



CUIDADO DE SÍ: FRAGMENTOS COTIDIANOS DEL EXISTIR

Iván Darío Carmona Aranzazu



Iván Darío Carmona Aranzazu

CUIDADO DE SÍ:
FRAGMENTOS COTIDIANOS
DEL EXISTIR

Iván Darío

Carmona Aranzazu

Doctor en filosofía, Magíster en filosofía, Especialista en ética y Licenciado en filosofía y letras por la UPB. Actualmente es docente titular del programa de Licenciatura en filosofía y letras de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la UPB. Miembro del grupo de investigación *Epimeleia*. Correo electrónico: ivan.carmona@upb.edu.co

Libros publicados:

- *La virtud. Invención de lo humano en la filosofía griega.*
- *Séneca conciencia y drama.*
- *El bosque de los laberintos y los espejos*
(*Ensayos sobre la escritura*)

Autor de varios capítulos de libro y de artículos en revistas nacionales e internacionales.

188
S475

Carmona Aranzazu, Iván Darío, autor
Cuidado de sí: fragmentos cotidianos del existir/ Iván Darío Carmona Aranzazu

Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2019.
245 p: 14 x 23 cm. -- (Colección Filosofía)
ISBN: 978-958-764-780-8 (Versión digital)

1. Séneca, Lucio Anneo, 4 a.C – 65 d.C. – Crítica e interpretación –
2. Estoicismo – I. Título – (Serie)

CO-MdUPB / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Ivan Darío Carmona Aranzazu
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Cuidado de sí: fragmentos cotidianos del existir

ISBN: 978-958-764-780-8 (Versión digital)
Primera edición, 2019

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades
Facultad de Filosofía

CIDI (Centro de Investigación para el Desarrollo y la Innovación)

Grupo *Epimeleia*, Proyecto: Didáctica de las lenguas clásicas: aprendizaje y enseñanza en la formación universitaria. Radicado: 137C-05/18-42

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Andrea García Mesa

Corrección de Estilo: Delio David Arango

Foto portada: Stock Photography / @aplaceforcreation

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1890-21-08-19

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Prólogo 7
Gonzalo Soto Posada

Capítulo 1. Sócrates: una cigarra dirige la orquesta 18

Capítulo 2. El cuidado de sí: fragmentos de un diálogo con la tradición 49

2.1 Sabiduría como enigma: antecedentes órficos 52

2.2 La filosofía como medicina del alma 58

2.3 ¿Filólogo, gramático o filósofo? La pregunta por el quehacer de la filosofía 70

2.4 Filosofía y acontecimiento: sobre la relación naturaleza, razón y destino 77

2.5 Ciudadanía cósmica: el otro impregnado de moral ... 83

2.6 La vida o el acontecer del instante..... 93

Capítulo 3. Cura sui: límites conceptuales en el pensamiento de Séneca 97

3.1. *Cura sui* y las tareas del pensar-vivir en el estoicismo de Séneca 99

3.1.1 Del tiempo como látigo e ilusión: la brevedad de la vida 103

3.1.2 Donde la vida y el vivir se quiebran: tranquilidad de ánimo 115

3.1.3 Constancia del sabio..... 125

3.1.4 El corazón de la fortaleza: autarquía	131
3.1.5 Paradoja	136
3.1.6 El Bien y la fragilidad humana	148
3.2 Las epístolas morales a Lucilio y el descubrimiento de un maestro de moral	156
3.3 <i>Cura sui</i> : trazos de una resistencia moral y política..	164
3.4 <i>Cura sui</i> : un guiño a la vida en las puertas del Hades	172
3.5 Filosofía y suicidio: la dimensión última del ser en el cuidado de sí	179
3.6 <i>Parrhesía</i> y la dimensión ontológica de la verdad	186
3.7 La filosofía como arte o el arte de habitar el ser.....	193
Capítulo 4. La meditación y la escritura de sí: la suma de los días. Fragmentos cotidianos del existir.....	197
4.1. La meditación.....	200
4.2. La escritura de sí.....	209
4.3. La suma de los días	218
Conclusión.	
<i>Cura sui</i>: la linterna de Diógenes, un tenue reflejo de luz en el atardecer de la humanidad	223
Referencias.....	234
Bibliografía	238

Prólogo

Gonzalo Soto Posada*

Cura sui es la traducción latina de la *epimeleia heautou griega*, traducción que se la debemos a Séneca. Este es un maestro de estas categorías y toda su obra está impregnada de ellas. Cuidar de sí es un imperativo categórico para la vida humana, imperativo ético que se abre al cuidado de los otros y fundamenta la convivencia humana. Séneca sabe muy bien que nuestra convivencia como ciudadanía cósmica pertenece a todos y a cada uno de los humanos. De ahí la amistad, la hospitalidad y la solidaridad, no obstante los avatares y vicisitudes de la vida en contra. Es que el hombre es una cosa sagrada para el hombre y en Lucilio está toda la humanidad anhelante de saber ocuparse de sí en los otros. Esta

* Doctor en filosofía de la Pontificia Universidad gregoriana de Roma, Doctor *Honoris Causa* en teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, Licenciado en Educación por la Universidad Pontificia Bolivariana, Licenciado en Filosofía y letras por la misma Universidad. Especialista en Filosofía Antigua y medieval, Historia medieval y paremiología. Escritor de libros como: *La Función de la Semejanza en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla*, *Filosofía de los Refranes Populares*, *La Sabiduría Criolla*, *Diez Aproximaciones al Medioevo*, *Filosofía y Cultura*, *Filosofía Medieval*, *En el principio era la physis*, *Diez místicos medievales*, *Filosofía y erotismo: Abelardo y Eloísa. La relación logos-eros en los dos amantes*, *Los cínicos y la filosofía*, *Séneca y la filosofía*, *La filosofía en los diálogos de Casiciaco de San Agustín*, *Vida, obra y pensamiento de Marco Aurelio*. Autor de numerosos capítulos de libro y de artículos en Revistas nacionales e internacionales.

ocupación implica muchas cosas. Destacamos algunas: descender a las profundidades del yo, navegar en el mar tormentoso de la vida buscando un relativo puerto seguro, hacer de la vida una obra de arte, saber vivir bien, convertir la existencia en una ética como estética, revitalizar la libertad como la condición ontológica de la ética, impulsar la alegría de vivir en medio de la brevedad de la vida, transformar la filosofía en una terapia del alma como dominio de las pasiones –esos zumbidos que tanto nos afectan–, apuntarle a la ataraxia como serenidad, tranquilidad y paz interior, leer para vivir bien, no repetir la tradición sino sacar agua de la propia fuente, premeditar en los males por venir, estar armado para afrontar cualquier circunstancia desde la ocupación filosófica, exhortar a filosofar continuamente sobre las situaciones límite de la vida, como la muerte, el dolor, el crimen..., consolar y que la filosofía sea una consolación para sí y los otros, cultivar el *otium* como tranquilidad del alma, ser constantes en el ejercicio del cuidado desde la cuna hasta la tumba, estar persuadidos de que el Logos, como Razón universal, dirige todo con Providencia, saber que la amistad no son los beneficios del *negotium*, inmiscuirse en los asuntos políticos guiados por la clemencia, evitar la necia angustia por lo venidero, vivir con lo necesario valorando la riqueza en su justo medio, practicar la virtud como condición de posibilidad de la vida bienaventurada, hacerlo todo como si alguien nos observara, hacerse a un buen director espiritual para cultivar la filosofía como ascesis y ejercicio espiritual, aprovechar el presente con dignidad y firmeza, invitar con la filosofía a ser buenos ciudadanos, vivir la bondad como honestidad, combatir el *tedium vitae* desde el *carpe diem*, curar los temores vanos y los vanos deseos, practicar la frugalidad y un etcétera intenso y extenso.

Esta es la temática del presente libro, ya de por sí halagadora y vital. En sendos capítulos, el autor va desarrollando cada uno de estos ejes con rigor y vigor. Ha leído a Séneca y las fuentes secundarias con soltura, cariño y profundidad. El libro impacta pues invita a ocuparnos de nosotros mismos y de los otros. Es una intensa meditación sobre cómo la escritura verdadera es la que se hace sobre el alma como escritura de sí, no la que se hace sobre el papel. Por sus páginas desfilan sabios consejos, no como manual de autoayuda sino como manual de la vida buena y honesta. Con Epicteto y Marco Aurelio, Séneca representa el estoicismo romano

y su desarrollo conceptual que tiene como cenit la grata temática de este cuidado de sí y de los otros para hacerlo resonar en los tiempos actuales con una sutileza de aplicación para enfrentar el *negotium* de la racionalidad científico-instrumental. En medio de esta, bien vale la pena preocuparnos por nosotros y por los otros, no porque haya que despreciarla sino porque hay que combinarla con el *otium*. Es que *negotium* sin *otium* es ciego y *otium* sin *negotium* es vacío. Estamos ante el fecundo diálogo de las ciencias y de las humanidades. Todas encierran un tesoro y deben apuntar al saber vivir bien, sabiendo que es rico quien señorea la codicia y que el cuidado de sí y de los otros puede más que la fortuna, reconociendo que el vicio es gaje de los hombres, no de los tiempos.

Si estos cuidados convierten el quehacer filosófico en una terapia de las pasiones humanas entonces uno es médico de sí mismo en los otros. Como Epicuro, Séneca comparte la tesis de lo vano de la filosofía si no cura las enfermedades del alma. Esta terapéutica puede ser medicamento o veneno. Es medicamento si apacigua los chirridos del *pathos* pasional. Es veneno si lo excita y no lleva a la mesura y moderación. Surgen así las cuatro virtudes claves del acto filosófico: la prudencia, la templanza, el valor y la justicia. Practicándolas se adquiere la vida bienaventurada. Virtud y bienaventuranza copulan y surge la honestidad y se mejora el alma. Esta mejora fortifica el espíritu y nos invita a la alegría de vivir. Ser humanamente humano es la *humanitas* del cuidado y el poder de la cultura como sanación. Lo contrario deshumaniza y nos hace inhumanamente inhumanos. Esta desnaturalización del cuidado se convierte en mera retórica y mollicie. Frente a ello solo cabe la cuidadosa meditación, no sobre la lengua, sino sobre el alma.

Mas, a todo ello hay que agregar la *parrhesía*. Es la *veridicción*, el hablar franca y verdaderamente, el coraje de decir la verdad. Séneca, como los cínicos, es un maestro de la *parrhesía*, un *parrhesiastés*. Este coraje lleva incluso a perder la vida. Conlleva la justicia como un no dañar a nadie en medio del coraje de hablar con franqueza y libertad de lenguaje. Esta firmeza siembra semillas en el alma de los oyentes y no se da a gritos. Los hace crecer en la virtud. Esta milicia de la verdad no se permite licencias y es la tarea del filósofo en la sociedad. No debe confundirse con la payasada de la oratoria ni con el gusto del *populus* ni con la adulación.

Es que curar almas a través de la palabra desciende hasta el fondo como el buzo baja hasta las profundidades del mar. Tampoco es relación de dominio sino ejercicio espiritual que orienta y guía sin la pretensión de poder. Debe ser *kairológica* y comprometedora. Ser una coincidencia entre lo dicho y lo vivido. No es el deleite de las palabras sino su aprovechamiento. Ni el lucimiento retórico sino el gran negocio del alma desde el señorío de sí.

Este arte sapiencial apunta a lo cierto y es la constancia del sabio. No se vende, sino que se practica. Ordena las costumbres y alza el ánimo, no el favor popular. Aquilata los juicios, penetra en el alma, hace crecer en la *enkrateia*, es mesurada, desafeitada, sencilla, continua, modesta, comedida y audaz. Corresponde decirla tanto al gobernado como al gobernante.

Para terminar, una última consideración. Para Séneca, filosofar es el arte de saber vivir bien, una práctica de la libertad, una manía divina, una analítica de la finitud, una ascesis como ejercicio espiritual de señorío sobre sí mismo lejos de todo biopoder, de constante conversión, una dietética del alma y del cuerpo, una búsqueda de la verdad preñada de eros, una autopoética, un dominio de los deseos, un constante examen de conciencia, un humanismo como vivencia de la *humanitas*, una hermenéutica de sí mismo, una continua aprehensión de anotaciones para la vida buena, una ontología del nosotros mismos lejos de todo panóptico, una psicagogía, una transformadora subjetivación contra toda sujeción, un cuidado de sí en los otros, una aspiración continua a lo bueno y bello, una meditación sobre la muerte para fomentar la alegría de vivir, una vida pobre y rica en sabiduría, un ritmo profuso que le apunta al término medio evitando el exceso y el defecto, una lucha contra todo despotismo de las pasiones.

Si ello es así citemos, concluyendo, al mismo Séneca en su *De Ira*: “pronto exhalaremos nuestro último suspiro. Mientras tanto, mientras vivamos, mientras nos encontremos entre los seres humanos, cultivemos nuestra humanidad”¹.

1 Lucio Anneo Séneca, *De la ira* III, 43.

Introducción

El *cura sui*, *epimeleia heautou* en la filosofía griega, es elevado por Séneca a la condición de arte. Son múltiples las referencias que emplea a lo largo de su obra para referirse a esa práctica tan esencial de querer alcanzar, según el estoicismo, la felicidad, la tranquilidad del alma, la ataraxia, etc. Práctica que desde Sócrates es sendero para alcanzar la sabiduría. Cuidar de sí, cuidar del alma, cuidar del cuerpo, cuidar de la ciudad, cuidar de los otros, en última instancia, ocuparse como humano de lo humano, tratando de superar su frágil condición y su débil voluntad frente a la gama de placeres que le ofrece el mundo. Desde el comienzo este es el límite o territorio sobre el que se mueve el ejercicio que estamos planteando: demostrar cómo el concepto y la práctica del cuidado de sí (*cura sui*) en el estoicismo de Séneca propone unas tareas del pensar-vivir que hacen de este un sistema filosófico siempre actual.

No es una tarea fácil encontrar alguna propuesta nueva en un pensador clásico, y mucho más cuando se trata de un pensador tan cuestionado a lo largo de la historia de la filosofía y de una escuela, el estoicismo, tan cercana en el tiempo y en su ideología a los orígenes del cristianismo. Como siempre, son más los prejuicios que la verdadera comprensión sobre el pensador y su pensamiento, sobre todo, cuando este, justo, no sobresale por su sistematicidad y su rigor conceptual. Su propuesta filosófica no tiene como fin la comprensión conceptual de los fenómenos que provocan la reflexión; va más allá, se propone incidir en la praxis, cambiar modos de vida, constituirse en una *techné tou biou*. En

este orden de ideas, no se desconoce la dificultad y el reto que representa una lectura actualizada de la propuesta de este pensador estoico y su lectura particular del *cura sui* para un tiempo histórico tan particular como los primeros años de la Era cristiana en el Imperio romano.

En este marco de circunstancias y de propósitos investigativos ¿Qué sentido e importancia tiene hoy volver a Séneca? Ubiquemos el escenario conceptual, punto de partida de esta reflexión. Pierre Grimal en el texto de la conferencia impartida el 13 de noviembre de 1973 en la fundación Pastor de Estudios Clásicos, nos comenta que en la historia de la filosofía no existe una persona cuya reputación haya sido tan maltratada. La historia le cobra lo que considera cierta ambigüedad, haber sido ministro, hombre con poder político y, simultáneamente, un estudioso, un pensador, un hombre de letras. Durante muchos años fue un hombre de ne-gocio, se enriqueció en el cumplimiento de sus funciones, también se dice que fue para Nerón un ministro complaciente, de dudosa reputación moral y, por lo tanto, un mal filósofo. Contradictorio, entonces, que predique la virtud, por ello según Pierre Grimal, algunos lo consideran solo un rétor, un hombre que habla para no decir nada. Se hace, entonces, paradójico que su pensamiento trascienda el tiempo y consiga inspirar a pensadores como Montaigne, Pascal, Rousseau y tantos otros que simplemente leen sus cartas y encuentran una perspectiva de vida posible de seguir.

Es aquí donde Pierre Grimal se pregunta: “¿Puede un pensamiento tan rico en consecuencias tan lejanas corresponder a un simple bribón? Esto nos lleva a interrogarnos sobre el juicio peyorativo que recordábamos al comenzar y a responder a la cuestión que sugiere: ¿Se puede ser a la vez ministro y persona honrada, a la vez hombre de acción y filósofo sincero?”² Tengamos en cuenta que la sociedad romana es para el tiempo un hervidero de intrigas, envidias y forcejeos políticos, solo basta con recordar la infamia con la que es acusado y llevado al destierro por una supuesta relación con Julia; de la misma manera, lo que provoca su suicidio, es acusado de hacer parte de la famosa conspiración de Pisón. Más allá de estos sucesos que hacen parte de los acontecimientos

2 Pierre Grimal, *Acción y vida interior en Séneca* (1973), 82.

fortuitos que vive un ser humano, está el filósofo que busca la vida tranquila y honesta y que se dedica a la búsqueda y enseñanza de este camino. Séneca es en sí mismo, por todo esto, una paradoja de la que se puede aprender. Basta recordar lo que al respecto dice Diderot:

Apurémonos a sacar provecho de sus lecciones; y si sabemos por experiencia lo difícil que resulta vencer las propias pasiones y resistirse a los encantos de las circunstancias, seamos indulgentes; no imitemos a los corruptos, quienes, con tal de dar con personas como ellos, son más crueles acusadores que las gentes de bien.³

Con ello propone una mirada que, en vez de juzgar con dureza y con base en prejuicios, sea capaz de contemplar el proceso de humanización de lo humano; entender que la vida es un hacerse: “que el filósofo se dejó llevar por la vanidad, y que tuvo un día de debilidad. ¿Quién soy yo para exigir a un hombre, incluso si es prudente, que nunca tenga un tropiezo en el camino de la virtud?”⁴ Séneca, el hombre público, va encontrando en la filosofía, en el *cura sui* específicamente, el camino para darle un sentido auténtico a su vida, para no dejársela arrebatar, sin más, del azar y del ambiente corrupto de su tiempo; prefiere como Sócrates una vida examinada, guiada y determinada por la razón y la naturaleza.

