

## **La ira de Medea: Afinidad filosófica entre Eurípides y Séneca**

*Jesús Ojeda*

Instituto de Filosofía, Postgrado  
Universidad Central de Venezuela  
ojedajesusdario@yahoo.es

### **Resumen**

El objetivo de este artículo es mostrar la afinidad filosófica entre Eurípides y Séneca en torno al tema de la ira. Ambos autores coinciden en señalar, en sus respectivas obras trágicas de Medea, que los individuos tienen la obligación de valerse de su capacidad racional para contrarrestar las embestidas de la ira, tanto en la esfera pública como en la privada. Para el trágico griego, el uso de la racionalidad es la senda para dominar toda forma de deshumanización. En el caso del estoico romano, la guía de la razón es necesaria para alcanzar la autarquía y la virtud.

**Palabras clave:** Medea, ira, razón, virtud.

## **Wrath of Medea: Philosophical Affinity Between Euripides and Seneca**

### **Abstract:**

This article is aimed to discuss the philosophical affinity between Euripides and Seneca on the subject of wrath. In their tragic works on Medea, those authors agree that individuals have the obligation to use their rational capacity to master the emergence of such passion, both in public and private spheres. As a result, according to Euripides' Greek tragedy, reason provides the path to contain all forms of dehumanization. In the case of the Roman stoic, the guidance of reason is necessary to achieve autarky and virtue.

**Key words:** Medea, anger, reason, virtue.

## **Introducción**

Vincular el pensamiento filosófico de Eurípides con el de Séneca, en torno al tema de la ira, es una tarea compleja. En primer lugar, los autores vivieron en épocas y circunstancias político-sociales diferentes. El trágico griego —Siglo V a.C.— fue testigo activo de un período de esplendor (Pericles) y, a la vez, del inicio de la disolución, tras una crisis profunda en todos los órdenes, de la unidad del mundo clásico. Por su parte, Séneca (4 a.C. - 65 d.C.), vive el tránsito de la República al Imperio y desarrolla su vida y pensamiento bajo los reinados de Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón. Como partícipe de la política asiste a revueltas, intrigas, luchas por el poder y asesinatos e, incluso, vive en carne propia el destierro y es conminado a suicidarse.

En segundo término, sus concepciones filosóficas se nutren de fuentes diversas. Así, Eurípides recibe la impronta de los sofistas, esos maestros profesionales que sometieron al análisis agudo y cuestionamiento profundo las creencias religiosas, los criterios de justicia, moralidad y política. En cambio, la concepción de Séneca abreva en Platón, Aristóteles, Epicuro, pero sobre todo en los estoicos griegos —Zenón, Cleantes y Crisipo— y en sus antecesores romanos: Panecio y Posidonio.

No obstante estas diferencias históricas y conceptuales, veremos que estos dos pensadores tienen una afinidad filosófica fundamental: la exigencia ética de controlar la ira mediante el uso de la razón, tanto en el plano privado como en el público. Ambos, para sustentar esta idea de fondo, utilizaron la tragedia en su carácter formativo, valiéndose de Medea como una figura emblemática del comportamiento humano.

Eurípides, desde un humanismo sofisticado, persigue insuflar en los ciudadanos de la *polis* el sentido crítico y la conciencia de las limitaciones humanas. Por consiguiente, promueve la discusión pública sobre problemas profundos, polémicos y cotidianos que surgen de la propia constitución, de las experiencias del hombre y no por intervención de los dioses: la importancia de la razón en todos los espacios del acontecer humano, los móviles

pasionales —ira, celos, venganza, amor— y el tratamiento injusto a las mujeres extranjeras.

Séneca, por su parte, mantiene la misma fuerza educadora, solamente que el énfasis va en otra dirección. Desde un estoicismo greco-romano busca, con preceptos y el ejemplo de Medea, influir en la facultad regente (*hêgemonikón*) de los individuos para alertarlos sobre las consecuencias nefastas de la ira cuando la razón es impotente para combatirla y así exhortarlos a que la erradiquen o, de no ser posible por debilidad moral, la apacigüen con el fin de vivir virtuosamente de acuerdo con la naturaleza.

### **1. Medea Eurípidea: La ira como crítica e indignación frente a la injusticia**

Eurípides, a través de la puesta en escena de *Medea*,<sup>1</sup> busca desplegar la conciencia crítica en la *polis*<sup>2</sup>. Se vale de recursos estilísticos, escenográficos y, sobre todo, ético-políticos. Se comunica con los atenienses en su propio lenguaje, de forma directa y sobrecogedora. Crea el ámbito propicio para que éstos puedan discutir y reflexionar acerca de las consecuencias funestas de los estados afectivos extremos cuando no pueden ser controlados a través del uso disuasivo de la razón. Les señala que no se justifica moralmente la venganza, la ira o la crueldad aun cuando se persiga luchar contra una injusticia. En fin, les hace tomar conciencia de que es propio de los seres humanos aprender a lidiar con sus potencialidades racionales y emocionales.

El dramaturgo griego aborda el tema filosófico<sup>3</sup> del conflicto ira-razón desde la perspectiva de un humanismo

---

<sup>1</sup> *Medea* —431 aC— es la 2ª obra de Eurípides. Todas las citas de la *Medea* de Eurípides han sido tomadas de la edición *Tragedias I. El cíclope, Alcestris, Medea, Los Heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba*, Trad. Alberto Medina González y Juan Antonio López Ferez, Madrid, Gredos, 1999.

<sup>2</sup> Cfr. Cecil Bowra: *Historia de la literatura griega*, México, FCE, 1977, p. 86.

