que existan, en rigor, injusticias o injurias, esta última estrategia se apoya sobre una conclusión radicalmente diferente: *no hay, en rigor, injusticia que no sea castigada*. Que existen injusticias, desde esta última perspectiva, queda entonces claramente concedido, y (contra la estrategia del perdón) queda concedida también la legitimidad de la demanda de castigo.

4. Conclusiones

En las páginas precedentes he intentado organizar cinco estrategias a las que recurren los estoicos del período imperial con el objetivo de anular las consecuencias negativas que pueden desprenderse de nuestro sentido de justicia. A fin de comprenderlas en forma relativamente sistemática, creo que ayudará abordarlas desde una terminología homogénea, sintetizándolas como sigue:

- a) No debemos reclamar castigo por una injusticia cometida, porque
- b) no existen, en rigor, injusticias, dado que:
 - c1) nadie actúa mal voluntariamente, sino que se halla determinado por su concepción de lo bueno y lo malo, y lo justo y lo injusto;
 - c2) las acciones de los demás pertenecen a la esfera de los indiferentes y no pueden, en consecuencia, ser consideradas como malas o injustas;
 - c2) todos los actos que percibimos como injustos en realidad forman parte de un plan providencial.

- d) No debemos reclamar castigo por una injusticia cometida, porque:
 - e1) de hacerlo, atentariamos contra nuestra propia eudaimonía;
 - e2) todo acto injusto es ya su propio castigo.

Haciendo a un lado las oscilaciones que señalé en la última sección respecto de la posición que Séneca exhibe ante la idea del castigo, los problemas presentes en este esquema son evidentes: en primer lugar, como ya lo he indicado, c1-c3 establecen que, en rigor, no existen las injusticias, mientras que e1-e2 parten del presupuesto de que sí existen, y se limitan a cuestionar que el deseo de castigo sea la única actitud que podemos exhibir ante las mismas.

Ante este desplazamiento, nos enfrentamos a una alternativa frecuente: o bien lo interpretamos como una contradicción interna a las reflexiones estoicas (atribuyéndola, quizás, a distintas líneas de influencia o a distintos contextos argumentativos), o bien asumimos una actitud más caritativa ante los textos. Desde esta última perspectiva, podríamos considerar la posibilidad de interpretar la presencia del segundo conjunto de estrategias como una admisión implícita, por parte de los estoicos, de que la suspensión del sentido de justicia puede no ser tan alcanzable como lo sugerían las primeras estrategias. Ante esta dificultad, la posición de los estoicos parece haber sido sumamente práctica: no hay, en rigor, injusticia alguna que alguien pueda cometer contra vos, pero si no puedes comprender las razones por las que esto es así, trata de comprender al menos que aun cuando alguien pudiera cometer una injusticia, el deseo de castigo o de venganza no es la única, ni la mejor alternativa de la que dispones para enfrentar la situación.

Ahora bien: ¿de dónde proceden las dificultades que podrían estar entorpeciendo la suspensión del sentido de justicia? Una alternativa consiste en suponer que dicho sentido representa un módulo psicológico tan esencial y constitutivo de la constitución humana que ni la meditación, ni la terapia cognitiva ni un curso de inmersión en los principios de la filosofía estoica podrían ponerlo en

suspenso. Otra alternativa consiste en analizar los presupuestos sobre los cuales se construyen las estrategias estoicas, a saber: *i*) que el cosmos se encuentra organizado providencialmente; *ii*) que todas y cada una de nuestras acciones se encuentra determinada por nuestra disposición epistémica; *iii*) que las acciones del prójimo pertenecen a la esfera de los indiferentes; finalmente, *iv*) que la realización de un acto injusto lleva en sí mismo el peor de los castigos. Quizás, sugiero, es el carácter contra-intuitivo (o, cuanto menos, fuertemente revisionista) de buena parte de estas afirmaciones lo que explica la dificultad que pueden haber encontrado los estoicos en convencer a sus discípulos de la necesidad y conveniencia de suspender al menos ciertas expresiones de nuestro sentido de justicia. O quizás, a fin de cuentas, no exista razón alguna que pueda conducirnos a detener sus engranajes – asumiendo con los estoicos, por supuesto, que nuestro sentido de justicia tiene una doble cara, y que nos hemos dejado encandilar por solo una de ellas.

Bibliografía

- ARMSTRONG, D. (2008). “Be angry and sin not”: Philodemus versus the Stoics on natural bites and natural emotions. In: FITZGERALD, J. T. (ed.). *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*. Londres, Routledge, p. 79-121.
- AYGON, J.-P. (2000). Le jeu des passions dans la Médée de Sénèque (v. 893-971). *Vita* 160, p. 21-31.
- BAUMARD, N. (2016). *The Origins of Fairness: How Evolution Explains our Moral Nature*. New York, Oxford University Press.
- BOERI, M. D. (2004). Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica. *Ordia Prima* 3, p. 107-146.
- BRAICOVICH, R. S. (2012). El solipsismo y el papel de la divinidad en las reflexiones de Epicteto. *Pensamiento* 68, n. 255, p.153-161.
- BRAICOVICH, R. S. (2017). Seneca’s *Medea* and *De ira*: justice and revenge. *Journal of Ancient Philosophy* 11, p.106-119.
- COURTIL, J.-C. (2014). Torture in Seneca’s Philosophical Works: Between Justification and Condemnation. In: WILDBERGER, J.;

- COLISH, M. L. (eds.). *Seneca Philosophus*. Berlin, De Gruyter, p. 189-208.
- FISKE, A. P.; RAI, T. S. (2015). *Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FREDE, D. (2002). Theodicy and Providential Care in Stoicism. In: FREDE, D.; LAKS, A. (eds.). *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology: Its Background and Aftermath*. Leiden, Brill, p. 85-117.
- HARRIS, W. V. (2001). *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge, Harvard University Press.
- INWOOD, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford, Clarendon Press.
- LONG, A. A. (2006). Epictetus on understanding and managing emotions. In: *Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, p. 377-394.
- MONTELEONE, M. (2014). *De ira*. In: DAMSCHEN, G.; HEIL, A. (eds.). *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*. Leiden, Brill, p. 127-134.
- NUSSBAUM, M. (1996). *The Therapy of Desire. Theory and Praxis in Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press.
- REYDAMS-SCHILS, G. (2005). *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago, University of Chicago Press.
- SALLES, R. (2006). *Los estoicos y el problema de la libertad*. México, Universidad Autónoma de México.
- SORABJI, R. (1990). Perceptual content in the Stoics. *Phronesis* 35, p. 307-314.
- STALEY, G. A. (2010). *Seneca and the Idea of Tragedy*. Oxford, Oxford University Press.
- VOGT, K. M. (2006). Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca's *De Ira*. In: VOLK, K.; WILLIAMS, G. D. (eds.). *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*. Leiden, Brill, p. 57-74.

Sometido en 25/03/2018 y aprobado para publicación en 17/07/2018



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.