En Séneca son inseparables vida personal y pensamiento filosófico.⁵ Vida azarosa, destierro, triunfo político, intrigas cortesanas, muerte al estilo de Sócrates. Drama del pensamiento paralelo al drama de la vida. El pensador busca reconciliarse consigo mismo. El hombre es el problema fundamental en toda época de crisis. Séneca conoce muy bien los alcances del poder, lo ha compartido, ha hecho parte de ese mundo, a partir de ello tiene

3 Denis Diderot, *Ensayo sobre la vida de Séneca* (Buenos Aires: Losada, 2004), 54.

4 Diderot, *Ensayo sobre la vida de Séneca*, 53.

5 Para mejor comprensión se puede confrontar con el artículo de María A. Fátima Martín, Séneca en contexto: un cordobés en la Roma imperial. Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura, n.º 7 (marzo, 1994), 40-50.

riqueza y prestigio, tiene incidencia en las decisiones del Estado, su inteligencia alimenta el alma del Emperador, su palabra tiene peso y, sin embargo, se balancea entre la razón y la locura de quien maneja los hilos que mueven a Roma. Pero Séneca, el preceptor del Príncipe, también conoce la otra cara de la moneda, conoce el exilio, la calumnia, la traición, la máscara en vez del rostro, el desprecio del Emperador, el gran orador también habita desde el silencio. Ha escuchado latir el corazón mismo de la ciudad, se ha paseado por la gran arteria del Imperio, pero también el azaroso destino lo ha obligado a habitar en la periferia, en el afuera, donde la palabra no es escuchada o, en ocasiones, es simple monólogo. Según María Zambrano, en su texto *El pensamiento vivo de Séneca*, esto lo lleva a ser un sabio a la defensiva, se va encontrando la virtud en la necesidad misma de la resistencia, en la necesidad del consuelo y de la construcción de un fin por encima de la sinrazón.

Es nuestro propósito investigar por cómo se entiende, en el estoicismo de Séneca, el cuidado de sí, y por los presupuestos teóricos y prácticos que permiten entender dicho concepto. En este sentido el primer capítulo: *Sócrates: una cigarra dirige la orquesta*, se propone realizar un breve recorrido por la filosofía antigua que matice los puntos neurálgicos de esta reflexión y de estas prácticas y que permita entender los aspectos heredados por el estoicismo de Séneca, como también aquello que es creación propia del filósofo y que lo convierte en un maestro de la *epimeleia*. Se puede ver en Sócrates la raíz primigenia de este asunto. Son algunos de los diálogos de Platón los que abren las perspectivas reflexivas y teóricas que le dan fundamentación a la puesta en escena del cuidado de sí; Sócrates, personaje conceptual y sus diálogos con Fedón, Fedro y *Alcibiades*, fundamentalmente. La figura de Sócrates merodea las meditaciones de Séneca.

En el segundo capítulo: El cuidado de sí: fragmentos de un diálogo con la tradición, se trata de reconocer los antecedentes que permiten comprender ciertos ámbitos y espacios donde se gesta un modo diferente de hacer filosofía, donde se legitima la filosofía como medicina del alma y que, por tanto, formula una búsqueda de la sabiduría que propone, simultáneamente, una reflexión sobre el tiempo y el acontecer humano, sobre el vivir como experiencia del presente. De esta manera se entiende que en el tercer capítulo: *Cura sui*: límites conceptuales en el pensamiento

de Séneca, se aborden los conceptos centrales que sostienen argumentativamente este trabajo: el *cura sui* y las tareas del pensar-vivir. Se trata de entrelazar cada uno de los elementos que fueron centro de las meditaciones del estoico, y de presentar el modo singular en que, desde ellos, consiguió resistir a la descomposición moral de su tiempo. De igual manera, se asiste al despliegue de una filosofía que en su ejercicio real, en su puesta en escena, se va transformando en una *techné tou biou*; en cada una de sus meditaciones es posible constatar cómo la filosofía se emparenta con cada una de las etapas y circunstancias por las que atraviesa la condición humana.

Un cuarto capítulo: La meditación y la escritura de sí. La suma de los días. Fragmentos cotidianos del existir, se ocupa de los métodos, las prácticas, las técnicas y los ejercicios, todo ello referido al pensamiento de Séneca o en contraste con sus propias prácticas. Siguiendo este hilo conductor, el capítulo, además de dar cuenta de la meditación y de la escritura de sí, esboza algunas ideas que intentan mostrar cómo este legado teórico-práctico del estoicismo es recibido en el mundo contemporáneo, lo que intenta responder a la pregunta por la actualidad, tanto del estoicismo, como de Séneca, pensador muy singular de la misma y su idea de *cura sui*; algo que será una preocupación manifestada en las conclusiones de este trabajo. La pregunta que merodea el entorno de esta escritura se manifiesta de esta manera: después de tantos siglos de reflexión y de prácticas del cuidado de sí, ¿Qué le queda al ser humano de nuestro tiempo? ¿Cómo lo asume y en qué medida ha asimilado o ha distorsionado este proyecto? De la misma manera cabe preguntarse: ¿Es el estoicismo, de nuevo, en tiempos de crisis como los actuales, solución, respuesta, paradigma para nuestro tiempo?

No podemos olvidar que el filósofo del mundo helenístico, el estoico en nuestro caso, busca el equilibrio y la firmeza en medio de un mundo desequilibrado y en permanente estado de crisis, que se delata en la inestabilidad, en ese navegar sin rumbo, en ese cambio vertiginoso producido por la masa, por la moda, cambio que surge en la superficie irracional donde los sucesos no obedecen a los mandatos de la razón sino a la aleatoria forma de los caprichos y los deseos. El sabio estoico busca antes que nada el

dominio de sí mismo, la autonomía, quiere que la razón natural tome el timón de su nave.

En resumen, el conjunto de esta escritura pretende responder a la pregunta: ¿En qué medida el *cura sui* es un concepto y una práctica que involucra unas tareas del pensar específicas para el estoicismo de Séneca y no una postura de emergencia que asume el hombre en la inmediatez de una vida en crisis? Se pretende entender este *cura sui* no solo como una práctica, técnica o método para alcanzar la ataraxia o tranquilidad de ánimo, sino, además, para explorar ciertas propuestas teóricas que subyacen desde los orígenes de la filosofía y que le dan peso de tareas del pensar-vivir al estoicismo de Séneca, entendiendo estas tareas como proceso y tratando de mostrar, con esto, el sólido soporte teórico-práctico que aflora de su propuesta.

Este libro de investigación doctoral, adscrito al proyecto *Didáctica de las lenguas clásicas: enseñanza y aprendizaje en la formación universitaria* (137c-05/18-42) asume con consciencia el riesgo de no realizar un estudio filológico o gramático, como el mismo Séneca lo propone⁶, se hace filosofía, es decir, no se busca un ejercicio que solo se detenga en lo conceptual, sino que, comprendiendo lo que el filósofo concreta con su meditación y su ejercicio de escritura, se puedan dar argumentos que muestren cómo lo teórico se vuelca en la praxis, y queda registrado en las posiciones morales que asume, distanciándose de la razón irreflexiva de la mayoría. Los textos en latín a pie de página en cada una de las citas de Séneca, tienen como propósito que el lector, más entrenado en esta lengua, pueda disfrutar de la belleza y soltura poética del Séneca escritor, uno de los más grandes de la antigüedad.

Tras las huellas de un pensamiento encontramos al pensador y su vida. Su tiempo se ofrece de espejo para el nuestro, su manera de hacer filosofía no nos es extraña, aunque no deja de ser sospechosa para un tipo de filosofía que solo valora la argumentación silogística y encriptada y para la cual, todo lo demás es anecdótico y literario. El mundo antiguo, a nuestra mirada, resulta enigmático pero provocador y fascinante, Séneca y su manera particular

de ser estoico es una paradoja que oscila entre los extremos del amor y del odio, pero nunca de la indiferencia. Algunos críticos acérrimos de este pensamiento lo pueden acusar de *autoayuda*, término peyorativo para significar que allí se aloja un pensamiento blando, sin argumentos y que ofrece irresponsablemente ser una droga para resolver los males de los tiempos. Nada más lejano, pues el estoicismo sí propone la autarquía, la autonomía, el ser dueño de sí, ser médico para sí mismo, pero como una manera de apropiarse de la irresoluta existencia. Sabe que no hay remedio definitivo, que la cura está en salir de las supersticiones, del error y de la ambigüedad moral tomando el control ante la fatalidad que significa vivir. No ofrece remedio, sino consciencia ante la enfermedad y actitud para asumirla. Ninguna filosofía es completamente verdadera o falsa, es un camino que se dispone para que la mirada se detenga ante el acontecer humano atropellado por el vértigo del tiempo que lo devora y lo expulsa de sí mismo. Toda filosofía debería, simplemente, resistir a las subyugaciones del presente, a su oscuridad, mientras prepara el retorno del ser a sí mismo; *techné tou biou*. Ser constructor, diseñador, arquitecto, artista de sí mismo, moldearse en la arcilla del *cura sui* y pulirse en el acontecer de lo fortuito, pensar y vivir trágicamente, descubrir el ser más allá del tiempo, en el acontecer cotidiano, en la frágil, pero cíclica insistencia del instante.

⁶ Tener en cuenta la Carta a Lucilio (CL) CVIII en la que se realiza esta reflexión y que es motivo de estudio en el capítulo 2 de este libro.

Capítulo 1. Sócrates: una cigarra dirige la orquesta

*Todos tienen prisa porque todos desean evadirse de sí mismos*⁷

*El mundo y la razón no constituyen un problema; digamos, si se quiere, que son misteriosos, pero este misterio los define; en modo alguno cabría disipar este misterio con alguna solución, está más acá de las soluciones. La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo, y en este sentido una historia relatada puede significar el mundo con tanta profundidad como un tratado de filosofía. Nosotros tomamos nuestro destino en manos, nos convertimos en responsables de nuestra historia mediante la reflexión, pero también mediante una decisión en la que empeñamos nuestra vida; y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose.*⁸

La verdadera filosofía consiste en aprender, de nuevo, a ver el mundo. Palabras de Merleau-Ponty que evidencian un giro, que paradójicamente constituye al saber de la filosofía desde su origen, obligando una mirada crítica para cada época, al tiempo que una revisión del lenguaje a través del cual se dibuja su horizonte conceptual y el imaginario poético con el que lo comprende. Concepción que Pierre Hadot nos propone en todas sus reflexiones acerca de lo que es la filosofía. Desaprender el mundo, desarmar su estructura, leerlo bajo una luz diferente cada vez, jugar con su lógica hasta encontrar el natural movimiento en el que fluye sin esfuerzo o, tal vez, simplemente, contemplarlo para que este se manifieste en su ser —en esencia paradójica—, se trata de una relación íntima con el mundo y con su devenir mundo con sentido y, para ello, la filosofía aporta una mirada diferenciadora que se desliza sobre lo ya establecido, sobre las formas inamovibles de la cultura y de sus imaginarios ideológicos. Con ojos de lechuza penetra la noche del alma, la oscura y tapiada opinión del común, la habitual

7 Friedrich Nietzsche, Consideraciones intempestivas. Citado por Pierre Hadot, *Elogio de Sócrates* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2008), 39.

8 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Planeta, 1984), 20.

y acomodada quietud de lo que ha sido desde siempre y legitima nuestro modo de ser. El valor de la mirada que sopesa, que mide, que calcula, que diferencia, que asume el acontecimiento del ser en una relación tiempo-espacio, tanto física como metafísica; ese primer figoneo con que Occidente inventa la filosofía y al filósofo, aquel que mira con asombro y mide la distancia entre él y el cosmos, aquel que desaprende la vida, que en lugar de simplemente vivirla, la experimenta como una obra por construir, como materia maleable que requiere de un artista que le dé forma y que la abra a una metamorfosis constante, que le permita la multiplicidad en lo inacabado.

La filosofía nace de la mirada que se detiene e instala, a un tiempo, como memoria y olvido, de la mirada que fluye en la permanente paradoja de ser y no-ser. Ver con la razón es contemplar el ser en su totalidad, el ser en relación con aquello que es al mismo tiempo presencia y ausencia, lo que se llena y se vacía en sí mismo; ver de esta manera es imaginar, es el mito que da razón del cosmos, de la naturaleza y del hombre, que musicaliza y narra lo que la perpleja mirada estima como sueño, sueño de la razón que intenta apropiarse de la existencia y que le da el nombre de categorías del pensamiento a cada uno de esos modos en que la mirada se instala como diferencia y se asume en discusión consigo misma creando una red de puntos de vista, diálogo o discusión de miradas que tantean legitimidad desde su instalarse como discurso, como transcurso del ser en perspectiva. Con relación a esto Hadot recuerda en el corto prólogo al texto *No te olvides de vivir* dedicado a Goethe: “se trata de actos del intelecto, o de la imaginación, o de la voluntad, caracterizados por su finalidad: gracias a ellos, el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, con el fin de transformarse a sí mismo. No se trata de informarse, sino de formarse”⁹. Este será uno de nuestros presupuestos, entender la filosofía desde la categoría de ejercicio espiritual, desarrollando la capacidad de ver el mundo desde una perspectiva cada vez diferente que permita, al tiempo, transformar el ser, una filosofía que se entienda a sí misma como ejercicio de actualización del ser.

9 Pierre Hadot, *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales* (Madrid: Siruela, 2010), 9.

Sócrates en el diálogo *Alcibiades* propone un punto de vista erótico, que solo se hace posible en el encuentro con la mirada del otro, el ojo le sirve de espejo al ojo, el alma se reconoce en el alma del otro, lo que a su vez se traduce en un logos compartido:

Sóc. – Entonces, mi querido Alcibiades, si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría, o cualquier otro objeto que se le parezca.¹⁰

El alma se forja en la *epimeleia*, en la erótica que le propone el escenario del diálogo, arquetipo para otra alma que le sirve de maestro y de guía, compartiendo la necesidad de ser una, espejo de la otra; la medida y la potencia de esta formación se da gracias a la entrega que cada una de las almas pone en el ejercicio hermenéutico. La polis griega experimenta la tensión producida por esta singular forma de la mirada, de allí emerge la filosofía como una práctica y de ella la necesidad de modos de vida que respondan a estos hallazgos, que moldeen el espíritu de la ciudad propiciando la verdad y la justicia como paradigmas, como ideales de virtud. A esta conclusión llega el texto *El proceso de Sócrates* de Gregorio Luri Medrano, cuando, hablando de la mirada erótica, muestra que este ejercicio no permite “el simple acomodo de la vivencialidad”¹¹ y, que más bien, de lo que se trata es de evitar el entusiasmo inmediateista que produce el discurso del otro sin que ello garantice modificaciones permanentes al modo de vida; que la influencia del otro, su discurso, permanezca más allá de su presencia: “[...] mientras que la mirada erótica vive por el otro, por ese otro que dota a nuestra alma de continuidad hermenéutica. El otro, en cuanto objeto de amor, es quien, al posibilitar la emergencia categorial de las imágenes de mi alma, < Sintetiza > mi yo, posibilitando mi preguntar sobre su verdad”.¹² Esta mirada

10 Platón, *Alcibiades* I. En Diálogos VI, 132b–132d (Madrid: Gredos, 1992).

11 Gregorio Luri Medrano. *El proceso de Sócrates: Sócrates y la transposición del socratismo* (Madrid: Trotta, 1998), 47.

12 Luri Medrano, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, 47.

erotiza el alma produciendo un efecto sobre la existencia; la atraviesa y la sacude desde sus cimientos. En este arte, Sócrates fue un maestro. Quien se miraba en su alma no podía eludir la vista de la propia; la luz de la sabiduría se deja acompañar de las sombras de la ignorancia, allí es donde el común de los hombres se confunde, y toman una por la otra; una mirada erótica hace posible habitar este reconocimiento.

Para ver el mundo de una manera diferente es necesario detenerse, no se trata, en este caso, solo de una mirada que se aquieta, sino del ser que debe hacer conciencia sobre sí mismo, de su estar en el mundo y, para ello, entra en la filosofía como en el sendero que se lo permite naturalmente, en la reflexión o diálogo consigo mismo y con los demás, y esto, buscando obtener el conocimiento de sí suficiente para acendrar su ser. Sin duda, es un ideal propuesto en la práctica de la filosofía, pero sabemos, aun históricamente, que la realidad que afronta la condición humana es otra: evadimos la confrontación con nosotros mismos, no nos detenemos, vamos de prisa, el flujo de los acontecimientos nos envuelve y nos atropella produciendo atontamiento, incapacidad para dar cuenta de la realidad y de sus coordenadas de manera consciente, arrollados por el vértigo del tiempo doblegamos nuestra voluntad hasta convertirnos en imbéciles morales. Huimos de nosotros mismos porque no queremos reconocer la miseria que somos, evadimos el propio rostro desnudo que nos acusa de inautenticidad, que devela la mascarada, nos refugiamos, como reconoce Nietzsche, en el aturdimiento social: no queremos ver ni oír, ciegos y sordos abrazamos la masa, abrazamos la confusión porque nos aleja del horror de enfrentarnos a nosotros mismos, disculpa nuestra inconciencia y nuestra incapacidad de asumir con valentía y templanza el devenir y lo contingente.