<sup>3</sup> Es de suma importancia para comprender el pensamiento de Eurípides, lo que afirma Jaeger “su figura pertenece ya al comienzo de una nueva

**La ira de Medea: Afinidad filosófica  
entre Eurípides y Séneca**

sofístico crítico<sup>4</sup> que era dominante en la época. Aunque habría que señalar que se trata más bien de una influencia recibida a través del diálogo<sup>5</sup> que una sistematización<sup>6</sup> de dicha corriente. A pesar de su carácter indirecto, su pensamiento se podría relacionar con el de Protágoras al que se le conoce por el *dictum*: “(...) el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son”.<sup>7</sup> Decimos esto porque Eurípides presenta las acciones de sus personajes, en la obra *Medea*, como fruto de decisiones personales conscientes<sup>8</sup>, responsables y no como consecuencia de los caprichos de los dioses del Olimpo o de la ignorancia como pensaba Sócrates. Sitúa en un primer plano al hombre quien toma el destino en sus manos y deja de ser el objeto de la ciega fatalidad; pone el énfasis en el hecho de que la libertad es el resorte de las acciones de sus protagonistas.

Se puede sostener que la dimensión humana de Medea y Jasón es presentada en su más profunda y polémica

---

época en la que la filosofía se convierte en la verdadera guía de la cultura y de la educación” (Werner Jaeger: *Paideia*, México, FCE, 1982, p. 311).

<sup>4</sup> Los sofistas colocaron “al hombre en el centro de la escena: antes era definido sólo con relación al dios, como un ser inferior y subordinado a él. Ciertamente, el hombre queda solo, tiene que construir su propia vida, sus propias normas. Y a veces utiliza esto en el sentido del inmoralismo. Pero tiene en sus manos su destino, puede juzgar por sí mismo los acontecimientos” (Francisco Rodríguez: *Democracia y literatura en la Atenas clásica*. Madrid, Alianza, 1997, p. 230).

<sup>5</sup> Eurípides, con toda probabilidad, nutrió sus obras trágicas a través de discusiones con algunos filósofos: Jenófanes, Anaxágoras y Protágoras (Moses Finley: *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, Labor, 1966, p. 143).

<sup>6</sup> Nos sumamos a la opinión de Nestle cuando señala que “no se ha de buscar en el poeta un sistema filosófico de conjunto” (Wilhelm Nestle: *Historia de la literatura griega*, Barcelona, Labor, 1959, p. 131).

<sup>7</sup> Platón, *Teeteto*, 152a. Utilizamos la edición *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Trad. María Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988.

<sup>8</sup> Según Aristóteles: “[e]s posible que la acción se desarrolle según el modo de los antiguos [trágicos] que [...] hacían [a sus personajes] conscientes y conocedores [de las cosas], como hizo Eurípides con la Medea que asesina a sus propios hijos” (Aristóteles: *Poética*, Trad. Ángel Cappelletti, Caracas, Monte Ávila, 1990, 1453b).

caracterización: pequeñeces<sup>9</sup> y noblezas. Nada de la grandiosidad de los héroes de Esquilo y Sófocles.<sup>10</sup> Se está ante una mujer *bárbara*, hechicera, llevada por sus impulsos maternos, agitada por pasiones avasalladoras, que sufre<sup>11</sup>, que clama por justicia, no frente a los dioses, sino en presencia de Jasón, un mortal oportunista que se vale de su condición privilegiada de heleno *civilizado*; un marido ingrato e infiel que la ha agraviado en su ser más íntimo<sup>12</sup> y que utiliza, como hábil orador, argumentos arteros.

Eurípides nos presenta, además, de manera excepcional el *agón* o la discusión<sup>13</sup> que realizan estos dos personajes. Jasón tratará de disuadir a Medea<sup>14</sup> para que abandone sus planes de venganza, apelando a tres recursos: sentimental, económico y cultural. Su primera argumentación es la siguiente: “no por causa de una mujer me he unido al lecho real que ahora poseo, sino, como ya te dije antes, por querer salvarte a ti y por engendrar hijos reales que fuesen hermanos de nuestros hijos”.<sup>15</sup>

De esta manera espera que Medea calme su ira, lo elogie y entienda su preocupación de hombre y acepte

---

<sup>9</sup> De acuerdo con Aristóteles sabemos que “[...] Sófocles decía que él representaba a los hombres como deben ser y Eurípides como son” (Aristóteles, *Poética*, *Op. cit.*, 1460b).

<sup>10</sup> Cfr. José Alsina: *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Barcelona, Labor, 1971, p. 222.

<sup>11</sup> Kaufmann indica, con acierto, que lo que hace a Medea una gran obra, además de su vuelo poético es “[...] su insistencia en que las mujeres extranjeras que han sido vilipendiadas no sufren menos que cualquier otro ser humano” (Walter Kaufmann: *Tragedia y filosofía*. Barcelona, Seix Barral, 1978, p. 369).

<sup>12</sup> Al respecto Murray hará esta fuerte y realista aseveración: “Los civilizados han disfrutado de las mujeres salvajes, para luego abandonarlas, desde que el mundo es mundo, aunque es dudoso que ninguna haya pronunciado palabras más encendidas que Medea” (Murray Gilbert: *Eurípides y su tiempo*, México, FCE, 1996, pp. 64-65).

<sup>13</sup> Es importante indicar que Eurípides toma de la sofística “el arte de la discusión [*erística*] que favoreció en su tiempo, y se basaba [...en] que todo argumento tiene su contraargumento” (Bowra, C., *Historia de la...*, *Op. cit.*, p. 145).

<sup>14</sup> Schwartz ha resaltado la importancia que la mujer, como enigma psicológico, tuvo para Eurípides (Cfr. Eduardo Schwartz: *Figuras del mundo antiguo*, Madrid, Alianza, 1986, p. 42).

<sup>15</sup> Eurípides, *Medea*, 592-597.

**La ira de Medea: Afinidad filosófica  
entre Eurípides y Séneca**

resignadamente la situación. Lo que esto produce en ella es todo lo contrario: aumentó su molestia porque sabe que detrás de esas “nobles intenciones” se esconde desamor, ingratitud y una firme decisión de evitar el casamiento. Por eso, le responde de manera contundente: “no era esto lo que te retenía, sino la idea de que un matrimonio con una extranjera te habría de conducir a una vejez sin gloria”.<sup>16</sup>

Es posible pensar que, en la respuesta de Medea, Eurípides persiga censurar, al estilo sofisticado, las injusticias que se cometen contra las mujeres extranjeras, sobre todo en sus derechos conyugales. Es justa la indignación de la “bárbara” por cuanto cuestiona que Jasón no está cumpliendo con su obligación de hospitalidad al negarse a contraer matrimonio con una mujer forastera. Además, la traición de Jasón, sustentada en la conveniencia, es censurada por Eurípides a través de *Medea*. Tal crítica moral, como apunta con razón Vilchez, “parte de una concepción plenamente moralista que se basa en que existen determinadas normas de conducta que hay que respetar, independientemente del éxito o fracaso que ello reporte.”<sup>17</sup>

El segundo planteamiento de Jasón es este:

(...) si quieres recibir alguna ayuda de mis riquezas para los niños y tu propio destierro, dilo, pues, estoy dispuesto a darte con mano pródiga [...]; si no aceptas estas ofertas, estás loca, mujer. Si cesas en tu cólera, obtendrás un mayor beneficio.<sup>18</sup>

Consciente de la obstinación de Medea, Jasón presenta su oferta en blanco y negro —bienestar o sufrimiento—, creyendo que el dinero que todo lo mueve, todo lo resuelve y que incluso tiene más poder “que mil palabras”.<sup>19</sup> podía minar su espíritu vengativo. Al igual que frente a la propuesta anterior, Medea mantiene su posición

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Mercedes Vilchez: *El engaño en el teatro griego*, Barcelona, Planeta, 1976, p. 150.

<sup>18</sup> Eurípides, *Medea*, 610-615.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 966.

y contra-argumenta diciendo que los “dones de un malvado no causan provecho”<sup>20</sup>. Se ve claramente que Jasón, en su repliegue egoísta no es capaz de entender la determinación de una mujer herida, no logra dimensionar el efecto destructor de un amor no correspondido.

Por último, tenemos el argumento de la superioridad cultural. Jasón intenta persuadir a Medea del bien que le ha hecho al presentarla a los helenos. Dice: “por mi salvación, has recibido más de lo que has entregado. Me explicaré: en primer lugar, habitas tierra griega y no extranjera, y conoces la justicia y sabes utilizar las leyes sin dar gusto a la fuerza”.<sup>21</sup>

La posición de Jasón es clara: la *bárbara hechicera* debería estar feliz y agradecida por tener la oportunidad de cambiar su condición de salvaje y participar en la *polis* regida por la racionalidad y las leyes. Por lo menos dos posibles interpretaciones se pueden dar al respecto. En primer lugar, están los que, como Llambias de Azevedo, opinan que Eurípides es un ferviente defensor del estado de derecho.<sup>22</sup> En segundo término, se encuentran los que, como los sofistas, parten de la separación de *nomos* y *physis*,<sup>23</sup> la costumbre y la naturaleza y que, por lo tanto, consideran que es puramente convencional, circunstancial y no natural el establecer pautas de superioridad cultural o antropológica. Pensamos que, en el caso de Eurípides, ambas posiciones son complementarias. El reconocimiento que el trágico hace de la *superioridad* cultural de los atenienses se puede rastrear en sus obras, pero también es cierto que, siendo hijo de su tiempo, tuvo frente a los problemas esenciales de la *polis* una actitud crítica y abierta al reconocimiento de la diversidad y en algunas de sus tragedias, defendió, desde el punto de vista de sus

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 617-618.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 535-540.

<sup>22</sup> Cfr. Juan Llambias de Azevedo: *El pensamiento del derecho y del estado en la antigüedad*, Buenos Aires, Librería Jurídica, 1956, p. 95.

<sup>23</sup> En esta tragedia, el dramaturgo es claro al plantear que “no hay nada idéntico ni ecuánime para los mortales, al margen de los nombres; de hecho no existe tal realidad” (Eurípides: *Tragedias III. Helena, Fenicias, Orestes, Ifigenia en Aulide, Bacantes, Reso*, Trad. Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca y Prado, Madrid, Gredos, 499-504).

**La ira de Medea: Afinidad filosófica  
entre Eurípides y Séneca**

implicaciones morales y políticas, a todos aquellos que de alguna manera estaban excluidos por su condición — esclavos, mujeres extranjeras—.

En resumen, tenemos que Medea no se dejó convencer por ninguna de estas argumentaciones embaucadoras; más bien, como pudimos apreciar, las objetó de manera firme y con la seguridad de que estaba luchando por una causa (el amor) en la que se sentía con todos los derechos.