En esta concepción de la filosofía es necesario detenerse, aquietarse, pausar el devenir, que no es negarlo sino, más bien, asumirlo como actualización de la existencia. Tal y como lo sugiere la frase que da inicio a este capítulo, la prisa no es más que un pretexto, una huida vertiginosa de sí mismo, evitando el contacto con el adentro, luchando contra la simulación que pone todo en el exterior y en la opinión ligera de lo que no exige meditación. En esta dirección la filosofía que nos delimita entiende el detenerse no solo como la pausa que favorece la mirada, sino, además, como

el gesto de resistencia desde el cual se combate el vértigo de los tiempos y se afronta la tarea innecesaria; filosofía que como ejercicio propone no eludir el conocimiento de sí.

Cuando el hombre se conoce a sí mismo, se abre sobre sí mismo, y cuando se abre sobre sí no es solamente al mundo que se abre sino a la vida. Vivir llega entonces a ser una apertura, una libertad. Esto indica que el conocimiento de sí no es un conocimiento teórico y abstracto sino un acto práctico, y, al inverso que la práctica no es la ausencia de todo pensamiento, sino el pensamiento mismo. Un término lo simboliza todo: *θεωρία*.¹³

El vértigo¹⁴ no solo es producto de nuestro tiempo, aunque hoy se presente de manera más acentuada, siempre ha amenazado

13 François Gagín, *¿Una Ética en tiempos de crisis? Ensayo sobre el estoicismo* (Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2003), 20.

14 A este respecto el escritor argentino Ernesto Sábato hace una clara reflexión acerca de nuestro tiempo, sobre los efectos del paso de la racionalidad instrumental que solo trae deshumanización: “en el vértigo no se dan frutos ni se florece. Lo propio del vértigo es el miedo, el hombre adquiere un comportamiento de autómata, ya no es responsable, ya no es libre, ni reconoce a los demás.” Y más adelante: “el hombre no se puede mantener humano a esta velocidad, si vive como autómata será aniquilado. La serenidad, una cierta lentitud, es tan inseparable de la vida del hombre como el suceder de las estaciones lo es de las plantas, o del nacimiento de los niños.” Ernesto Sábato, *La resistencia* (Buenos Aires: Seix Barral, 2000), 70.

Más contemporáneamente y en contraste con la cita anterior, el filósofo coreano Byung-Chul Han, Doctor de la universidad de Friburgo y profesor de la misma expresa en su corto ensayo *El aroma del tiempo*: “Tanto una velocidad demasiado alta como demasiado baja de la circulación social y económica comportan la desaparición de la historia. Por lo tanto, la historia o la producción de sentido son resultado de una determinada velocidad del proceso de intercambio. No debe ser demasiado lento o demasiado rápido. Un exceso de velocidad destruye el sentido. Una velocidad demasiado baja, en cambio, genera un atasco que impide cualquier movimiento” Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo* (Barcelona: Herder, 2015), 43. Habrá que considerar nuestro tiempo como otro, en contraste con el tiempo antiguo, sin embargo, no deja de ser el tiempo un problema considerable y el vértigo con el que se vive el causante del

con devorar o borrar los límites que definen nuestra humanidad y este es un llamado de atención tan antiguo como la filosofía, como la necesidad de hacer un alto y volver la mirada reflexiva sobre lo que somos o sobre las formas que asume la existencia y que no nos permiten una vida serena, lenta y auténtica. Desde Sócrates se nos exige volver al conocimiento de sí, a una mirada detenida sobre el interior y al esfuerzo por encontrar allí la belleza y la armonía. Detenerse como un modo de descubrir la sabiduría y fijarla en las formas ideales o modélicas de la virtud.

Un momento esencial en esta configuración de la filosofía lo constituye el retiro, la actitud valerosa de aquel que se aleja de la voluntad de la mayoría, del ruido de los discursos que alimentan el ego del tirano o que les hacen un guiño a las formas superficiales de la cultura, formas que sujetan a hombres y mujeres impidiéndoles la libertad, el sueño y la imaginación. Retiro que implica una toma de distancia con el mundo, que permite una mirada en perspectiva, un sobrevuelo para el reconocimiento de las coordenadas, las que una vez representadas como conjunto, como universo, traslucen los límites de la condición humana. El filósofo no huye de la multitud como quien muestra fastidio o intolerancia a estar en medio de los otros; no, debe entenderse más bien esta actitud como un distanciarse del juicio de la mayoría, del decir irreflexivo que asume comportamientos irresponsables, no mediados por los límites de la razón, según el marco de referencia tanto epicúreo como senequiano, se aleja de una multitud caprichosa o manipulada por el miedo o acomodada por la incapacidad de llevar una vida ajustada a la exigencia mínima de la naturaleza; puede leerse aquí el retiro como búsqueda de la serenidad.

En este sentido se entiende el reclamo de Séneca en su *texto Del Ocio*, pues es evidente que la condición humana además de frágil es insegura e inestable, la fuerza de la mayoría suele movernos de un lado para otro, no atendemos a nuestro juicio, sino al

gran malestar humano y social. La sabiduría antigua exige el retiro, el ocio, la lentitud como modo de adquirir la sabiduría, como medio para habitar en sí mismo y como resistencia a la desmoralización de su época, la resistencia aquí es radical, es posible que, para nuestra época, la misma resistencia, exija una prudencia o una moderación que asuma otra medida, pero igual ve en el vértigo la pérdida de la salud del alma.

de la mayoría y sin una razón diferente que el solo propósito de acomodarnos a esa voluntad sin razón, nos adherimos a los juicios ajenos, evitando de esta manera el peligro que representa pensar diferente, asumir la soledad del camino e ir tras las propias huellas. Arrastrados por la corriente, evitamos asumir la responsabilidad de la dirección tomada, huimos de nosotros cuando nos refugiamos en el juicio de la mayoría; desconocemos la experiencia propia y la de los demás, seguimos unas huellas que no sabemos a dónde nos conducen o si nos permitirán o no el regreso.

Estamos fluctuando, abrazamos una cosa tras otra, dejamos las que antes buscamos, volvemos a las que ya habíamos dejado y alternativamente estamos oscilando entre el deseo y el arrepentimiento; porque todos estamos pendientes de los juicios ajenos y nos parece lo mejor lo que muchos buscan y alaban, no lo que ha de ser buscado y alabado, ni juzgamos que un camino sea bueno o malo por el camino mismo, sino por el número de las huellas, entre las cuales, no hay ninguna que sea de quien haya regresado.¹⁵

En el retiro el filósofo intenta claridad, tanto sobre los discursos u opiniones de la mayoría, como sobre las actitudes apresuradas e irreflexivas que surgen del entusiasmo desmedido con que se responde a los asuntos de la vida cotidiana. Desde Sócrates, discurso y modos de vida deben ser meditados por el filósofo para encontrar y habitar la coherencia; se trata de vivir una vida filosófica mediada y conducida por la virtud. En el retiro el filósofo pretende escapar a la seducción retórica; y al tiempo que examina los conceptos, se esfuerza en pensarlos en el orden de la experiencia

15 Lucio Anneo Séneca, *Del Ocio* I. 2,3. La edición que estamos siguiendo es la de las obras completas, edición bilingüe de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1951, con traducción y notas de José M. Gallegos Rocafull. “Fluctuamus aliudque ex alio comprehendimus, petita relinquimus, relicta repetimus, alternae inter cupiditatem nostram et paenitentiam uices sunt. 3. Pendemus enim toti ex alienis iudiciis et id optimum nobis uidetur quod petitores laudatoresque multos habet, non id quod laudandum petendumque est, nec uiam bonam ac malam per se aestimamus sed turba uestigiorum, in quibus nulla sunt redeuntium.”

de vida, permitiéndole a la condición humana confrontarse con el discurso de su tiempo y con el devenir de la configuración del ser en su presente. Este ideal marcado por la filosofía antigua no ha perdido su interés, de ahí la insistencia en reflexionar y aplicar los modelos de la filosofía helenística manifestada por el mundo contemporáneo, pues se valora más una vida práctica, ajustada a un estilo filosófico, que una vida llena de conocimientos y respaldada por un juicio racional derivado de una teoría o concepto: “Hemos llegado a un punto de la historia en que es necesario, creo, ampliar la noción de filosofía. ¿Quién es filósofo? El primero que llegue roído por interrogaciones esenciales y contento de estar atormentado por una lacra tan notable”¹⁶

La preocupación de Cioran, manifestada en carta a Fernando Savater el 22 de octubre de 1973, pone de nuevo en escena uno de los propósitos de la filosofía de corte socrático: tejer sólidos lazos entre existencia y reflexión, entre teoría y práctica; aquello que se piensa, y que termina siendo objeto de concepto y discurso, debe corresponder a la vida real en su ámbito de lo moral y lo político. En este sentido podemos afirmar que en un caso se es auténtico y en el otro acontece una falsificación de la vida. Filósofo es aquel que relaciona pensamiento y vida de una manera natural, allí donde el pensamiento es el resultado de una experiencia vital rumiada, donde la vida se permite a sí misma y a conciencia detenerse para examinarse, para reconocer los gestos que le dan identidad y en los cuales se justifica. Estar en permanente inquietud, embarazado de la pregunta y perplejo, “roído”, “atormentado”, el filósofo está felizmente abrumado. En síntesis, podemos afirmar con Sócrates: “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre”.¹⁷ Luego, una de las tareas permanentes de la filosofía es detenerse para meditar la propia vida y a la vez, producir pensamientos que la mejoren, que le den sentido y humanicen nuestra relación con lo existente.

Lo anterior no asume el rotundo desprecio de la teoría, la especulación o la construcción de conceptos, más bien, se trata

16 Emile Cioran, “Prefacio. Carta. París 22 de octubre de 1973”. Citado por Fernando Savater, en *Ensayo sobre Cioran* (Madrid: Taurus, 1980), 12.

17 Platón, “Apología”, *Diálogos* I, 38^a (Madrid: Gredos, 1997).

de que esta teoría esté al servicio de la praxis, que no oculte bajo ninguna razón el compromiso con la acción moral, que tienda puentes con la vida, que amplíe el horizonte y brinde perspectivas de comprensión, que a través de la razón profile la existencia; hablamos, entonces, de una razón poética que moldea estéticamente la cotidianidad, que permite afrontar el devenir ante lo azaroso del destino; no tanto porque lo resuelva sino porque lo afronta al reconocer los límites de su propia naturaleza.

De esta manera aparece uno de los grandes paradigmas del quehacer filosófico de todos los tiempos, la necesidad de tomar conciencia de las palabras, de realizar, por sí misma, una reflexión sobre el lenguaje. Los seres humanos somos en esencia lenguaje y en ese sentido habitamos la paradoja; las palabras que nos sirven de puente de comunicación, son al mismo tiempo, fuente de distanciamiento y conflicto. La filosofía, al querer ocuparse de lo humano, no puede eludir la meditación sobre el lenguaje como fuente de diferencias y de equívocos. Sobre esto existe una permanente discusión a lo largo de la historia del pensamiento. En este orden de ideas es necesario que la misma filosofía que reconoce el valor de la gramática y su estructura lógica en la construcción de la cultura, sea, al tiempo, la que se permita legitimar los límites de la condición humana como algo que también se mueve en las periferias de esa gramática, como algo que se construye entre el sentido claro y distinto de los constructos de la ciencia y lo difuso de la existencia, donde en ocasiones lo irracional, o lo que no está cargado de una lógica argumental, irrumpe con su extendida sombra sobre la existencia cotidiana produciendo la perplejidad. El discurso y la práctica de la filosofía se agitan en medio de lo dicho y lo no-dicho, entre el ser y la apariencia; esto equivale a un ejercicio del pensar que, a la vez, acaece como poética.

Para nuestro tiempo tiene mucha fuerza la imagen de la filosofía pensada por Platón bajo la figura de un banquete, donde se convocan tanto la amistad como la erótica, donde los invitados son hechizados por la irónica y seductora figura del maestro; el banquete como el escenario propio del ejercicio filosófico evoca la potencia mediadora del eros y la belleza, esta energía deja entrever, sin explicar, en definitiva, cómo se da entre los humanos la necesidad de la filosofía:

Ninguno de los dioses filosofa ni desea hacerse sabio, porque ya lo es, ni filosofa todo aquel que sea sabio. Pero a su vez los ignorantes ni filosofan ni desean hacerse sabios, pues en esto estriba el mal de la ignorancia: en no ser ni noble, ni bueno, ni sabio, y tener la ilusión de serlo en grado suficiente. Así, el que no cree estar falto de nada no siente deseo de lo que no cree necesitar.¹⁸

La filosofía aparece como necesidad en quien, reconociendo la ignorancia, desea la sabiduría, la persigue aun sabiendo que no la puede poseer en la medida de los dioses, entre la hartura y la necesidad, deseando aquello que se les escapa al creer poseerlo, juego erótico que pone en evidencia el de las apariencias, que circula como travesura entre el interior, dominio del alma, y el exterior, dominio del cuerpo. ¿Dónde aparece la belleza auténtica? ¿Dónde el conocimiento verdadero o incluso la verdad en sus auténticas formas? El filósofo es un eterno ignorante, pues el día que crea tener alguna verdad o que se sienta en posesión de algo parecido a ella, confirmará su ignorancia, se verá arrastrado por la propia condición de la paradoja; luego al filósofo solo le queda la posición de amante de la sabiduría, la irónica contemplación de la belleza, el camino de la seducción, el guiño. Necesitar de la sabiduría para desearla, carecer de ella para buscarla; de esta manera Sócrates es filósofo y no sabio, y el más sabio entre todos los mortales por reconocerse ignorante. Sobre esta premisa entenderemos un tipo de filósofo estoico como Séneca; sin lugar a dudas estarán unidos por algo más que la cicuta o el heroico final de sus vidas, más allá de sus martirios está el horizonte común que los atrae en su fatalidad, el sabor lejano e imposible de la ambrosía, el soñado vivir como los dioses, la ataraxia. En ambos coexiste la seducción del vacío, el dejarse conmover por el heroico despojo del ser. Son, en su tiempo, Prometeos asumiendo el castigo divino como una tarea de formación de lo humano, embriagados con la soledad del pensador, del donador de sabiduría, condenados a la paradójica pérdida del ocio, pero inmensos por su tragedia y su dolor; Prometeo, en cada uno representa el dios convertido en actor trágico.

18 Platón, *Alcibiades I*, 204^a.

La filosofía en este sentido es algo más que simple logos, que discurso sobre la *physis* o sobre el *éthos*; la filosofía es como la vida, *pragma* y *ergon*; Sócrates, Diógenes el cínico, Epicuro, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, son una prueba histórica de ello; la filosofía, consigue impregnar la vida, moverla desde sus mismas entrañas y mostrarla en su eterno movimiento, en su fatal devenir. La filosofía es el ejercicio de la *parrhesía* y el filósofo a veces un tábano, un piojo o cualquier otro incisivo y molesto bicho que perturba con su aguijón, o acaso, como en el mito relatado en el Fedro, una cigarra que canta hasta reventar, que fascinada por el canto se olvida de comer y de dormir; es posible ver allí la figura de Sócrates, quien recibe del dios la misión de interrogar a los hombres de su tiempo y poner en evidencia su ignorancia; el incisivo filósofo encontrará en el cumplimiento de su tarea la muerte; el *parrhesiastés*, en su misión de chicharra, hará reventar las formas de la cultura, irrumpirá sobre la quietud de la *doxa*, y como en el cuadro en donde aparecen Fedro y Sócrates dialogando, será la sombra en medio del bosque caluroso que solo invita a dormir y que reclama del filósofo la lucha, el mantenerse despierto y en actitud inquieta, atravesando el malestar de la tarde con la sospecha del logos.

Sóc. – Se cuenta que, en otros tiempos, las cigarras eran hombres de estos que existieron antes de las musas, pero que, al nacer éstas y aparecer el canto, algunos de ellos quedaron embelesados de gozo hasta el punto de que se pusieron a cantar sin acordarse de comer ni beber, y en ese olvido se murieron. De ellos se originó, después, la raza de las cigarras, que recibieron de las Musas ese don de no necesitar alimento alguno desde que nacen y, sin comer ni beber, no dejan de cantar hasta que mueren, y, después de esto, el de ir a las Musas a anunciarles quién de los de aquí abajo honra a cada una de ellas. En efecto, a Terpsícore le cuentan quién de ellos la honra en las danzas, y hacen así que los mire con más buenos ojos; a Érato le dicen quién la honra en el amor, y de semejante manera a todas las otras, según la especie de honor propio de cada una. Pero es a la mayor, Calíope, y a la que va detrás de ella, Urania, a quiénes anuncian los que pasan la vida en la filosofía y honran su música. Precisamente éstas, por ser de entre las musas las que tienen que ver con el cielo y con

los discursos divinos y humanos, son también las que dejan oír la voz más bella. De mucho hay, pues, que hablar, en lugar de sestear, al mediodía.¹⁹

Para el profesor de la Universidad de Salamanca, Pablo García Castillo, experto conocedor del mundo antiguo, en especial de la filosofía griega, este mito tiene su importancia en la medida en que, de manera indirecta, recoge algunas de las funciones del filósofo; allí Sócrates a la sombra de un platanal y a pleno calor, en uno de los momentos más sofocantes del día, se apropia de ese contacto con la naturaleza para reflexionar acerca del verdadero propósito de su filosofía, no podemos dejar de ver allí el ejercicio dialéctico puro y que en esencia busca el conocimiento auténtico. Bello e intenso diálogo donde Sócrates hace alarde de su maestría y donde Platón, sin duda alguna, esboza su proyecto.