A raíz de la impotencia de Jasón para convencerla, se abrieron las puertas para la mentira, el fingimiento (*ápate*),<sup>24</sup> la ira y la venganza de Medea en desmedro de la *justicia* por la que, precisamente, luchaba<sup>25</sup>. Ya no se pudo contener, fueron inútiles sus reflexiones acerca de las posibles consecuencias. Así se expresa frente a sus hijos<sup>26</sup>: “me vencen mis desgracias. Sí, conozco los crímenes que voy a realizar, pero mi pasión es más poderosa que mis reflexiones y ella es la mayor causante de males para los mortales”.<sup>27</sup>

Aun cuando Medea se bate entre la *ratio* y el *thymos*, entre lo racional y la fuerza de la irracionalidad; lucha en vano para mantener en pie sus sentimientos maternos y su razón; se ve impotente ante la arremetida de la ira. Es arrastrada al final por el torbellino de la pasión que logra

---

<sup>24</sup> Según Vilchez, *ápate* engloba, en el teatro, el “disfraz, la intriga, la mentira y la ironía” (Vilchez, M., *El engaño en...*, *Op. cit.*, p. 87). Medea mintió a Creonte (291-315) y a Jasón (869-906) para lograr sus objetivos.

<sup>25</sup> De forma admirable Murray ha expresado esta misma idea: “cuando estas mujeres oprimidas toman el desquite, cuando estas bárbaras despreciadas y esclavizadas llegan al límite de su resistencia, de aquí no puede brotar la justicia, sino una enloquecedora venganza” (Murray, G., *Eurípides y su...*, *Op. cit.*, p. 65).

<sup>26</sup> Es importante resaltar aquí la observación hecha por Nestle en cuanto a que el “infanticidio, como medio de ejecutar esta última venganza, es propia invención del poeta, que reproduce de la manera más conmovedora en su heroína la lucha entre el rencor vengativo y el amor maternal” (Nestle, W., *Historia de la...*, *Op. cit.*, p. 134).

<sup>27</sup> Eurípides, *Medea*, 1075-1080. Medea está consciente de sus crímenes, por eso Finley ve en su figura “una réplica de Eurípides a Sócrates, su rechazo deliberado de la doctrina socrática según la cual el pecado es sólo fruto de la ignorancia” (Finley, M., *Los griegos de...*, *Op. cit.*, p. 143). Comparto esta opinión, Medea planificó, minuciosamente, cada uno de sus actos.

triunfar, aunque piensa que no siempre debe ser así. Lo que Eurípides quiere enseñar es que el hombre debe aprender a vivir desde la racionalidad con la conciencia de su debilidad frente a los arrebatos pasionales y que esta situación configura su condición humana. Por eso pensamos que Finley nos señala un buen camino para la comprensión del pensamiento de Eurípides al indicarnos que éste:

(...) captó la auténtica psicología y los valores de sus contemporáneos. Estos no sabían de elecciones entre razón y pasión, Apolo y Dionisos, lo eternamente perfecto y lo corrompible transitorio, sino que tenían que vivir con ambos, y con toda la ambigüedad e incertidumbre consiguientes.<sup>28</sup>

Eurípides tiene, como los sofistas, una concepción positiva de la capacidad crítica y persuasiva de la razón<sup>29</sup>, a pesar del 'triunfo' de la irracionalidad en Medea. Aunque no deja de señalar la reiterada presencia de la frustración por "los contrastes insuperables entre la realidad y el ideal"<sup>30</sup>, cree con gran tino psicológico en la posibilidad de que mediante el arte de la discusión y del juicio aunado a unos principios morales de consideración del otro (el extranjero) se puede impedir que las pasiones se desborden y el hombre se mantenga dentro de las medidas de su racionalidad-afectividad y, por ende, de su condición humana precaria.

## 2. Medea senequiana: la ira como locura

Desde el punto de vista filosófico, la *Medea* de Séneca tiene una afinidad primordial con la de Eurípides: la exigencia ético-política de combatir la ira<sup>31</sup> a través de la

---

<sup>28</sup> Finley, M., *Los griegos de...*, Op. Cit., p. 150.

<sup>29</sup> Cfr. Francisco Rodríguez: *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 398.

<sup>30</sup> Alfredo Llanos: *Los viejos sofistas y el humanismo*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969, p. 155.

<sup>31</sup> El concepto senequiano de ira tiene unos significados equivalentes a los que hoy serían: "dureza, crueldad, cerrazón ante otro [...], violencia,

**La ira de Medea: Afinidad filosófica  
entre Eurípides y Séneca**

razón. El estoico, para sustentar esta idea, recurre a la tragedia en su carácter formativo<sup>32</sup>. Utiliza la figura controversial de Medea para provocar la reflexión pública a través de la puesta en escena de una situación límite del actuar humano. Expone la tesis de que “la propia razón, a la que se encomiendan las riendas [de las acciones humanas], es poderosa tanto tiempo como se está apartada de los sentimientos; si se mezcla con ellos y se corrompe, no puede contenerlos, y los habría podido rechazar”.<sup>33</sup>

También se vale Séneca, en esta tragedia, de una serie de normas —*praecepta*<sup>34</sup>— para que el espectador o lector las divise pronto, las conserve fielmente en su memoria y así mantenga despierto su *hêgemonikón* o guía interna. Es digno mencionar algunas de ellas por su forma aforística y contundencia persuasiva: “La ira ahuyenta al cariño y el cariño a la ira”<sup>35</sup>; “no hay por qué conservar una vida que da vergüenza haberla recibido”.<sup>36</sup> Y, por último, “la serenidad suaviza a las desgracias”.<sup>37</sup>

Ahora bien, este interés formativo se sustenta en una concepción antropológica racional. Séneca le atribuye a la razón una función rectora de las acciones humanas con el fin de dominar la fortuna y lograr la sabiduría. En sus términos: “Si quieres someter todas las cosas, sométete tú

---

indignación, animosidad, resentimiento y hasta malevolencia” (Paul Veyne: *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1996, p. 20).

<sup>32</sup> El filósofo debe ser “el pedagogo del género humano” (Séneca: *Epístolas Morales a Lucilio II*, Trad. Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1989, 89).