Es el mito de las cigarras, en cuyo relato encontramos también los tres verbos que resumen la actividad del filosofar socrático: cantar, dialogar y contemplar. Preciosa síntesis de la tarea medicinal y curativa de la vida armoniosa, diseñada por los pitagóricos en su concepto de la armonía. El filósofo, el músico, el amante de las Musas, en su sentido etimológico, es como una cigarra que canta, dialoga y contempla, porque su vida alcanza sólo hasta el final de su canto. Y una vida sin música, sin filosofía, no es digna de ser vivida por el hombre.²⁰

Las cigarras cantan sin parar, el filósofo interroga hasta el fin de sus días, en su última hora intenta arrancarle acordes nuevos a la cítara, da instrucciones a sus discípulos, como aquella de que no olvide pagar un gallo a Asclepio; no se deja morir, más bien agota su canto hasta el final de la tarde, su último aliento se mezcla con pensamientos y palabras, fina y delgada ironía, silencio fatal poblado de heroísmo; filosofa más allá de la vida, pues “de mucho hay, pues, que hablar, en lugar de sestear, al mediodía”. Como

19 Platón, “Fedro” En Diálogos III, 259c-259d (Madrid: Gredos, 1997).

20 Pablo García Castillo, “Las vidas de los filósofos griegos.”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 23 (2006), 26-27.

una cigarra dirige la orquesta de los eternos habladores, de los discutidores que intentan justificar su existencia en el ocio; batuta en mano dirige la sinfonía inconclusa de los sofistas, arranca un canto que se propaga al infinito y amenaza siempre con el estallido de las formas rígidas de la cultura, preámbulo del gran final, pero que paradójicamente lo lanza al heroico universo de la memoria, transformándolo en un pensador digno de un relato y de una memoria épica. Con el énfasis del profesor García Castillo, filosofar desde Sócrates implica cantar, dialogar y contemplar, triple actividad que habla de la tarea del filósofo que se ocupa de la existencia, que asume la vida como una construcción para la cual hay que prepararse como lo hace un artista; se trata de mejorar el boceto de nuestra existencia asumiendo cada trazo con cuidado, volviendo sobre cada línea, esto dará lugar, con posterioridad en el mundo helenístico, en especial entre los cínicos, epicúreos y estoicos, a entender la vida como una construcción estética, como obra que se construye según la medida de lo singular humano.

La vida puede llegar a considerarse obra de arte pero en calidad de inacabada y en función de algo por construir, de la misma manera que el hombre es una medida sin medida y su humanidad un límite poroso, lo que puede ser y no-ser al mismo tiempo, el ser indefinido e incompleto; razones que nos permiten pensar en la imposibilidad de construir un modelo único, pero sí, según la perspectiva socrática, con unas coordenadas mínimas para empezar la discusión que construya el inexorable modelo de la virtud, trazo sobre el cual cada uno mide sus fuerzas. Este es el momento en el cual se justifica una vida examinada, una vida determinada por la justa medida, por la búsqueda de la sabiduría, entendiendo que cada discusión pretende encontrar el sendero que conduce a la verdad, o por lo menos a esa necesidad urgente de ponerse en camino de ella. El filósofo canta mientras el común de los hombres hace siesta, mientras el calor de la tarde adormece los sentidos y obnubila la razón; el ejercicio reflexivo se dispone como resistencia al adormecimiento y la quietud de la costumbre, el canto de la cigarra, mantiene despiertos los sentidos, molesta y perturba de tal forma que no permite dormir, sin lugar a dudas, Sócrates propone una palabra que incomoda, que ofusca la tranquila quietud de la existencia.

En el diálogo *Alcibiades*, Sócrates, exhorta al joven que aspira a gobernar la ciudad y que está a punto de pronunciar un discurso para arengar a los atenienses, a que examine con cuidado el propósito de su disertación, que vigile la coherencia. *Alcibiades* no puede proponerles a los hombres la justicia, si él mismo no sabe qué es la justicia. Para el filósofo no se trata de un discurso vacío e inconexo, por el contrario, debe existir siempre una acción que respalde con verdad el discurso, de eso se trata el ejercicio *parrhesiástico* del filósofo; la verdad no es solo lógica o gramática, sino, además y al mismo tiempo, moral. El ejercicio de gobernar a los otros empieza con el conocimiento de sí mismo, con el cuidado y el gobierno de sí.

Sóc. – En vista de ello, mi querido amigo, hazme caso a mí y a la máxima de Delfos “Conócete a ti mismo”, ya que tus rivales son éstos y no los que tú crees, rivales a los que no podríamos superar por otro medio que con la aplicación y el saber. Porque si tú careces de estas dos cosas, también te verás privado de llegar a ser famoso entre los griegos y los bárbaros, lo que, si no me equivoco, estás ansiando más que ninguna otra cosa en el mundo.²¹

Sóc. – Entonces, ¿podríamos saber qué arte le hace a uno mejor si no sabemos en realidad lo que somos?²²

Se trata del conocimiento de la naturaleza humana, del conocimiento de los límites desde donde se edifica lo que somos y las posibilidades de expansión de dicha humanidad. El filósofo, a partir de Sócrates, recibe el mandato oracular de confrontar a los hombres con esta evasiva realidad e increparlos por su acomodada vida, por la ausencia de esfuerzo en la construcción de sí mismos; aspecto que se ve reflejado en la no coherencia entre los discursos que tratan sobre la vida, discursos éticos y políticos, y la vida práctica, vida de los hechos morales y políticos. El filósofo propone escudriñar en el fondo de la condición humana, no solo en la superficie de las arregladas costumbres de la cultura. La auténtica

21 Platón, *Alcibiades* I, 124b.

22 Platón, *Alcibiades* I, 128e.

moral debe estar cimentada en la reflexión, en el conocimiento de la propia naturaleza y de allí extenderse a la polis como red tejida por el propósito de la virtud, la cual funciona modélicamente. “Sóc. – Entonces, en primer lugar tienes que adquirir la virtud, y también quien esté dispuesto a gobernar y cuidar no sólo de sus asuntos en particular y de sí mismo, sino también de la ciudad y de sus intereses.”²³

Partiendo de este propósito, Sócrates se convierte en espejo para los hombres de su tiempo, los confronta moralmente, anuda los extremos de la existencia en dos planos, el del lenguaje y el de la vida práctica, el de las ideas, conceptos, definiciones y especulaciones frente a las acciones morales y políticas. La vida y sus paradojas necesitan ser examinadas y por lo tanto el conocimiento que debe pretenderse en mayor valía es aquel que permita una vida correcta, una vida conforme a la virtud, según Sócrates, si *Alcibiades* aspira a gobernar la ciudad de Atenas, debe procurar, en primera instancia, el gobierno de sí, al que se llega siguiendo la línea del conocimiento y del cuidado, en última instancia, la ciencia a la que debe aplicar todo futuro gobernante de la ciudad es aquella que permite el conocimiento del alma: “Sóc. – Luego el que nos ordena conocerse a sí mismos nos está mandando en realidad conocer el alma.”²⁴ Este conocimiento de sí para el filósofo adquiere las formas de un arte, en él debemos perfeccionarnos. Hacerse mejor para sí requiere de aplicación y saber, de poner la propia vida como objeto de conocimiento, en examen, teniendo siempre el propósito de conocerla en sus condiciones de naturaleza. No se trata de un conocimiento en abstracto sino de un conocimiento en coherencia con las formas prácticas de la vida, esto implica dar cuenta de lo humano desde sus límites y reconocer que dichos límites pueden ser, además de conocidos, superados, o por lo menos alineados según un modelo de virtud que amarra sus hilos a la necesidad del conocimiento cuyo fin último es una práctica coherente en la vida. Relación pensamiento y vida que intenta, desde la visión de Nietzsche, superar la fuerza natural de los instintos y sujetarlos al propósito político de la polis, a la dinámica

23 Platón, *Alcibiades* I, 134c.

24 Platón, *Alcibiades* I, 130e.

que intenta recomponer la moral como acción que se legitima según un fin; empresa igualmente restauradora de una moral que para el tiempo de Sócrates ya había perdido su horizonte.

Sócrates es el primer filósofo de la vida y todas las escuelas que le suceden son ante todo filosofías de la vida. ¡Una vida dominada por el pensamiento! El pensamiento sirve a la vida, mientras que en todos los filósofos anteriores la vida servía al pensamiento y al conocimiento: la vida correcta parece ser aquí el fin, allí el conocimiento mayor y más correcto. La filosofía socrática es absolutamente práctica; se encuentra hostil a todo conocimiento que no vaya asociado a consecuencias éticas; es una filosofía para todos, y popular, pues considera que es posible la enseñanza de la virtud.²⁵

En este caso particular del mundo griego, el filósofo asume la misión de restituir la moral a su orden natural; descubre que su misión es la verdad, que la cultura ha sido permeada por falsas pretensiones, por supuestos, que en ella impera el reino de lo aparente, donde dominan los discursos y las retóricas sin soporte vital y por lo tanto inconexos, incapaces de dar cuenta de la vida en sus condiciones mínimas. De ahí el señalamiento de Nietzsche, de un pensamiento al servicio de la vida, de un Sócrates escrutador de la moral, aguijoneando toda actitud para expulsar lo sobrante y denunciar la ignorancia que se instala en los discursos sin examen, en las verdades que solo sostiene la costumbre y el falso prestigio del saber de la mayoría.

Estas filosofías de la vida se empeñan, ante todo, en mostrar que la sabiduría no es solo de orden especulativo sino práctico, que sabio es el que vive una vida en orden a la razón y en el reconocimiento de los límites de su naturaleza, es el que aspira a vivir como los dioses, pero se sabe irremediabilmente mortal, es quien se examina todos los días con el fin de no olvidar esta paradoja y plantearse las horas según las posibilidades estéticas que este examen le abre. Sabio no es quien tiene la verdad sino quien

25 Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos* (Madrid: Valdemar, 2001), 187.

la pretende y quien reconoce el esfuerzo que esta implica y la firmeza para sostenerse en su búsqueda. En este orden, los argumentos nos llevan a reconocer en la filosofía socrática y en las que de allí se derivan, una utilidad al servicio de la vida y no solo del intelecto, al servicio de la polis y de sus ideales; la filosofía sirve a ideales de mejoramiento de los individuos en particular y de la polis en general; del conocimiento hacia el cuidado, uno implica necesariamente al otro, el conocimiento no es suficiente si no se pone al servicio de la vida, el pensamiento por sí mismo no es garantía de sabiduría; si la vida no se encuentra involucrada, si no es permeada por el pensamiento y este no logra darle un giro significativo, entonces, la filosofía es un saber inútil. En el propósito no hay duda de que Nietzsche coincide con Sócrates, debe existir una relación cada vez más estrecha e intensa entre pensamiento y vida; en cambio, en la forma de imponerse de esta moral como modelo, el abismo entre ambos es enorme. Cohabitan en Sócrates el pensador revolucionario, lo suficientemente cínico para mover los cimientos de la cultura y ponerla frente a sus contradicciones, y el empecinado moralista que atacó los instintos e intentó someterlos a las formas artificiosas de la cultura que tanto repugnan a Nietzsche. Admiración y rechazo, la perplejidad de lo filosófico.

Es evidente, entonces, que la concepción de filosofía que atraviesa nuestra reflexión se encuentra animada por la definición que de ella da Epicuro, y que es una clara consecuencia de la influencia socrática: una filosofía que no cure el alma no es digna de ser tomada en cuenta; la filosofía procura la felicidad, la cual se encuentra en el ámbito de la vida buena, todo el asunto consiste en saber qué es una vida buena, en examinar la vida para eliminar los pensamientos y las actitudes deformadas por la ignorancia y que no facilitan el ponerse en camino de la verdad; en último término se procura descubrir la falsificación y esforzarse en la construcción de la autenticidad; y esto se consigue solo a través de la *parrhesía*, del ejercicio permanente de sospecha e ironía sobre los discursos y las acciones oficiales y comunes de la cultura. El filósofo ya no es solamente sabio o pensador en tanto tiene un discurso sobre la naturaleza, es alguien que, a partir de Sócrates, tiene una misión encomendada por el oráculo e inspirada por el dios: interrogar a los hombres hasta el cansancio, servirles de espejo a su condición humana para que tomen conciencia de la vida inútil y absurda

que viven. “Así, Sócrates acaba de llegar a la idea de que Apolo quiso decir que la sabiduría humana tiene bien poca importancia, y que, por consiguiente, quien esté convencido del poco valor de su propio saber en relación a la sabiduría, será verdaderamente el más sabio.”²⁶

Este asunto se ve claramente reflejado en la oración que Sócrates propone para cerrar el diálogo con Fedro y completar de esta manera el propósito de su filosofía, la que según Giovanni Reale²⁷ resume el programa filosófico de Platón. Oración simple que recoge en pocos elementos las necesidades del sabio y que propone una jerarquía nueva, donde la vida es asumida como diálogo entre el interior y el exterior, el afuera y del adentro:

Fedro —Pero ahora vamos, porque ya el gran calor oprimente se ha ido.

Sócrates: —¿No conviene elevar una oración a los dioses del lugar antes de iniciar a caminar?

Fedro: —¿Cómo no?

Sócrates: —Oh querido Pan y vosotros, oh dioses que habitáis en este lugar, concededme mi interior se vuelva bello y que todas las cosas existentes afuera se encuentren en armonía con aquellas que poseo dentro de mí. Que pueda considerar rico al sabio y que pueda tener una cantidad de oro tal, de la que nadie pudiera tomar ni llevarse, a menos que sea temperante. ¿Necesitamos aún algo más? Me parece que yo he rezado en la justa medida.

Fedro: —Me uno a ti en esta oración, porque las cosas de los amigos son comunes.

Sócrates: —¡Vámonos! (279 B-C).²⁸

26 Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, 189.

27 Giovanni Reale, *La sabiduría antigua: tratamiento para los males del hombre contemporáneo* (Barcelona: Herder, 1996), 247.

28 Esta traducción es la que utiliza Reale en su texto *La sabiduría antigua*, y desde donde interpreta la oración en sus cuatro partes. Presentamos,

Siguiendo el hilo de las argumentaciones de Giovanni Reale, es importante reconocer en ella cuatro elementos esenciales: en primer lugar Sócrates pide belleza interior; el cambio de paradigma es evidente, el mundo griego aspira a la belleza física como el ideal de belleza, los ejemplos al respecto son abundantes en la literatura y en las demás artes que representan la cultura; esta belleza interior no se hace visible de la misma manera que la física, para su reconocimiento se demanda de otros sentidos y de un aprendizaje diferente, es necesario agudizar la mirada, pues esta belleza no se encuentra en el cuerpo sino en el alma. Reale insiste en la importancia revolucionaria de esta discusión que el filósofo plantea a los griegos de su tiempo; belleza que aspira a conquistar el alma, que desea habitar el límite de la virtud y que sirve de contraste con una idea del bien que propone armonía y diálogo entre el interior y el exterior, donde, sin embargo, el alma que se aloja en el interior se impone sobre el cuerpo y sus pasiones, dominio del exterior. El primer momento le imprime fuerza a la oración, reconoce el escenario más conflictivo para los atenienses de su tiempo, ver en la belleza del alma el auténtico camino, el fin último de la esencia humana, por encima de los atributos físicos, de la fuerza y el heroísmo, a pesar del lugar preponderante que estos siguen teniendo en la cultura.

El segundo momento es igualmente determinante para la nueva condición que exige el ejercicio de la filosofía, relación armónica entre el interior y el exterior, entre el alma y el cuerpo; que la belleza adquirida por el alma, por la vía del bien, se refleje en el cuerpo, o por lo menos, que esta sea la medida de la belleza y no

además, la de Gredos, la que en su contraste puede permitir alguna discusión. La traducción de Gredos dice:

Sóc. – Oh querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concedme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro. ¿Necesitamos de alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido.

FED. – Pide todo esto también para mí, ya que son comunes las cosas de los amigos.

Sóc. – Vayámonos (Platón. *Fedro*, 279b8- c5).

otra. En este momento de la oración se exalta el mayor propósito del pensamiento socrático, que la autenticidad del bien y de la verdad brille sobre la apariencia, que las cosas sean en realidad y en apariencia lo mismo, que el ser este por encima del tener, en palabras de Reale: “no trates de aumentar aquello que tienes, sino trata de lograr que aquello que tienes esté en armonía con lo que eres”.²⁹

El mal de nuestro tiempo está expresado en la discordante relación entre el ser y el tener; de la misma manera Séneca lo vio aparecer en su época, sus reflexiones, en especial la epístola a Lucilio, son un esfuerzo por mostrarle a los hombres de su tiempo la necesidad de buscar una relación armónica que, en término estoicos, se entiende como natural. La tensión entre estos dos elementos es lo que hace de la existencia un conflicto, Sócrates pretende resolverla acudiendo al bien como medida, razón o lo justo de toda acción moral. Armonía que en este caso debe entenderse no como equilibrio o medida exacta entre los dos elementos, sino como justicia que propone la belleza del alma como paradigma de orden para la belleza de lo exterior, que el bien del alma irradie todos los demás ámbitos de la vida humana.

La sabiduría como medida de la riqueza es el tercer momento de la oración, encaja con las dos anteriores peticiones. La sabiduría es la mayor posesión, el más sabio es el más rico; y es aquí donde aparece uno de los mayores dilemas propuestos por Sócrates a los hombres de su tiempo, y que podemos nominar como la sabiduría auténtica versus la sabiduría aparente; discusión entre filósofos y sofistas que atraviesa la historia de la filosofía hasta nuestro tiempo. La oración deja entrever un esfuerzo para llegar a la sabiduría, una lucha contra las formas aparentes o las falsas pretensiones de verdad, además de mostrar la poca importancia que le daban los hombres de su tiempo a la posesión de la verdad, pues tomaban como fin de la vida el poder, la riqueza y la gloria; sabiduría que desde los propósitos de la filosofía se entiende como búsqueda del saber vivir. Como consecuencia de esto, para este tipo de filósofo se trata de una conversión, de invertir los elementos de la relación entre el ser y el tener, para obtener como resultado una nueva

29 Reale, *La sabiduría antigua: tratamiento para los males del hombre contemporáneo*, 250-251.

teoría del conocimiento en la que sabio es aquel que sabe que no sabe, aquel que hace de la duda un camino para llegar a la verdad y que dispone su mirada sospechosa al develamiento, percibiendo, finalmente, que sabio no es el que posee la verdad sino aquel que emprende el camino que debe conducir a ella, sendero erótico y atravesado por riesgos e incertidumbres. En palabras de Giovanni Reale, esta sabiduría debe entenderse como la práctica filosófica misma, la cual implica desde la línea de la filosofía helenística, un compromiso con la vida, asumida al modo filosófico; es decir, meditada, razonada, examinada.

En la parte final de la oración, síntesis de la misma, se advierte la actitud de quien desea poseer la sabiduría, entendida esta como la gran riqueza o como el oro, el máspreciado de todos los bienes; Reale advierte que se trata, para el filósofo, de llevarse la máxima sabiduría de la que un hombre temperante o moderado es capaz, la medida justa:

Y el sentido de la petición se vislumbra de modo perfecto: el filósofo sabe que no puede pedir al dios obtener todo el oro de la sabiduría, porque la sabiduría en su totalidad es una posesión que corresponde sólo al dios. Sin embargo, puede pedir el poder participar de ésta lo máximo posible (observe el poético y exquisito tinte irónico de la expresión “tomar y llevarse”: lograr el botín más grande posible), ciertamente, no más allá del justo límite concedido al hombre (al temperante).³⁰

El temperante, el hombre que conoce muy bien los límites de su condición humana, que se sabe hombre y no dios, que se instala en los bordes de la indigencia, intentando hacer de ella su mayor virtud; es quien aspira a una sabiduría que reconoce la ignorancia como punto de partida, es quien combate con ironía la apariencia de un discurso equivocadamente centrado en la acumulación de un conocimiento impartido por la tradición y la costumbre y, no examinado o puesto en discusión. El temperante solo toma lo máximo posible según la medida justa y en orden al

30 Reale, *La sabiduría antigua: tratamiento para los males del hombre contemporáneo*, 252.

conocimiento que tiene de sí mismo. En todo momento se entiende lo justo, no como una medida igual para todos, sino en razón de cada ser. Dominio de sí y moderación constituyen la base de la oración con que Sócrates y Fedro terminan su examen del día, y donde se reconocen los tres grandes vértices del pensamiento socrático-platónico: belleza, bien y verdad. La petición de sabiduría que el filósofo hace al dios Pan y a todos los dioses del lugar está conducida por el deseo de obtener prudencia, de reconocer siempre, y en cada situación humana en particular, el límite justo de lo posible.

La oración ubica a la filosofía y al filósofo en un lugar práctico, donde pensar privilegia la adopción de un modo de vida, la reflexión, resultado del diálogo deberá conducir a la búsqueda de la felicidad, será el mayor tesoro que un temperante pretende, la mayor sabiduría posible para vivir en el orden del bien, de la verdad y de la justicia. Sócrates y Fedro sintetizan en esta plegaria la intención de una filosofía como modo de vida. En ese tiempo, tanto como hoy, el filósofo denuncia el quehacer de una filosofía que pierde contacto con la vida, que se formaliza en lo conceptual como único fin, en lo teórico especulativo que adormece la inteligencia, en un mero juego de formas retóricas que inflan el ego y producen una falsa imagen de sabiduría.

Además, la filosofía se ha hundido cada vez más en una vía puramente formal, en la búsqueda a todo precio, de la novedad en sí misma: se trata para el filósofo de ser lo más original posible, si no creando un sistema nuevo, sí, al menos, produciendo un discurso que, para ser original, se quiere muy complicado. La construcción más o menos hábil de un edificio conceptual se convertirá en un fin en sí mismo. De este modo, la filosofía se ha ido alejando cada vez más de la vida concreta de los hombres.³¹

La orquesta de las chicharras tiene como misión perturbar la calma del adormecido medio día. La lectura estimulante, el diálogo provocador y la ironía incisiva que mira con sospecha y sopesa

31 Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida: conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson* (Barcelona: Alpha Decay, 2009), 94-95.

el devenir de los pensamientos, logran su cometido cuando afectan el bienestar de los discípulos y no les permite el reposo y la siesta. Desde la propuesta de Sócrates, el ejercicio de pensar compromete el ser, algo que en los tiempos actuales no es posible por efectos de la tiranía que ejercen el positivismo y el afán de cientificidad. La pérdida de la armonía entre belleza, bien y verdad, es hoy desplazada por la productividad y el afán de reconocimiento; la superficie de las aguas donde se refleja el rostro de Narciso no deja ver el fondo donde se agitan las miserias humanas. El auténtico filósofo, desvinculado de la preocupación por la existencia, se ocupa hoy solo de discursos y formas conceptuales, se queda en la apariencia, dejándose seducir por la figurada coherencia del lenguaje lógico o de una formalización matemática de lo pensado. Nuestro tiempo alberga desiertos espirituales, pero realmente, esto no es una novedad, todas las épocas conviven con esta amenaza, con la sequedad que niega la auténtica vida y sobre la que urgen tareas y modelos que nos devuelvan la salud y la alegría.

Sócrates es el modelo que explora Séneca y, el conocimiento y el cuidado de sí, la tarea urgente por emprender. Su tiempo, como el nuestro, se ve fracturado por la molición humana, por el espejismo del poder, la gloria y la posesión de bienes materiales; tiempo en el que el vértigo impide reconocer el auténtico ser, el mismo que debe ser forjado en la temperancia, según los modelos socrático, epicúreo y estoico. Lo anterior justifica nuestro interés en el *cura sui*, proponiendo este concepto como eje articulador desde donde esta filosofía asume la misión de conectar el pensamiento y la vida, eso que nombraremos desde este momento como las tareas del pensar-vivir. La filosofía adquiere sentido cuando modifica la manera de estar en el mundo, cuando no solo cambia la visión, sino cuando, además, clarifica el horizonte moral e interviene la conducta política. Esto mismo está expresado en el diálogo entre Sócrates y Alcibíades:

Sóc. – Luego no es el poder absoluto, mi querido Alcibíades, lo que tienes que conseguir ni para ti ni para la ciudad, si queréis ser felices, sino la virtud.

(...)

Alc. – Es decir, la falta de virtud es de naturaleza servil.

– Evidentemente.

Sóc. – mientras que la virtud es propia del hombre libre.

Alc. – Sí.

Sóc. – Entonces, querido, ¿no convendría huir del servilismo?

Alc. – Más que ninguna otra cosa.

Sóc. – ¿Te das cuenta de tu actual situación? ¿Es realmente la de un hombre libre o no?

Alc. – Creo que me doy perfecta cuenta de ello.

Sóc. – ¿Y sabes cuál es el medio para librarte de tu situación actual? Para no llamarlo por su nombre ante un hombre tan hermoso como tú.

Alc. – Me doy cuenta de ello.

Sóc. – ¿Cuál es el medio?

Alc. – Me liberare si tú quieres, Sócrates.

Sóc. – No respondiste correctamente, Alcibíades.

Alc. – ¿Qué tengo que decir entonces?

Sóc. – Tienes que decir “si dios quiere”.

Alc. – Pues bien, lo digo. Pero quiero añadir lo siguiente, y es que corremos el peligro de cambiar nuestros papeles, Sócrates, tomando yo el tuyo y tú el mío. Porque no hay manera de evitar que a partir de hoy yo te instruya y tú te dejes instruir por mí.

Sóc. – En ese caso, querido, mi amor no se diferencia del de la cigüeña, si he anidado en ti un amor alado que de nuevo se cuidará de él.

Alc. – Pues esta es la situación: voy a ocuparme de la justicia.

Sóc. – Me gustaría que perseveraras, pero tengo un gran temor, no porque desconfíe de tu naturaleza, sino porque veo la fortaleza de nuestra ciudad y temo que pueda conmigo y contigo.³²

El camino señalado es el de la revisión de los propósitos de la filosofía, y el modo como esta moldea el carácter del individuo y el de la polis. La virtud es el sendero, tanto su reflexión como su puesta en escena en forma de hábitos y modos de vida.

La fuerza del final del diálogo evidencia la aparición de nuevas categorías: la adquisición de la virtud es, a su vez, una conquista de libertad, ofrece cambiar la naturaleza servil por una que se gobierne a sí misma, que se ocupe de los otros con la misma tenacidad que se ocupa de sí, esto es, que tenga por principio regulador la justicia, y para ello Sócrates le propone a *Alcibiades* que escuche y asuma la voluntad del dios, que obedezca a la razón; aunque sabe muy bien, ese es su temor, que la ciudad, los hombres de su tiempo, se resisten a escuchar a la razón, se guían solo por el principio de la costumbre y se oponen a todo aquello que deslegitime su aparente tranquilidad; el mundo de los supuestos es la mayor tiranía moral de todos los tiempos.

Sobre las inquietadas aguas de Narciso, el legendario monstruo bicéfalo intenta saciar su interminable sed, ¿se mira a sí mismo o ve al que se diluye en los pliegues producidos por el movimiento? Por un momento cree ser el otro, pero se tranquiliza cuando solo ve el reflejo del cielo azul sobre sí, ¿puro espejismo o negación de la monstruosa realidad que somos? Nietzsche lo percibe con claridad, y de esa manera lo consigna Alexander Nehamas:

Sócrates le ofrecía un espejo a sus contemporáneos. Era fascinante porque era el caso más extremo “de aquello que entonces

comenzaba a volverse calamidad general”, la anarquía de los instintos, “su fealdad que inspiraba miedo, era a los ojos de todos la expresión de ese caso”. Y lo que era aún más importante, “fascinó aún más fuertemente como respuesta, como solución, como apariencia de cura de ese caso” (Crepúsculo de los ídolos 48). En el espejo de Sócrates los nobles atenienses creían ver una salida a la decadencia que ellos mismos empezaban a sufrir.³³

Debemos tener en cuenta que, para Nietzsche, Sócrates logra ser dueño de sí, autocontrol, cura contra la anarquía de los instintos, pero a costa de convertir a la razón en un tirano; en este punto es donde el filósofo alemán aparta su mirada del griego; sin embargo, no deja de ser paradójico que el demolidor de pensamientos le coquetee tanto a la figura del irónico moralizador. De esta manera cabe entender que Nietzsche la empresa también contra el estoicismo, pues Séneca, desde su perspectiva, no es el irónico pensador, sino el simple moralista que castiga los instintos. En la cita anterior, lo que queda consignado es el modo como el devastador discurso de Sócrates es espejo del desorden y la anarquía moral de su tiempo. ¿Sería esta valentía lo que tanto le atraía a Séneca del griego? Justo el motivo por el cual Nietzsche lo desprecia. Paradoja de lo socrático que aún nos perturba; punto de quiebre que insiste en mostrarnos que el lado luminoso y el oscuro son uno y el mismo rostro, el de la ironía.

De esa fuente bebe la filosofía hasta el día de hoy, Platón, cínicos, epicúreos, estoicos y su pléyade de seguidores y críticos; se puede afirmar o negar cualquier actitud por ligera o sólida que sea, se puede ir a uno u otro extremo de la cuerda, pero lo único que no se puede negar es el guiño socrático que le dio origen. Séneca, como ningún otro, frecuentó ese aroma hasta en el gesto último de su soberanía, a su modo estoico, fue socrático en el morir, logró encarnar el drama y la tragedia con la cual se viste de eternidad la filosofía: la soberanía como marca de libertad sobre la muerte, como mueca irreverente frente al inexorable destino. Sócrates hace las veces de director de la orquesta, mientras a su turno son Dióge-

32 Platón, *Alcibiades* I, 135b, c, d, e.

33 Alexander Nehamas, *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault* (España: Pre-textos, 2005), 213.

nes, Epicuro, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, etc., improvisados solistas que ejecutan a su modo la partitura de la *epimeleia*, del *cura sui*; cada uno aportando su singularidad hasta el estallido; de esta manera, pensar connota peligro. Orquesta disonante, que, a la manera de las trompetas de Josué, intenta derribar las murallas de la indiferencia de todos los tiempos, la Jericó amurallada de los positivimos y las mentiras, el malestar silencioso de la cultura de nuestro tiempo.

¿Y para qué ser poeta en tiempos de penuria?

Hölderlin contesta humildemente a través de la boca del amigo poeta, Heinsen, a quien interpela la pregunta:

Pero ellos son, me dices, como los sagrados sacerdotes del dios del vino, que de tierra en tierra peregrinan en la noche sagrada.³⁴

Heidegger continúa su reflexión mostrando cómo los poetas, una vez los dioses han huido, asumen la tarea de señalar a los mortales el camino hacia el cambio. Las tareas del pensar no deben estar separadas de las tareas del vivir, del intento por resolver las encrucijadas de la existencia. Cuando el pensar y la vida se han separado y han desconocido su mutua tarea, la humanidad ha trasegado por largos momentos de oscuridad, por noches donde el absurdo y la soledad se instalan en las conciencias impidiéndonos ver el ser en devenir que somos y que nos afirma históricamente. El filósofo, como Sócrates, asume el rol crítico a partir del cual la ciudad y sus instituciones se piensan a sí mismas, se revisan y se juzgan; es la existencia examinada a la que no podemos renunciar, puesto que el desierto asecha, los positivimos y las tiranías se instalan allí donde renunciamos a poetizar y pensar y solo nos dedicamos a ejecutar ciegamente las costumbres de nuestro tiempo.

El filósofo se cuestiona a sí mismo, a los otros y a su tiempo, más allá de las circunstancias particulares y partiendo de ellas, intenta comprender lo universal del pensar, del existir y del habitar;

³⁴ Martín Heidegger, “¿Y para qué ser poetas?” En *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 2003), 201.

por esta razón la vida misma se convierte en la fuente desde donde es posible extraer el néctar o el veneno que alimenta o mata la experiencia cotidiana de los seres, la que se transforma en relato, en discurso, en teoría; y que al incluir la vida se instala como actitud y como modo de vida, pero también, al circunscribir el logos con el cual se narra lo vivido, se hace concepto, porque deviene discurso a partir de lo vivenciado; mito, novela, filosofía. Teoría como camino que conduce a la vida como praxis, que alienta la actitud de quien encarna la filosofía como modo de vida. Sócrates quería deshacerse de los conceptos como discurso para enfrentarlos como acción moral, pero para ello era necesario reconocerlos en su ser límite de la razón, a través de las preguntas se intenta actualizar la condición humana, saber con precisión qué no es la virtud para ponerse en camino de su consecución. La doxa busca los atajos, pretende allanar el camino hacia la verdad, pero la filosofía ama el sendero largo y lleno de peligros, el laberíntico espejo que solo refleja lo espeso del bosque. De esta manera lo nombra Séneca en las cartas morales a Lucilio, específicamente en la XVI cuando dice acerca de la filosofía:

Examínate a ti mismo; escudríñate y obsérvate por varias partes; ve ante todo si progresas en la filosofía o en la misma vida. No es la filosofía un artificio para el pueblo, ni propia para la ostentación. No está en las palabras, sino en las obras. Ni ha de usarse para pasar el día con algún placer. Para quitar su fastidio a la ociosidad. Forma y modela el alma, ordena la vida, rige las acciones, indica lo que ha de hacerse y omitirse, se sienta al timón y el curso de los que van fluctuando por las dudas. Sin ella nadie puede vivir con seguridad. Ocurren a cada hora innumerables accidentes que exigen un consejo que a ella ha de pedirse.³⁵

³⁵ Lucio Anneo Séneca, CL. XVI, 2-3. Cartas morales a Lucilio, de ahora en adelante CL. Según la numeración clásica se citará primero el número de la epístola y luego el número del verso “Excute te et varie scrutare et observa; illud ante omnia vide, utrum in philosophia an in ipsa vita profeceris. Non est philosophia populare artificium nec ostentationi paratum; non in verbis sed in rebus est. Nec in hoc adhibetur, ut cum aliqua oblectatione consumatur dies, ut dematur otio nausea: animum format et fabricat, vitam disponit, acciones regit, agenda et omittenda demons-

Examinarse a través del espejo de la filosofía. El alma emerge como objeto de estudio, como aquello que hay que cuidar y por ende conocer. Haciendo de la filosofía la vida misma, en ello radica la diferencia propuesta por las escuelas helenísticas. Séneca, como es evidente en este fragmento, propone vivir la vida filosóficamente, dejarse moldear por la propia acción moral, dejarse contener por su esencia existencial, conjugable y conjurable; es decir, por la dimensión poética que le es propia; filosofía que afecta la vida y que la diferencia de una simple retórica, como lo expresa el filósofo colombiano Edgar Garavito en su texto *La imagen del pensamiento*:

Platón se inquietaba ante el peligro de que la filosofía fuese sólo logos o mundo de la racionalidad que se limita a enunciar la verdad. En la Carta VII, Platón se pregunta cuál es el vínculo de la filosofía y el ser, y señala que para establecer tal vínculo no basta el logos, sino que se necesita un ergon, es decir, que la actividad filosófica produzca consecuencias. Ergon es un “ir hacia”, un “abrirse camino”, una potencia capaz de transformar la vida de un pueblo.³⁶

La inquietud de Platón es válida, aún hoy la filosofía se mueve en el límite entre la teoría y la praxis, con una fuerte tendencia a convertirla en ejercicio discursivo sin darle cabida a la transformación y la conversión. Una cosa es que la filosofía explique, y a través de ello ponga en claro los presupuestos de la acción vital, y otra muy diferente es que esta comprensión tenga como fin un mero juego de la inteligencia; discurso vano que alimenta el ego del filósofo, que crea círculos de expertos donde la asepsia del lenguaje nada tiene que ver con la vida compleja en la que el cotidiano acontecimiento es el reto. Una filosofía puesta en el orden de lo práctico y de lo moral propone como horizonte la acción sobre lo existente y su singularidad; filosofía que de esta manera se liga

trat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum. Sine hac nemo intrepide potest vivere, nemo secure; innumerabilia accidunt singulis horis quae consilium exigant, quod ab hac petendum est.”