<sup>33</sup> Séneca, *Sobre la ira*, I, 7, 3. Las citas referidas a esta obra serán tomadas de la edición *Diálogos. Sobre la providencia, Sobre la firmeza del sabio, Sobre la ira, Sobre la vida feliz, Sobre el ocio, Sobre la tranquilidad del espíritu, Sobre la brevedad de la vida*, Trad. Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 2000.

<sup>34</sup> En esto Séneca es fiel a la tradición estoica, por cuanto el uso de la parenética o exhortación fue, como señala Brun, “uno de los aspectos del estoicismo que adquirió más desarrollo, lo que dio a esta filosofía cierto aire popular que contribuyó a quitarle la apariencia de inaccesible e inhumano rigor” (Jean Brun: *El estoicismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1962).

<sup>35</sup> Séneca, *Medea*, 940. Las citas de la *Medea* senequiana que aparecen en el texto han sido extraídas de la edición *Tragedias I. Hércules Loco. Las Troyanas. Las Fenicias. Medea*, Trad. Jesús Luque Moreno, Madrid, Gredos, 1987.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 505.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 555.

mismo a la razón”.<sup>38</sup> La *ratio* es el estado propio del hombre y “por ella aventaja a los animales y sigue de cerca a los dioses”<sup>39</sup>. Entonces de lo que se trata es de un elemento constitutivo del hombre que lo hace partícipe del *logos* que anima al cosmos y lo hermana con los otros seres humanos (*communis natura*). En función de esto, cada individuo ha de vivir de acuerdo con su propia naturaleza; su guía interior debe llevarlo a escoger las cosas buenas —la virtud<sup>40</sup>— y evitar o desterrar las cosas no convenientes —las enfermedades espirituales y las pasiones<sup>41</sup>—.

Es desde esta concepción de la racionalidad que habría que preguntarse ¿por qué combatir la ira es lo más apropiado de la naturaleza humana? y también ¿a qué se debe que la figura de Medea conmocione el espíritu de humanidad? Séneca nos responderá aclarándonos que “ciego es el fuego que prende la ira”.<sup>42</sup> La ira es un sentimiento<sup>43</sup> abominable, un juicio obstinado, una locura temporal<sup>44</sup>; es una pasión desmemoriada que no tiene dominio de sí, que se olvida del decoro<sup>45</sup>, que se exaspera

---

<sup>38</sup> Séneca: *Epístolas Morales a Lucilio*, IV, 37,4. Todas las citas de estas epístolas son tomadas de la edición de Gredos, Vol. I-II, Madrid, 1986-1989, cuya traducción es de Ismael Roca Meliá.

<sup>39</sup> *Ibid.*, IX, 76, 9.

<sup>40</sup> El concepto de virtud es como un *leit motiv* en el pensamiento senequiano. En una de sus obras nos indica que: “el único bien es la virtud, ninguno ciertamente existe separado de ella; la propia virtud se halla ubicada en la parte más noble de nuestro ser, es decir, en la racional” (*Ibid.*, VIII, 71, 32). El virtuoso es el que vive de acuerdo con su propia naturaleza.

<sup>41</sup> Séneca distingue entre enfermedad y pasión. La primera es un juicio obstinado en el mal o un vicio inveterado, endurecido como la avaricia y la ambición. La pasión, en cambio, se caracteriza por ser un movimiento violento del alma, que se da súbitamente y que si se mantiene de manera reiterada puede ser el inicio de una enfermedad (*Cfr.* Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio*, IX, 75, 12).

<sup>42</sup> Séneca, *Medea*, 590.

<sup>43</sup> Se da un sentimiento en el hombre cuando éste se entrega a una emoción causal y persiste en ella.

<sup>44</sup> *Cfr.* Séneca, *Sobre la ira*, I, 1, 2.

<sup>45</sup> *Ibidem*. Es muy probable que cuando Séneca utiliza el concepto de decoro lo haga siguiendo a Panecio. Para este filósofo iniciador del estoicismo medio el *decorum* general “es todo lo que se halla conforme con la excelencia del hombre precisamente en aquello que su naturaleza lo distingue de los demás animales” (Marco Tulio Cicerón: *Sobre los*

**La ira de Medea: Afinidad filosófica  
entre Eurípides y Séneca**

por cosas banales o sin sentido y no tiene la capacidad para discernir lo importante de lo insignificante, lo conveniente de lo inconveniente<sup>46</sup> y, en definitiva, es la pasión más violenta de todas. Además, nos señala el filósofo cordobés que lo más grave de esta enfermedad es que no viene sola sino que tiene como secuaces<sup>47</sup> a otras pasiones que la alimentan, la estimulan, la diversifican e intensifican. Así, en Medea se ve como su ira es una síntesis de su indignación, de su furor, de sus celos hacia Creúsa, de su irresistible ansia de venganza contra Jasón, y lo más importante, de su deseo de destruir todo aquello que se oponga a su amor<sup>48</sup>: Creúsa, Creonte y sus propios hijos. De ahí que la nodriza diga: “presenta síntomas de todas las emociones”.<sup>49</sup>

A raíz de estas características de la ira, Séneca va a proponer una tesis esencial: la obligación de erradicarla o, en caso de debilidad moral, apaciguarla.<sup>50</sup> El sabio es aquel que, al utilizar su recta razón o ejercitarse en la virtud, se libera de las enfermedades, pasiones y logra, de esta manera, adquirir un total dominio de sí y su completa autonomía —*apatheia*—.<sup>51</sup> Con esta posición se mantiene

---

*deberes*, Trad. José Guillén Cabañero, Barcelona, Altaya, 1997, Libro I, 27, 96).