36 Edgar Garavito, “La imagen del pensamiento”. En: *Escritos escogidos* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1999), 64.

con el ser, que establece diálogo con la vida y cuyo resultado es un conocimiento que se encarna; la acciones del sujeto son la misma sabiduría, aquello que actúa sobre los dilemas existenciales, sobre el amor, el odio, el miedo, la alegría, sobre el horizonte mismo donde se modela la vida en su máxima aspiración y que el mundo antiguo reconoce con el nombre de virtud.

Nietzsche decía que la filosofía inventa modos de existencia o posibilidades de vida. Por este motivo basta con algunas anécdotas vitales para esbozar el retrato de una filosofía, como supo hacerlo Diógenes Laercio al escribir el libro de cabecera o la leyenda dorada de los filósofos. Empédocles y su volcán, Diógenes y su tonel. Cabría objetar la vida tan burguesa de la mayoría de los filósofos modernos.³⁷

La falta de vitalidad de la filosofía de nuestro tiempo tiene su origen en el aburguesamiento de los filósofos, y este, a su vez, no es más que el resultado y la consecuencia directa de una academia frívola; filosofía de coctel, farandulera y sofista. El filósofo de hoy es un profesional más y no un maestro del diálogo y la problematización. La conexión entre la vida, lo que acontece y lo que se narra en los conceptos, como ideal de la filosofía helenística, tiene hoy menos lugar; se ha renunciado al referente anecdótico y por ende al contraste que brinda la paradoja; esto en sí, no es bueno ni malo, solo muestra la diferencia de enfoque entre un tiempo y otro, hoy se tiene una confianza mayor en los resultados que la razón nos brinda y se intenta por todos los medios suprimir el sentimiento y el modo de vivir que está amarrado a la idea; queda evidenciado que la filosofía de nuestro tiempo ha renunciado a la comprensión de sí, lo cual anula la capacidad de relación con el otro (ética), con lo bello (estética) y con el medio (ecología), etc. Los filósofos modernos, tal y como son denunciados por Deleuze y Guattari, se han acomodado formalmente a las exigencias del tiempo burocrático, con sus discursos acrílicos complacen a las instituciones universitarias que los albergan, han renunciado a ser

37 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la Filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 1993), 74.

la conciencia crítica de su tiempo, aquella que aún podía impedir la deshumanización y frenar la insulsez. La filosofía y la universidad, en su ropaje humanista eran, hasta hace poco, el último foco de resistencia ético y estético ante la arremetida de los falsos discursos del bienestar, la calidad y del progreso; ya no solo albergamos desiertos sino, además, habitamos como sombras del humano que soñábamos ser. Necesitamos de una filosofía que invente de nuevo la existencia, que la narre, que verbalice otras acciones posibles donde la incertidumbre vuelva a ser objeto de indagación y no como hoy que paraliza y anula. Requerimos, con urgencia, abrir de nuevo el diálogo, la mirada hacia el infinito, donde los caminos se bifurquen misteriosamente y el enigma nos devuelva lo divino y lo humano que nos fue dado desde siempre.

Capítulo 2. El cuidado de sí: fragmentos de un diálogo con la tradición

Para ser filósofo había que sufrir un cambio profundo, concertado y voluntario en la manera de entender el mundo que consistía en una “conversión” paciente y continua que comprometía a toda la persona, una “manera de vivir” que implicaba a su vez un largo y constante ejercicio (askesis) sobre uno mismo. Era un trabajo, tanto afectivo como intelectual, para despojarse de la angustia, las pasiones, lo ilusorio y lo insensato. La tarea principal del filósofo consistía en “cambiar su propia vida”, en despojarse de la vida cotidiana y abrazar un tipo de “vida filosófica”. Sólo de forma secundaria impartía sus cursos o escribía textos, con el único propósito de mantener esa “vida filosófica” o para ayudar a sus discípulos.³⁸

Reconocemos en la antigüedad clásica el escenario de lucha permanente de la filosofía por instalarse, de una manera natural, como sabiduría. Más que pensador, el filósofo, pretendía ser un converso, una especie de amante de los insondables secretos que prometía el develamiento del ser; poeta y pensador se fusionaban en ese intento por hacer del ejercicio filosófico un modo excelso de vida, estilo que obligatoriamente conlleva el cuidado de sí. Desde Sócrates y Platón es evidente que la vida debe ser afectada en la búsqueda de la verdad, ya que esta no es una mera conquista intelectual, sino el avizoramiento de un modo o camino que conduce a la felicidad. Aunque la filosofía pueda entenderse como la búsqueda de respuestas a las preguntas más fascinantes de la naturaleza, aunque con ella se quiera construir el modelo teórico que sea capaz de dar razón conceptual de todo lo existente; también, existía, desde el comienzo una lucha por construir una especie de saber que diera cuenta de la vida, de lo imperceptible que define sin definir al ser. Al filósofo de corte socrático le preocupa la vida en todas sus manifestaciones y por eso la vuelve objeto de examen,

38 Gabriel Arnaiz, “Relevancia de las aportaciones de Pierre Hadot y Michel Onfray para la filosofía práctica” A Parte Rei. Revista de Filosofía, n.º 52 (julio 2007), 3.

la convierte en sustancia racional de la cual se puede elaborar un discurso en el doble sentido de su naturaleza, como concepto y como gesto, como discurso y como vida.

La búsqueda de la sabiduría se articula desde sus orígenes con el cuidado de sí. En el mismo momento en que Sócrates se plantea la *epimeleia* como el centro de una filosofía que empezaría a ocuparse de la existencia y sus modos, el conocimiento o la búsqueda de la verdad trasciende la barrera de las razones a través de las cuales se evidencia la comprensión de la realidad que se indaga y que da como resultado una idea o un concepto. Aparece, entonces, la pregunta por una esencia que aflora como respaldo de la acción moral, como actitud o respuesta a los conflictos y enigmas que representa toda existencia. Pero dicha contestación no se encuentra completamente en la experiencia plana del acontecer, esta requiere de una sabiduría que la capte como fórmula y que en el modo influya sobre la vida en su estado de ataraxia o tranquilidad; sabiduría que más que un agregar a la vida comprensión sobre lo fenoménico que la acompaña, se convierte en un querer despejar todo aquello que impide captar en lo simple la respuesta más óptima al fin último propuesto, se trata de eliminar los falsos enigmas, los supuestos que complejizan la existencia, las categorías que falsifican la vida, que en su superposición de ropajes le restan naturalidad, es una crítica constante a la cultura, su adulteración y engaño.

El cuidado de sí pretende volver al centro, instalarse como el nivel último deseable de toda sabiduría, no es un sustituto del conocimiento sino su escalón más alto y más digno en tanto que afirma que la mejor forma de vida es la filosófica, puesto que es una vida que pasa por el tamiz de la pregunta y que se somete a los cuestionamientos de la razón, que tiene por molde y límite al logos. En este orden de ideas, la filosofía no es la disciplina que se ocupa de comprender intelectualmente la vida, de dar razones que la justifiquen, sino, más bien, el molde sobre el que esta se va vaciando de una manera diferente cada vez. De ahí la insistente invocación de Cicerón y su defensa en favor de la filosofía como sabiduría:

¿Qué hay, ¡por los dioses inmortales!, más deseable que la sabiduría, más trascendente, más útil y más digno del hombre? Los

que se entregan con ardor a su consecución se llaman filósofos, (...) y la sabiduría, según definición de los antiguos filósofos, es “la ciencia de las cosas divinas y humanas, y de las causas en que se fundan”. Quien vitupere la afición a esta ciencia no sé que puede considerar digno de alabanza.³⁹

Vivir filosóficamente y cuidar de sí debe entenderse como lo mismo, según lo narra de manera simple Soto Posada:

Respecto a la categoría cuidado de sí la hemos tomado del griego *epiméleia heautou* que los latinos traducen por *cura sui* y de allí nuestra traducción cuidado de sí. La *epiméleia* y su verbo *epimelesthai* significan: cuidado, solicitud, dedicación, atención, diligencia, dirección, gobierno, sustantivos que conjugan su respectivo verbo y dan como resultado: cuidar, preocuparse, estar encargado de, estar al frente de, tener a su cargo, cultivar, aplicarse, dedicarse, cuidar con todo cuidado, es decir, servir.⁴⁰

Desde esta delimitación que realiza el profesor Gonzalo Soto el concepto de cuidado de sí conduce directamente a una acción que el sujeto activa sobre el mundo que le circunda y donde él hace las veces de eje que distribuye la acción que al tiempo recae sobre sí mismo. *Epimeleia* o *cura sui* debe ser una acción consciente, como una especie de forja de sí mismo y de las condiciones donde ese sí mismo se expande. Es por ello que, de una manera evidente, Séneca, en las epístolas morales a Lucilio, contrasta el cuidado de sí, como acción, con categorías tan cotidianas y complejas desde siempre para la filosofía como el tiempo, la amistad, los viajes, la lectura, la escritura, la meditación, el uso de los placeres, los bienes, el amor, la justicia, los deberes, la virtud, la sabiduría, la muerte, etc. Lo que se aloja en el fondo de esta prolongada meditación es la pregunta por la utilidad de la sabiduría y del filósofo en la construcción de la tranquilidad el alma. De lo cual

39 Cicerón, *Sobre los deberes*, II-5. Trad. José Guillén Cabañero (Madrid: Alianza Editorial: 2001).

40 Gonzalo Soto Posada, “Ética y cuidado de sí” Boletín de Bioética. Facultad de Medicina y Departamento de Humanidades, Vol. 4, n.º 4 (oct.-dic. 2012), 3.

se deriva que de la actitud socrática y de las escuelas helenísticas posteriores, la preocupación que se focaliza en el hombre y en su condición es la misma que se manifiesta a través del discurso sobre el conocimiento de sí y el cuidado de sí; asunto que haremos pasar por la gran paradoja socrática: el hombre, el más lejano para sí, el más desconocido para sí, ironía de siempre, que hoy evidenciamos con toda su fuerza, en el mundo del gran desarrollo tecnológico y de los grandes avances de las comunicaciones, convirtiéndose en la gran pesadilla: el hombre el gran enemigo de sí.

2.1 Sabiduría como enigma: antecedentes órficos

Connatural a los seres humanos es la búsqueda de la sabiduría. Desde los tiempos remotos que dan origen a la filosofía es necesario entender que todo aquello que se quiere conocer de la naturaleza, en su orden material o espiritual, se presenta en forma de enigma, lo cual se debe, sin duda, a la cercanía mística y religiosa de los oráculos y su lenguaje misterioso, enigmático, en tanto es la palabra de un Dios, sumado al lenguaje poético y a su forma musical con la cual se narraba la vida y hazañas de dioses y héroes. De esta manera lo sugiere el doctor Gonzalo Soto Posada, a propósito de Heráclito: “su tono es místico-poético; es el de los oráculos, verdaderos laberintos, aforismos, enigmas, hermetismos. Causan perplejidad, pero incitan a la reflexión. Son verdaderas adivinanzas que hay que descubrir, descifrar y analizar. Cada sentencia tiene, por lo mismo múltiples posibilidades hermenéuticas en contradicción y relación.”⁴¹ Laberintos donde la palabra alada de la poesía sobrevuela la corta visión de los humanos, quienes no atinan a descifrar de inmediato su contenido; lo dicho resuena como un eco persistente que obliga a pensar, que expone el logos al azar de la interpretación, buscando que del alma brote una inteligencia superior, que abra el aforismo y resuelva el enigma. El dios, Apolo, disfruta del malestar que provocan sus herméticas palabras, del estado de salud que en ello se juega y del modo como esta paradoja hace de los seres humanos indefensos y volátiles pie-

41 Soto Posada, *En el principio era physis: el logos filosófico de griegos y romanos*, 84.

zas de un acertijo, lo humano mismo es incertidumbre, pues tiene en el logos, aquello que lo condena y lo salva. El oráculo, presencia y fuga de lo divino, permea poéticamente el lenguaje humano, para el cual solo es posible aproximarse a la palabra divina a través de metáforas y alegorías. El enigma es la risa del dios que embota la razón de los humanos, pues estos procuran descifrar cuando de lo que se trata, de manera simple, es de ver, aguzar la mirada y el oído para sobrevolar el laberinto. El enigma es la condena de la filosofía, acostúmbrate a sus juegos y engaños, saborea sus guiños irracionales, pareciera sugerirnos la sabiduría oracular de la antigua Grecia.

Y ya que vamos a escuchar a Aristóteles refutando las opiniones de los filósofos precedentes, y puesto que ya Platón, antes que Aristóteles, parece que hace lo mismo, y otro tanto sucede con Parménides y Jenófanes, antes que los dos mencionados, conviene saber que todos éstos, preocupados por los oyentes menos instruidos, critican lo que parece incomprendible en los discursos de sus predecesores, mientras que los antiguos solían manifestar sus pareceres de manera enigmática.⁴²

El enigma está en el origen, y no solo como aquello que no nos permite una entrada directa al develamiento de la naturaleza, sino, además, como la constatación de que dicha naturaleza se presentaba ante los antiguos de manera velada, y que no estaba en su intención, romper este velo fascinante de lo que aparecía, prefirieron contemplar el misterio antes que vulgarizarlo, cometiendo con ello un sacrilegio. La filosofía, por el contrario, desde su mirada sistémica, fascinada por la comprensión y por la interpretación, propone giros y juegos retóricos para hacer de su discurso algo comunicable a la razón; para entablar un diálogo que ya no se da con el dios, sino entre hombres. La filosofía se ha tomado los ámbitos de la cultura y de la ciudad; ya es un ejercicio de interpretación y de refutación. El antiguo prefiere la manera enigmática porque entiende la vida como juego azaroso y fatal. Además, porque ama

42 7 [B 4] Simplicio, “Comentario a la Física de Aristóteles” 36, 25. Tomado de Giorgio Colli, *La sabiduría griega* (Madrid: Trotta, 1995), 375.

profundamente el juego que le propone el enigma,⁴³ es decir, se reconoce la sabiduría en la forma del misterio, y en esa medida habita desde ese *ethos* con autenticidad.

“El señor cuyo oráculo está en Delfos, ni habla, ni oculta, sino que da signos, indica”⁴⁴ reza la sentencia de Heráclito, según traducción del filósofo alemán Martín Heidegger y que recoge en su texto *El nacimiento de la filosofía* el profesor Giorgio Colli. El dios, en última instancia, oculta mostrando, con lo cual, insistimos, no exige interpretar sino ver, estar presente en lo señalado, pero, además, según el profesor Colli, el oráculo entrega el conocimiento de su futuro a los hombres, pero negándoles la comprensión, ocultándoles a través de signos la verdad. La sabiduría está en las cosas, en la naturaleza que se muestra tal y como es, en su aparecer como presencia inmediata ante lo humano. Si la existencia puede representarse como un laberinto, vivir es lanzarse en un recorrido a ciegas por él, evitando ser sorprendido en algún recodo por el fatal designio, sin haber intuido siquiera su sentido. Los dioses, que hablan a través de los oráculos, son hostiles a los hombres, por ello provocan la ambigüedad y el equívoco, el poeta lo sabe y por eso evoca la presencia de las musas para que le sea propicio cantar las hazañas de los dioses y de los héroes y para mostrarle a los hombres el lugar que este modelo de virtud debe ocupar entre ellos.

La paradoja es evidente, el oráculo es oscuro, la palabra de la Sibila o adivina enigmática, y sin embargo como lo afirma Colli, de allí surgen preceptos morales para los humanos que deben entender en ello tanto una amonestación como el guiño poético de un destino presentido, de un futuro que en la misma medida del pasado se puede traducir en un eterno fluir del presente.

E incluso su palabra, la respuesta del oráculo, sube desde la oscuridad de la tierra, se manifiesta en la exaltación de la Sibila, en su desvarío inconexo, pero, ¿qué sale de ese magma interior, de esa posesión inefable? No palabras confusas, no alusiones des-

43 Cf. Platón, “Fedón” 69 c-d. Citado por Colli, *La sabiduría griega*, 7 [21].

44 Heráclito, fragmento citado por Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía* (Barcelona: Tusquets, 1994), 14.

ordenadas, sino preceptos como “nada en exceso” o “conócete a ti mismo”. El dios indica al hombre que la esfera divina es ilimitada, insondable, caprichosa, insensata, carente de necesidad, arrogante, pero su manifestación en la esfera humana suena como una norma imperiosa de moderación, de control, de límite, de racionalidad, de necesidad.⁴⁵

El oráculo ordena la moderación, la formula como un precepto que paradójicamente nace de la exaltación confusa, desde la manía, desde un logos fugado de su centro: la locura de los dioses nos propone ser éticos, llevar una vida razonada, y nos lo dice desde el límite justo donde todo parece irracional, donde la tragedia se expone como escenario de dolor humano, de frágil condición. Para la filosofía de estos tiempos legendarios, la sabiduría es heredera de este juego de palabras e imágenes, de esta sensata insensatez que la poesía recoge en su devenir del mito en logos; donde los signos quedan como huellas de este paso enigmático, de este ensueño, de esta embriaguez de los tiempos.

“Y los signos son desde tiempos remotos, el lenguaje de los dioses”⁴⁶ Hölderlin, lo afirma como poeta, lo hace evidente en su propia poesía, este es un acto de revelación, de otra manera no podríamos obtener noticias del ser de las cosas; esta llega a nosotros a través de los signos, más no de las cosas directamente, de ahí el velamiento. Los dioses no hablan el ambiguo lenguaje humano, son directos desde los signos, su sabiduría primera, de todos los tiempos, es la risa, la mueca y el gesto, lo cual significa para los seres humanos una tragedia. Nos son dados los signos para ser leídos e interpretados, para ser develados y el poeta los ofrece como plato fuerte del banquete, permite que los dioses canten en su lugar. Heidegger hace resonar estos versos en su interpretación a la poesía de Hölderlin, en este sentido es que sospechamos que la poesía, este tipo particular, está más cerca de la sabiduría que la misma filosofía que anuncia su búsqueda y en la cual lo cantado

45 Colli, *El nacimiento de la filosofía*, 39

46 Martín Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca (Barcelona: Anthropos, 1994), 36.

debe ser sometido a interpretación.⁴⁷ En esa medida, la filosofía se acerca a la verdad alejándose, buscando una mirada en perspectiva, sobrevolando y meditando, en última instancia, jugando con los signos que los dioses nos envían. “Si bien una investigación de los orígenes de la sabiduría en la Grecia arcaica apunta hacia el oráculo délfico y la significación conjunta del dios Apolo, la “manía” se nos presenta como aún más primordial, como fondo del fenómeno de la adivinación. La locura es la matriz de la sabiduría”.⁴⁸ Es evidente que los primeros filósofos son conscientes de esta circunstancia, la sabiduría, legendaria, está en fuga, una búsqueda desde el logos empieza a perfilarse en su lugar, algo que no consigue ser en el fondo sabiduría pero que se presenta como tal, no la sustituye, sino que la araña.

En adelante esta sabiduría intenta conseguirse a través de la disputa dialéctica, de un juego de palabras donde la pregunta hace las veces de eje problematizador, el discurso, entonces ya no podrá dormir el sueño dogmático, será siempre sacudido por la impertinencia irónica que todo lo transforma en paradoja humana, como nos lo recuerda otro inquietante texto de Giorgio Colli, a propósito de la sabiduría griega:

Pero la aparición de la flecha, como símbolo sapiencial, va acompañado de una herida sangrante: así es la cruel actuación de Apolo. Restringida a la esfera de la palabra, la sabiduría aparece como desafío del dios: lo que sugiere Apolo no es un conocimiento lúcido, sino un tenebroso enredo de palabras. Allí anida la sabiduría; pero el que se aventura a alargar la mano debe deshacer el ovillo, a costa de la vida. Así es como Apolo ejerce su poder: enredando a los mejores dotados para el arte del conocimiento. Es más, ese poder de Apolo se ejerce estimulando a la

47 “7 [A 25] De aquí deriva la costumbre de considerar al gremio de los profetas como intérpretes de las adivinaciones inspiradas por el dios. Hay quienes los llaman adivinos, ignorando completamente que estos son intérpretes de la palabra y de las imágenes transmitidas por medio de enigmas, pero de ningún modo adivinos. Lo más justo sería llamarles profetas [es decir intérpretes] de lo que se ha manifestado por adivinación.” Platón, “Timeo” 72 a-b. Citado por Colli, *La sabiduría griega*, 363.

48 Colli, *El nacimiento de la filosofía*, 4.

lucha. Aquel enredo de palabras es ahora objeto de competición. El ansia de sobresalir y de sobrepujar a todos en el conocimiento desencadena en el ser humano una competencia despiadada, en la que no hay perdón para el perdedor.⁴⁹

El logos alcanza la cima, planta su bandera, lo cual no significa que haya doblegado el enigma o que la luz haya desplazado a la oscuridad. Ese tono grisáceo de los tiempos solo puede significar que algo de lo indagado queda en el fondo, irresoluto y cada vez más oculto por la retórica que lo argumenta. Sócrates se bate contra esa grisácea doxa y con su heroica muerte devela la falacia: el problema no es el enigma, sino la falsa retórica con la que se encubre la incapacidad de responder abierta e irónicamente, el problema es la ideología, la masificación del monólogo, que ya no discute, que ya no discurre, tan solo se impone sin un por qué. Es decir, ya no se trata de una lucha por el conocimiento sino de una disputa velada por el poder; aplastante poder que dictamina la muerte del filósofo y envía al ostracismo a la verdad, haciendo de la cultura territorio de sofisma y violencia.

La filosofía, atravesada por estos eventos, asumirá esta herida como su acta de nacimiento, acogerá el desafío de buscar la imposible sabiduría en los pliegues de su frágil humanidad; para ello dispone del fuego robado a los dioses y de la promesa aún viva en el fondo de la vasija de Pandora. La filosofía no vive de esperanzas que alientan los retos que encaminan la búsqueda de comprensión de lo humano, no da razones, últimas y definitivas del tiempo, pero, como jinete cabalga sobre su lomo intentando domarlo. En este sentido no se trata de hacer de la muerte de Sócrates y de su sacrificio un templo de perpetuo sacrificio, con tintes de religiosidad, sino de reconocer, partiendo del acontecimiento, del riesgo que ha asumido el filósofo y su ejercicio *parrhesiástico* a lo largo de la historia, riesgo que hoy puede estar minimizado o tal vez desaparecido debido al aburguesamiento del filósofo de nuestro tiempo, lo cual no eliminaría el riesgo, propone uno nuevo: la enfermedad crónica de la cultura y la muerte en vida del filósofo.

49 Colli, *La sabiduría griega*, 52.

2.2 La filosofía como medicina del alma

Él paseó, y cuando dijo que le pesaban las piernas, se tendió boca arriba, pues así se lo había aconsejado el individuo. Y al mismo tiempo el que le había dado el veneno lo examinaba cogiéndole de rato en rato los pies y las piernas, y luego, apretándole con fuerza el pie, le preguntó si lo sentía, y él dijo que no. Y después de esto hizo lo mismo con sus pantorrillas, y ascendiendo de este modo nos dijo que se iba quedando frío y rígido. Mientras lo tanteaba nos dijo que, cuando eso le llegara al corazón, entonces se extinguiría. Ya estaba casi fría la zona del vientre cuando descubriéndose, pues se había tapado, nos dijo, y fue lo último que habló:

–Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides.

–Así se hará –dijo Critón–. Mira si quieres algo más.

Pero a esta pregunta ya no respondió, sino que al poco rato tuvo un estremecimiento, y el hombre lo descubrió, y él tenía rígida la mirada.

Al verlo, Critón le cerró la boca y los ojos.⁵⁰

El sendero que conduce a la analogía entre filosofía y medicina está insinuado de manera dramática en la descripción que Platón hace de los últimos instantes de su maestro. En medio de los dolores físicos, de la progresiva pérdida del movimiento y de la vida, Sócrates presenta una fría y calculada petición a Critón: “Le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides.”; la salud por la cual agradece Sócrates y que pide a sus discípulos emulen cumpliendo su voluntad, es la del alma, conseguida con un razonamiento correcto, Critón y los demás han sido liberados

de las falsas creencias, de la equivocada opinión del vulgo que pone su frágil y emotivo deseo por encima del cumplimiento de la ley, por más severa que esta sea, es la ley. En general, el diálogo socrático es un camino de búsqueda de sanación; en este ejercicio el alma no se cura encontrando la verdad, sino tomando conciencia del error, tomando por enfermedad la opinión de la mayoría. Para Sócrates la filosofía propone una cura al luchar, asumiendo el logos como herramienta, contra las falsas creencias que genera la *doxa* y que se asume como una verdad respaldada de manera engañosa por la costumbre.

La *epimeleia heautou* o cuidado de sí manifiesta desde su origen el propósito de ser una actividad que propone un cambio en la actitud de quien se somete a su interrogación, es posible ver en esta propuesta socrática la aparición de un giro antropológico, la puesta en escena de una conciencia sobre sí mismo y en contraste con la cultura, donde lo interrogado son las costumbres, lo auténtico o no de su manifestación en el carácter. Desde este punto de vista el filósofo, Sócrates, tendría la misión, asignada por el dios desde el oráculo, de ser el oído y el ojo crítico frente a las formas pasivas que asume la polis y que van deteriorando y, en última instancia, anulando su capacidad deliberativa. La necesidad del cuidado de sí es consecuencia de la fuerza con que el diálogo desde el preguntar hace brotar los errores, los supuestos y las falsas creencias que los hombres tienen, amparados en los modos que la cultura legítima, de allí que el filósofo invierta todas sus fuerzas argumentativas en la deconstrucción del logos aparente en el que se resguarda la mayoría. Liberarse del error argumentativo es la salud del alma; por esta cura Sócrates y sus discípulos deben agradecer al dios Asclepio.

Son muy conocidas las sentencias de Epicuro donde la relación filosofía y medicina alcanza su punto más alto, y donde, a juicio de la tradición, la analogía consigue su forma más natural. El logos filosófico asume con mayor fuerza su poder curativo: “vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de

50 Platón, *Fedón o del alma*, 117e – 118b. Traducción y notas Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1997).

la filosofía, si no expulsa la dolencia del alma”.⁵¹ El filósofo asume el poder curativo de la palabra, en el ejercicio dialéctico que proporciona argumentos para detectar los falsos supuestos que se instalan en el decir de la mayoría, se encuentra la salud del alma, que es al tiempo salud para la polis. De entrada, la discusión con los sofistas se instala en el ojo del huracán; un discurso que no es examinado desde el ejercicio dialéctico de la discusión, que no es expuesto a la duda, acusa la sospecha de no autenticidad, y por lo mismo, debe ser detectado y develado en su falsa pretensión de verdad. Se encuentra aquí la razón de por qué el filósofo debe ser un *parresíastés*, su decir veraz desnuda lo inauténtico de la cultura y provoca un juego agónico entre sus elementos; ningún discurso escapa al examen, el filósofo crea con la conversación el espacio en el cual afloran tanto lo superficial como lo profundo de las opiniones; la reflexión debe convertir a uno y otro en fórmulas para un actuar de la mejor manera posible.

Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se fatigue. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne a la salud de su alma. El que dice que aún no le llegó la hora de filosofar o que ya le ha pasado es como quien dice que no se le presenta o que ya no hay tiempo para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo: el uno para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradecido de los pasados, el otro para ser a un tiempo joven y maduro por su serenidad ante el futuro. Así pues, hay que meditar lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo y, cuando falta, todo lo hacemos por poseerla.⁵²

En la *Carta a Meneceo*, Epicuro, insiste en la salud del alma, la filosofía es el gran *phármakon*, el remedio que la procura, pues ella proporciona el camino hacia el juicio acertado, el mismo que elimina las falsas pretensiones de verdad; el razonamiento de la

51 Epicuro, frg. 221 Us.

52 Epicuro, *Carta a Meneceo*, traducción y estudio crítico de Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 1981), 135.

filosofía devela el equívoco basado en las opiniones de la mayoría, en las creencias vulgarizadas por el desconocimiento de las indudables causas que dan origen a todo y que en su efecto legitiman el miedo o el falso temor, se crean leyendas o mitos que el pueblo asume como ciencia cierta, como algo sabido y probado por la costumbre; aquí la certeza se vuelve ley ciega e impide el ejercicio filosófico, puesto que pierde la dimensión de la duda y con ella la posibilidad de encontrar nuevas vías; el ejercicio dialéctico intenta desanudar esta fe ciega, esta creencia que en el corazón de la polis se hace dogma.

La *Carta a Meneceo* muestra cómo los temores de los hombres son infundados, se producen por desconocimiento, y esta ausencia de razones fundadas se da porque no se busca el camino de la filosofía, que es la disciplina desde la cual se aprende a deliberar y a reconocer los juicios verdaderos de los falsos. Para Epicuro, la filosofía es una actividad que con discursos y razonamientos procura la vida feliz.⁵³ Razonar para discernir, el discurso al servicio de la claridad y esta en asistencia a la acción moral; conseguir una vida feliz es la finalidad única de la filosofía y de su ejercicio racional, esto es igual a conquistar la salud del alma; hay salud cuando se está libre de prejuicios y falsas suposiciones, lo cual influye, a su vez, en unas prácticas u hábitos coherentes con este pensamiento. Entre los razonamientos adecuados y los hábitos existe una línea directa de implicaciones. Valdría la pena preguntarse si para nuestro tiempo, siglo XX y comienzos del XXI sería esta la finalidad, ¿Cómo se entiende lo que para la filosofía helenística es felicidad?

El *tetrapharmakon* epicúreo se propone desmitificar estas falsas opiniones que obstaculizan la tranquilidad del alma, el problema no es tanto la creencia en sí, como el discurso que las rodea y que las desvirtúa en detrimento de la autonomía y la libertad humanas, es el temor que infunden, haciendo de los hombres y mujeres seres desgraciados, timoratos e infelices; alimentando las fantasmagorías sobre la existencia de las cosas y sobre la naturaleza. En este sentido la filosofía, con sus razonamientos adecuados, pone las cosas en su lugar, en la justa medida que sitúa los acontecimientos en las fronteras de su realidad, el aquí y el ahora que

53 Epicuro frg. 219 Us.

las categoriza en su pura inmanencia. Los dioses, la muerte, la idea del bien, la idea del mal, el dolor, el placer, etc., cada escenario magnificado por la imaginación humana, la que distorsiona la realidad, aumentan el temor y con ello dificulta la capacidad del juicio ponderado. El vulgo asume creencias muy erróneas sobre la naturaleza de los dioses, de la misma manera acerca de la muerte y del mundo de los placeres; ideas que nacen de inadecuados razonamientos, de atribuciones falsas y de argumentos no examinados; recordemos que ya Sócrates proponía una vida examinada y razonada, en términos tanto epicúreos como estoicos, una vida meditada y detenida, donde se pueda mirar con el alma y sobrevolar la existencia para juzgar sin pasión, como un espectador de sí.

El objetivo de una vida feliz es la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma, no sufrir ni sentir turbación, buscar el bien del alma y del cuerpo. Para ello, es básico el manejo de los deseos, de modo que en su control y moderación, gracias a su conocimiento, podamos decidir si aceptamos o no el deseo mismo, conocimiento que desata la triada deseo-acción-placer.⁵⁴

La vida feliz es aquella en la que el sujeto tiene el control de las emociones, sabe de qué manera hacer uso de los placeres, maneja las necesidades con naturalidad y las pondera con razón, pues con ello busca autarquía y ataraxia que dan como resultado la libertad, el manejo adecuado de los deseos y las necesidades. No solo en los tiempos de Epicuro o de Séneca, con mucha fuerza, en nuestro tiempo, el debate sobre los placeres permanece abierto, se asumen extremos irreconciliables, libertad sin límites o exterminio, se moraliza demasiado sobre ello; por un lado se piensa que la libertad consiste en su uso caprichoso e ilimitado, en dejarse arrastrar por una vida sin medida, desmesurada, donde los sentidos y el instinto gobiernen sobre la razón, y por otro lado se está convencido de que son el demonio, aquello que nos arrastra a una vida sin medida y que trae como consecuencia una vida infeliz e intranquila y, por lo tanto, paradójicamente, dominada por el dolor. Epicuro nos propone, muy al contrario de lo que nos dicen los

54 Soto Posada, *En el principio era la physis*, 210.

falsificadores de su pensamiento a lo largo de la historia, un uso de los placeres determinado por la diferencia entre lo natural, lo necesario y lo superfluo; la salud del alma depende de esta claridad: “Reflexionemos que de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, y otros para la vida misma.”⁵⁵ En esto consiste la vida feliz, en tener claridad sobre la diferencia, y en hacer un uso adecuado o prudente de los placeres. A partir de este conocimiento, el filósofo, propone la prudencia como la sabiduría por excelencia, con una precisión que vale la pena resaltar:

De todo esto, principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia resulta algo máspreciado incluso que la filosofía. De ella nacen las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir con placer. Las virtudes, pues, están unidas naturalmente al vivir placentero, y la vida placentera es inseparable de ella.⁵⁶

Este fragmento, por sí solo, resume el propósito de la filosofía de Epicuro; el dominio de sí aparece con el dominio sobre el uso de los placeres, la vida feliz es aquella cuyo fundamento es la prudencia, el juicio moral o práctico es superior a la filosofía, pues, la auténtica sabiduría implica un manejo adecuado de la vida, una vida en la cual nada es en exceso, la medida justa y el juicio se encuentran en la eliminación del dolor, esto es, en la conquista de la ataraxia. Para Epicuro, un hombre es amo de sí, cuando domina sobre las pasiones, es más libre cuanto menos desea y se atiene solo a lo que la naturaleza le da o le pide. De ello se deduce que la virtud es igual a la felicidad y ambas tienen como superficie real, el manejo de las pasiones. Como ya lo anotamos, con esta máxima, el filósofo resalta la necesidad de armonizar la salud del cuerpo con la tranquilidad del alma.