<sup>46</sup> Cfr. Séneca, *Sobre la ira*, I, 1, 2.

<sup>47</sup> Cfr. Séneca, *Sobre la ira*, II, 12, 6.

<sup>48</sup> Con razón Nussbaum dirá: “¿Qué tiene que ver con nosotros esta horrible pesadilla? La tesis de Séneca es que esta historia de crimen y violación es nuestra historia: la historia de toda persona que ama. O, más bien, que ninguna persona que ame puede garantizar con seguridad que ella o él no llegará a este extremo” (Martha Nussbaum: *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 51).

<sup>49</sup> Séneca, *Medea*, 387-388.

<sup>50</sup> Es importante advertir que se puede encontrar en el pensamiento de Séneca una evolución al respecto: desde una propuesta extrema de erradicación de las pasiones con un dominio absoluto del juicio a una postura más ‘suave’ de lidiar con la afectividad que se encuentra, fundamentalmente, en sus *Epístolas a Lucilio* (II, 116). Esta última postura Zambrano también la ha resaltado brillantemente (Cfr. María Zambrano: *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 46-48).

<sup>51</sup> Cfr. Gonzalo Posada: “Séneca: la máscara del estoicismo”, p. 16, *Séneca y su obra*, Bogotá, Norma, 1996.

en la línea del estoicismo griego<sup>52</sup>, representado, principalmente, por Crisipo.<sup>53</sup>

Tres argumentos ético-persuasivos esgrimirá Séneca al respecto. Con el primero de ellos toca el punto central de todo el estoicismo: la razón como guía. El problema fundamental de la ira es que es obstinada,<sup>54</sup> es decir, que “está cerrada a la razón y a los consejos”.<sup>55</sup> En Medea esto es claro, Jasón le insiste en que debe actuar con cordura, pero sus palabras no hacen mella en su ánimo porque su nivel de ofuscación es tal que llega a decir que su único sosiego “será ver el mundo entero sepultado entre mis escombros: que todo desaparezca junto conmigo. Cuando perezcas, te agrada arrastrar a otro”.<sup>56</sup> He aquí una pasión desbordada avasallando a la razón, cuando para todos los estoicos<sup>57</sup> esta cualidad, que es un bien primordial, es la que debe controlar todos los actos del hombre.

El segundo argumento, en íntima relación con el anterior, sustenta que la ira, al ser un vicio voluntario del espíritu,<sup>58</sup> por lo tanto, no natural, atenta contra el

---

<sup>52</sup> Para Zenón, Cleantes y Crisipo había que erradicar las pasiones y no moderarlas porque eran enfermedades. Al respecto, Lactancio, nos legó lo siguiente: “Los estoicos, en efecto, eliminan del hombre todos los sentimientos por cuyo impulso el alma se mueve; el deseo, la alegría, el miedo, la tristeza; de ellos, los dos primeros derivan de bienes, bien futuros, bien presentes, los dos segundos son consecuencia de males. De igual manera a estos cuatro sentimientos, como dije, los llaman enfermedades, no tanto innatas por naturaleza cuanto contraídas por una mala opinión; y por ello estiman que pueden ser extirpadas de raíz, si se suprime esa falsa opinión sobre el bien y el mal” (Crisipo: *Fragmentos morales*, Trad. José Francisco Maldonado V., Madrid, Clásicas, 1999, Frag. 444).

<sup>53</sup> Nussbaum sostiene que la concepción senequiana de la *passio*, presentada en Medea, es la misma que la sostenida por Crisipo (Cfr. Martha Nussbaum: *La terapia del...*, *Op. cit.*, p. 545 y ss.). La autora tiene razón en parte. No obstante, se puede encontrar en el filósofo cordobés un reconocimiento de los límites humanos para erradicar las pasiones.

<sup>54</sup> Séneca, *Sobre la ira*, I, 9, 2.

<sup>55</sup> *Ibid.*, I, 1, 2.

<sup>56</sup> Séneca, *Medea*, 425.

<sup>57</sup> Estos sostienen que la razón es el “gobierno más perfecto... [y que] vivir según la recta razón es vivir según la naturaleza” (AA.VV.: *Antología de los primeros estoicos griegos*, Trad. Martín Sevilla Rodríguez, Madrid, Akal, 1991, p. 111).

<sup>58</sup> Cfr. Séneca, *Sobre la ira*, II, 22.

**La ira de Medea: Afinidad filosófica  
entre Eurípides y Séneca**

principio de la hermandad humana. El hombre por naturaleza busca ayudar a sus congéneres, se desvive y reúne con ellos e incluso está dispuesto a socorrer a los desconocidos.<sup>59</sup> Además, respeta en los otros seres humanos su carácter sagrado.<sup>60</sup> En fin, para Séneca, el hombre es el “ser más dulce de los seres”.<sup>61</sup> En razón de esto cultivar los sentimientos humanos<sup>62</sup> es esencial, se debe evitar la esclavitud, el menosprecio, el colocar a los otros en situación de peligro o temor. Medea representa, en este punto, todo lo contrario, porque ella al expresar: “ira, por donde tú me llevas, yo te sigo”<sup>63</sup> está invadida por su irracionalidad y convierte a los otros en *medios* de venganza, despojándolos de su humanidad. La ira desarraiga al individuo del estado de armonía y favores<sup>64</sup> que tiene con su prójimo y lo encamina hacia la crueldad.<sup>65</sup> De hecho, Jasón le dice a Medea, después de la muerte de un hijo, que es suficiente el castigo, a lo que ella responde —con un nivel profundo de inhumanidad— así:

Si pudiera, con una sola muerte quedar saciada esta mano, ninguna habría buscado. Aun matando a los dos, es una cifra demasiado corta para el resentimiento que yo tengo. Por si en mi vientre de madre se oculta todavía alguna prenda de nuestro amor, escrutaré con la espada mis entrañas y con el hierro lo echaré fuera.<sup>66</sup>

---

<sup>59</sup> Cfr. Séneca, *Sobre la ira*, I, 7, 1.

<sup>60</sup> Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio*, II, 95, 33.

<sup>61</sup> *Ibid.*, II, 95, 31.

<sup>62</sup> Cfr. Séneca, *Sobre la ira*, III, 43, 5.

<sup>63</sup> Séneca, *Medea*, 954.

<sup>64</sup> Séneca, *Sobre la ira*, I, 5, 3.

<sup>65</sup> Séneca en una de sus obras polémicas nos trata de persuadir acerca de lo abominable que es la crueldad: “[é]sta es la razón por la que hay que abominar, al máximo, de la crueldad, en primer lugar porque supera los límites habituales, después, los humanos; investiga nuevos castigos, llama en su ayuda a la inteligencia para que imagine instrumentos que sirvan para variar y prolongar el dolor, se complace en la desgracia de los seres humanos” (Séneca, *Sobre la clemencia*, I, 25. Esta cita está tomada de la edición traducida y anotada por Carmen Codoñer, Madrid, Alianza, 2005). Fragmento admirable y pedagógico. Se presenta de manera ascendente el recorrido que un hombre puede hacer cuando está invadido por esta espantosa enfermedad. En *Medea* esto es claro: “Disfruta lentamente del crimen, no tengas prisa” (1015).

<sup>66</sup> Séneca, *Medea*, 1009-1015.

Con el tercer y último argumento, Séneca quiere mostrar que “la naturaleza del hombre no es amante del castigo”<sup>67</sup> mientras que la ira es un deseo irresistible de devolver el mal recibido<sup>68</sup>. El ansia de venganza se puede apreciar en Medea cuando de manera delirante exclama: “He decidido esta forma de castigo y lo he decidido con razón: el crimen extremo hay que prepararlo haciendo acopio de valor: hijos, antaño míos, pagad vosotros el castigo por los crímenes de vuestros padres”.<sup>69</sup> En otro lugar le dice a Jasón: “por ahí, por donde tú te resistes, por donde te duele, voy a hacer pasar el hierro”.<sup>70</sup>

Séneca sostendrá que el hombre de bien es aquel que no permite que su espíritu sea invadido por el deseo de infligir algún daño a sus semejantes como consecuencia de una pasión exaltada. Con todo, estaba también consciente, gracias a su experiencia en la política como por su agudeza psicológica, de lo difícil de alcanzar la sabiduría y de desterrar la ira. A raíz de esto último, elaboró una serie de técnicas para el fortalecimiento de la actitud moral — constancia del juicio y de la voluntad— para todos aquellos que están en condición de proficientes,<sup>71</sup> es decir, los que no son sabios. Estas técnicas se orientan a combatir la ira en el plano individual y en el intersubjetivo.

---

<sup>67</sup> Séneca, *Sobre la ira*, I, 6, 4.

<sup>68</sup> Con esta definición de la ira Séneca está en la misma línea de Aristóteles. Éste en su libro *Acerca del alma* dice: “qué es la ira: el uno hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo” (Aristóteles: *Acerca del alma*, Madrid, Editorial Gredos, 1983, I, 403a, 30 y ss.). Pero es importante advertir que para el filósofo romano no existe ningún caso en que la ira sea útil o conveniente, tal como si era el planteamiento del estagirita.

<sup>69</sup> Séneca, *Medea*, 922-926.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 1007-1008.

<sup>71</sup> Es muy probable que Séneca haya tomado de Panecio, la teoría de los proficientes —los que sacan provecho de una cosa— que propone la existencia de tres niveles para el logro de la sabiduría. El nivel más alto es el de aquellos individuos que están cerca de la sabiduría, no tienen enfermedades del espíritu ni pasiones y que no dan marcha atrás en estas conquistas. En el segundo nivel se encuentran los que se han desprendido de los males del alma y de las pasiones, pero son aún inestables en su constancia. Por último, están los que se libran de muchos y graves vicios, pero no de todos (*Cfr.* Séneca, *Epístolas*, I, 75, 8-14). Séneca se ubica en este tercer peldaño.

**La ira de Medea: Afinidad filosófica  
entre Eurípides y Séneca**

En el primer caso, Séneca recomienda el control de sí mismo a través de la introversión antes de actuar; que el individuo tenga la capacidad de “vigilar” sus propios pensamientos y estados de ánimo. De este modo puede “despreciar sin rodeos el primer incentivo de la ira y combatir sus propios gérmenes y hacer un esfuerzo para no caer en la ira”.<sup>72</sup> En otras palabras, logra mantener despierta la facultad regente principal que es la única que le indica con certeza qué es lo conveniente y qué se debe hacer en cada arremetida de la fortuna.

También la concentración del yo en el *hic et nunc* le permite al individuo dilatar la ira<sup>73</sup> y así pasar de un impulso sin control a una desaparición del mismo a través del análisis de sus motivaciones de fondo. Al respecto, Séneca dirá que 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”<sup>74</sup>. El hombre al ser su propio juez, al “estar pendiente” logra evitar toda ocasión que haga surgir el arrebató, además pondera las ofensas, provocaciones, sospechas de los otros e, incluso, considera que sucumbir a esta pasión es una pérdida de tiempo.

Por último, hay que señalar un caso especial del control de sí mismo que deben tener los que ostentan cargos importantes como reyes o príncipes. Estos, al estar en posesión del poder, pueden —con mucha frecuencia sucede— sucumbir a la crueldad. Por eso Séneca los exhorta a utilizar la clemencia —la más humana de las virtudes— con los culpables; pero advierte que no es lo mismo esta virtud conforme con la naturaleza que la misericordia<sup>75</sup> y que, por lo tanto, no puede usarse indiscriminadamente. Perdonar a todos es tan funesto o cruel como no perdonar a nadie y, además, “cuando se

---

<sup>72</sup> Séneca, *Sobre la ira*, I, 18, 1.

<sup>73</sup> *Ibid.*, II, 29, 1, p. 192.

<sup>74</sup> *Ibid.*, I, 18, 2.

<sup>75</sup> La misericordia —aunque es un ligero error comparado con la crueldad— debe ser evitada. Este sentimiento “no tiene en cuenta la causa, sino el infortunio; la clemencia va unida a la razón” (Séneca, *Sobre la clemencia...*, *Op. Cit.*, 2, V), en esto radica la diferencia.

elimina la distinción entre malos y buenos, se sigue la confusión y el brote de vicios”.<sup>76</sup>

Es indudable que Séneca, al proponer todos estos recursos para bregar con las pasiones impetuosas, estaba más cerca del hombre común que del sabio requerido por el estoicismo griego. Quizás las diferentes experiencias que en el ámbito privado y público tuvo nuestro pensador romano: aislamiento, destierro de un familiar y un amigo, desilusión política, impotencia frente a las injusticias de los poderosos, minaron su rigidez conceptual y lo llevaron a crear una nueva filosofía en donde, en opinión de María Zambrano, la ética se transforma en estética<sup>77</sup>, en un *ars vitae*.<sup>78</sup> Nada de heroísmo, nada de radical ataraxia o imperturbabilidad, solo decoro, prudencia y honestidad.

### **A modo de conclusión**

Después de este sugestivo recorrido intelectual, considero que tanto Eurípides como Séneca son pensadores emblemáticos en cuanto al conocimiento del ser humano; se les podría ubicar entre los iniciadores de la antropología filosófica. Nos legaron una concepción del hombre en la que cualquier individuo se sentiría profundamente identificado, más allá de la época o el contexto.

Las *Medeas* que heredamos, duales y perturbadoras, encarnan la tensión entre la sindéresis y la crueldad a la que todos los humanos están constantemente expuestos en las situaciones cotidianas de sus vidas. Por tal motivo, estas obras trágicas se han constituido en referencias obligatorias para la reflexión sobre uno de los temas centrales de la historia de la filosofía: la dialéctica pasión-razón en la dinámica privada y pública. Sobre todo en este último ámbito ha cobrado relevancia en esta era crítica, líquida y globalizada que estamos presenciando.

---

<sup>76</sup> Séneca, *Sobre la clemencia...*, *Op. Cit.*, I, 2.

<sup>77</sup> Zambrano, M., *El pensamiento vivo...*, *Op. Cit.*, p. 46.

<sup>78</sup> Para un estudio más detallado de la concepción senequiana de la vida, véase George Uscatescu: *Séneca nuestro contemporáneo*, Madrid, Nacional, 1965, p. 11 y ss.

***La ira de Medea: Afinidad filosófica  
entre Eurípides y Séneca***

A raíz de las experiencias traumáticas vividas por la humanidad en los últimos tiempos: guerras mundiales, Auschwitz, genocidio en Ruanda, nazismo y totalitarismos, se creó en torno al tema de las pasiones cierto recelo, marcada incomodidad e, incluso, sospechosa tendencia a excluirlas o depurarlas. A la ira, a la indignación, a la violencia y todas las «exacerbaciones» que van en esa misma línea se las han clasificado de irracionales, perturbadoras del ánimo o como impulsos descontrolados que ofuscan la mente, debilitan la voluntad y disminuyen la libertad de los individuos. De aquí que se proponga la erradicación, la ascesis o el control racional de las mismas.

Algunas corrientes filosóficas contemporáneas de corte liberal-deliberativa no se han quedado atrás en este desprestigio u ocultamiento. Desde perspectivas normativistas han querido entronizar la razón en detrimento de la afectividad. Se predica una «situación ideal del habla» (Habermas), un «velo de la ignorancia» (Rawls) o un consenso multicultural como los mecanismos ideales e idóneos que garantizan el acuerdo entre los individuos, más allá de sus contextos y concepciones de la vida controversiales. En el fondo se busca velar o suavizar la dimensión conflictiva de la condición humana y, por ende, prescindir de lo político e imponer la moral o el derecho.

Afortunadamente, frente a esta posición han surgido otras voces que han resaltado la importancia de la afectividad en los procesos políticos. Así tenemos a Mouffe, Walzer y Lefort, para quienes arremeter contra las pasiones es ir contra la complejidad y los recursos de la subjetividad humana. Sin los estados afectivos no se podrían establecer identidades robustas que garanticen la democracia. Tampoco sería posible forjar las virtudes públicas esenciales para la convivencia en una sociedad — tolerancia, solidaridad, patriotismo— sin ciertas obligaciones de humanidad. Las pasiones crean lazos de afinidad que permiten trascender el individualismo exacerbado y las barreras formales de unos derechos abstractos.

Sin duda alguna, el tema humano de la dualidad pasión-razón sigue siendo controversial, aun cuando tanto el trágico griego como el estoico romano nos hayan propuesto una gama de posibilidades de actuación racional

para encarar este problema: desde el ideal de liberación (*aphateia*) de las pasiones, pasando por la moderación emocional (*metriopatheia*), hasta la aceptación de las mismas como condición humana natural.