55 Epicuro, *Carta a Meneceo*, 136.

56 Epicuro, *Carta a Meneceo*, 138.

En síntesis, para Epicuro la filosofía procura la salud del alma cuando conquista la autarquía, y con ello nos permite el manejo adecuado, es decir, prudente de los deseos y de los placeres; cuando, además, nos invita a la ataraxia, a la tranquilidad y serenidad, donde el fin es alcanzar la imperturbabilidad frente a todo aquello que está fuera de nuestro dominio; esta claridad no solo es racional, implica el conocimiento de la naturaleza, el conocimiento de los límites de lo humano que somos y de lo divino que pretendemos.

La tarea que propone Epicuro, no solo fue de urgencia para su tiempo, sino que también lo es para el nuestro, de esta manera lo asume Martha Nussbaum en el texto *La terapia del deseo*: “el diagnóstico de Epicuro presupone que hay que realizar una tarea de gran urgencia. Y puesto que la creencia falsa es la raíz de la dolencia, el arte curativo debe ser un arte equipado de lo necesario para enfrentarse a la falsa creencia y vencerla. Debe, por consiguiente, ser un arte del razonamiento”.⁵⁷ *La Carta a Meneceo* termina con una exhortación muy clara a seguir los consejos que tienen que ver con la conquista de la ataraxia, puesto que siguiendo este camino, nos encontraremos en un estado similar al de los dioses: “estos consejos, y otros similares, medítalos noche y día en tu interior y en compañía de alguien que sea como tú, y así nunca, ni estando despierto ni en sueños, sentirás turbación, sino que, por el contrario, vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se parece a un mortal el hombre que vive entre bienes impecederos”.⁵⁸ De nuevo se insiste en la sinonimia de términos como ataraxia, felicidad y salud del alma.

En su texto *Disputaciones tusculanas*, Cicerón interroga al respecto de la salud: “¿Es que las enfermedades del alma dañan menos que las del cuerpo, o es que los cuerpos se pueden curar, mientras que no hay medicina alguna para las almas?”⁵⁹ La preocupación del filósofo se puede trasladar a todos los tiempos, sobre el cuerpo tenemos más ciencia y disposición, en tanto que

57 Martha C. Nussbaum, *La terapia del deseo* (Barcelona: Paidós, 2003), 153

58 Epicuro, *Carta a Meneceo*, 65.

59 Cicerón, *Disputaciones tusculanas* (Madrid: Gredos, 2005), 264.

pensamos que ocuparse del cuerpo es ocuparse del todo; hemos desarrollado técnicas y fármacos que tratan las dolencias del cuerpo y buscan la cura, a su servicio hemos puesto el conocimiento de la naturaleza, suficiente o no, esta opera con una intención y actúa como un bien, como un beneficio, es útil; es decir, a lo largo de la historia se ha adquirido una noción, aunque discutible según la época, sobre los parámetros que definen la salud del cuerpo.⁶⁰ La salud del alma no parece haber corrido la misma suerte, ¿quién se ocupa de las enfermedades del alma? Necesariamente, estamos hablando de un escenario más complejo, como lo reconoce el filósofo latino:

Pero en realidad las enfermedades del alma son más perniciosas y más numerosas que las del cuerpo. De hecho, son odiosas porque afectan al alma y la atormentan «y un alma enferma», como dice Ennio, «siempre se equivoca y no es capaz ni de soportar ni de resistir, nunca deja de sentir deseo». Y para no hablar de otras, ¿qué enfermedades pueden existir en el cuerpo, más graves que estas dos, la aflicción y el deseo? ¿Pero cómo se puede admitir que el alma no puede curarse a sí misma, cuando precisamente es el alma la que ha descubierto la medicina del cuerpo y cuando para la curación de los cuerpos cuentan mucho los cuerpos mismos y su naturaleza, a pesar de lo cual no todos los que se someten a tratamiento se curan de inmediato, mientras que las almas que están dispuestas a curarse y han obedecido a los preceptos de los hombres sabios es indudable que se curan? Existe ciertamente una medicina del alma, la filosofía, cuya ayuda no hay que buscarla, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros, y debemos esforzarnos con todos nuestros recursos y fuerzas para ser capaces de curarnos a nosotros mismos.⁶¹

La filosofía está propuesta como medicina del alma, ella cura erradicando los falsos presupuestos que se alojan en forma de aflic-

60 Con relación a estas instituciones, tanto la clínica como la psiquiatría, vale la pena confrontar los estudios de Michel Foucault y de Gadamer, sobre todo en el texto de este último: *El estado oculto de la salud*.

61 Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, 264-265.

ción y de deseo y que no son más que la incapacidad para la autarquía; la diferencia radica en que esta medicina se encuentra en el interior de cada individuo y solo puede ser aplicada por quien la descubre. Cicerón le apunta a un dominio de sí, en forma de control sobre los deseos y sobre los excesos; esto puede entenderse además como sabiduría. Llama la atención, pensamiento que al presente tiene mucha fuerza, cómo atendiendo a los padecimientos del alma se atacan también los del cuerpo, el dominio de sí desencadena armonía entre el alma y el cuerpo, que es al mismo tiempo manifestación de la virtud o de la *eudaimonía* como fin último de la vida. Para el filósofo romano este camino es el de la filosofía; conocerse a sí mismo para cuidar de sí mismo, conocer el alma para cuidar del alma; este conocimiento no puede ser superficial o del exterior; en lo hondo y en lo profundo se alojan los secretos de aquello que debe ser dominado por la voluntad.

Un alma enferma es incapaz de discernir entre la verdad y el simulacro de esta, entre lo que es conveniente porque es honesto y lo que es inconveniente, aunque aparente ser honesto y verdadero. Un alma en estas condiciones no logra percatarse del mal que le aqueja; y por ello asume estar en perfecto estado de salud y libertad, cuando en verdad está oprimida y esclavizada, justo por esas mismas creencias. Por esa razón Cicerón insiste en la filosofía y su discurso persuasivo, en la forma argumentativa que elimina los errores y desata los nudos producidos por la superstición.

Lucio Anneo Séneca, en las cartas morales a Lucilio, de igual manera, insiste en el camino de la filosofía como salud del alma:

Fue costumbre de los antiguos, conservada hasta mis tiempos, añadir a las primeras palabras de una carta: “si estás bien de salud, me alegro; la mía es buena.” Con razón decimos nosotros: “Sí te dedicas a la filosofía, estoy contento.” Porque, en definitiva, esto es tener buena salud. Sin la filosofía, el ánimo está enfermo. Y también el cuerpo, pues por muchas fuerzas que tenga, su vigor será como el del furioso o el frenético. Cuida,

pues, principalmente de esta salud, y después de esa otra, que no te costará mucho trabajo, si quieres una salud buena de verdad.⁶²

El ejercicio de la filosofía conduce a la salud y esta, por vía natural, proporciona felicidad. En esta secuencia es posible adquirir un dominio de las pasiones, las mismas que se traducen en un ánimo y un juicio sereno. De ahí que el encabezado de las cartas, donde se desea buena salud, no deba ser tomado por protocolario, sino, por el contrario, como un deseo honesto, acreditado por la amistad y por el reconocimiento de una fe en la filosofía como principio de vida. Se trata de una salud filosófica que proporciona elementos para enfrentar la existencia en su modo cotidiano, asumir el acontecimiento en su aconte-ser.

No sólo me aparté de los hombres, sino también de las cosas, y, en primer lugar, de las propias mías; trabajo para la posteridad y para ella escribo algo que pueda aprovecharle. Pongo por escrito advertencias saludables, como medicamentos útiles cuya eficacia experimenté en mis propias llagas, que, si no están curadas del todo, dejaron ya de encontrarse.⁶³

(...)

Mantened, pues esta forma de vida sana y saludable: que descendáis con el cuerpo en tanto cuanto basta para una buena salud. Ha de tratarsele con dureza para que no obedezca mal al

62 Séneca, CL. 15, 1-2. “[1] Mos antiquis fuit, usque ad meam servatus aetatem, primis epistulae verbis adicere 'si vales bene est, ego valeo'. Recte nos dicimus 'si philosopharis, bene est'. Valere enim hoc demum est. Sine hoc aeger est animus; corpus quoque, etiam si magnas habet vires, non aliter quam furiosi aut frenetici validum est. [2] Ergo hanc praecipue valetudinem cura, deinde et illam secundam; quae non magno tibi constabit, si volueris bene valere.”

63 Séneca, CL. 8, 2. “Secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et in primis a meis rebus: posterorum negotium ago. Illis aliqua quae possint prodesse conscribo; salutare admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si persanata non sunt, serpere desierunt.”

espíritu. La comida apacigüe el hambre; la bebida extinga la sed; el vestido aparte al frío; la casa sea defensa contra lo que dañe el cuerpo. Si está construida de tapia o de varias clases de mármol extranjero, no importa; tened por sabido que también se cubre el hombre con un techo de paja como de oro. Despreciad todo eso que un trabajo superfluo puso como ornato y belleza. Pensad que nada hay admirable fuera del ánimo, y que si este es grande, para él nada hay grande.⁶⁴

Ambos fragmentos tomados de la carta VIII a Lucilio nos permiten reconocer un concepto más extenso de salud, de filosofía como medicina del alma. En primer lugar, los consejos de aquel que ya ha experimentado las dificultades y penurias son el mejor fármaco; en este sentido la filosofía construye máximas, fruto de la sabiduría que se adquiere en la meditación diaria sobre los acontecimientos. Para ello, Séneca aconseja retirarse, tanto de los hombres y mujeres como de las cosas ajenas y propias, es decir, de los negocios, en el ámbito de lo público y en el de lo privado, pues estos mantienen ocupada al alma de todo aquello que no es uno mismo, y contribuye a la confusión entre lo enfermo y lo sano. Por otro lado, el filósofo trabaja para la posteridad y no para la fama del momento; su pensamiento pretende alcanzar la humanidad, a cada hombre en su condición de ser uno y múltiple.

El filósofo, Séneca, que se asume como terapeuta frente a Lucilio o frente a todo aquel que lo quiera escuchar a través de este, sabe que no puede recomendar un fármaco que no haya experimentado en sus propios males, un medicamento que no esté dispuesto a tomar, asumiendo con valentía que algunos de esos males no se curarán definitivamente, pero será cortado su avance, su mala influencia sobre el alma. Por todos los medios se trata de

64 Séneca, CL. 8, 5. "Hanc ergo sanam ac salubrem formam vitae tenete, ut corpori tantum indulgeatis quantum bonae valetudini satis est. Durius tractandum est ne animo male pareat: cibus famem sedet, potio sitim extinguat, vestis arceat frigus, domus munimentum sit adversus infesta temporis. Hanc utrum caespes erexerit an varius lapis gentis alienae, nihil interest: scitote tam bene hominem culmo quam auro tegi. Contemnite omnia quae supervacuum labor velut ornamentum ac decus ponit; cogitate nihil praeter animum esse mirabile, cui magno nihil magnum est."

una vida austera que se enfoque en lo mínimo necesario, que se aleje de lo superfluo, de todo aquello que nos obligue a ocuparnos con dolor y angustia de las cosas o asuntos que deben ser naturales y asumirse en su necesidad inmediata y primaria como el abrigo, la comida, calmar la sed, etc. En todo momento, quien aspira a una vida sana se desentiende de lo superfluo, de lo que excede lo justo y ceñido al mandato primero de la naturaleza, la misma que constriñe la razón del sabio. De esta manera el cuidado de sí hace de la filosofía medicina, terapia o cura del alma, que en lenguaje filosófico se entiende como consejos o máximas, que una vez se ponen en práctica alivian el alma, operando como lo correcto o adecuado moral sobre las formas de la cultura. En definitiva, se filosofa para sanar el alma.

Con razón me pides que haga frecuente esta nuestra correspondencia epistolar. Mucho aprovecha la conversación porque poco a poco penetra en el alma. Los discursos preparados y extensos, ante un gran auditorio, arman más ruido, pero tienen menos intimidad. La filosofía es el buen consejo, pero el consejo nadie lo da a gritos. Alguna vez hay que emplear, por decirlo así, estas arengas con las que se empuja al que duda; pero cuando de lo que se trata no es de que quiera aprender, sino de que aprenda, hay que venir a estas palabras dichas en voz más baja. Entran y se graban más fácilmente; ni son necesarias muchas, sino las más eficaces.⁶⁵

Un consejo oportunamente meditado se convierte en el mejor remedio para el alma, no se trataría en ningún momento de grandes discursos, de libros de moda y literatura recetaria, que es útil para todos y en todo momento. Séneca le propone a Luci-

65 Séneca, CL. XXXVIII, 1. "Merito exigit ut hoc inter nos epistularum commercium frequentemus. Plurimum proficit sermo, quia minutatim irrepit animo: disputationes praeparatae et effusae audiente populo plus habent strepitus, minus familiaritatis. Philosophia bonum consilium est: consilium nemo clare dat. Aliquando utendum est et illis, ut ita dicam, contionibus, ubi qui dubitat impellendus est; ubi vero non hoc agendum est, ut velit discere, sed ut discat, ad haec submissiora verba veniendum est. Facilius intrans et haerent; nec enim multis opus est sed efficacibus."

lio una reflexión íntima, en voz baja, sin ruido, una conversación consigo mismo, pero donde la experiencia del maestro (filósofo) sirva como mediadora; es un irse poniendo de frente a sí mismo, pero con la ayuda primera de un espejo (maestro) que ayuda a atenuar la enceguecedora luz de la realidad. Resulta de esto que, en estos momentos muy concretos, donde la vida se expone en medio de las dificultades, la filosofía es una conversación íntima consigo mismo, donde el alma se recoge, aislada del ruido que provoca el pensar de la mayoría, y se pone en diálogo con aquel pequeño precepto y aquella mínima amonestación venida de aquel que, siendo filósofo, es más un terapeuta, pues no hace uso del gran discurso, sino de la sentencia precisa, que como emplasto se coloca sobre la herida aún abierta.

2.3 ¿Filólogo, gramático o filósofo? La pregunta por el quehacer de la filosofía

Si reconocemos que la filosofía es el camino adecuado para obtener la salud del alma, es menester, al mismo tiempo, saber qué clase de filosofía es esta, para delimitar su tarea desde los lineamientos estoicos reorientados por las reflexiones de Séneca. La filosofía que se le recomienda a Lucilio se aleja de los discursos simplemente bellos y sin enseñanza para la vida práctica. La carta CVIII, traza de manera clara el límite entre la filosofía y los otros saberes que se le parecen y que en última instancia terminan suplantándola, produciendo, a la larga un efecto diferente sobre los discípulos. Analicemos algunos de los razonamientos de esta carta.

Quien llega a la filosofía, llévese siempre consigo algún bien; vuelva a su casa o más sano o más sanable. Y volverá, porque es tanta la fuerza de la filosofía, que ayuda no sólo a los que la estudian, sino a los que la tratan. (...) también los que se acercan a un filósofo es menester que saquen algo, porque aprovecha aun a los negligentes. Fíjate en lo que digo: a los descuidados y no a los recalcitrantes.⁶⁶

66 Séneca, CL. CVIII, 4. “Qui ad philosophum venit cotidie aliquid secum boni ferat: aut sanior domum redeat aut sanabilior. Redibit autem: ea

Una máxima es el bien que la filosofía regala en sus encuentros, en la medida de su frecuencia e interiorización, será útil para llevar una vida mejor, más alejada de las preocupaciones morales, en esto consiste la salud del alma. El efecto de las enseñanzas de la filosofía es tal que, sin duda, a algunos les servirá, aunque no tengan dedicación completa a ella, o incluso sin que su afán haya sido buscarla para tal fin. En su tiempo, Séneca consideraba que el gran problema se encontraba en el modo superficial de afrontar la filosofía, en la manera tan superficial como el vulgo la usaba, solo era barniz que bañaba de apariencia de saber, donde en el fondo no había meditación profunda sobre la vida; se acudía a la filosofía con fines de recibir instrucción para hablar en público o sostener una conversación en los termales, puro betún social que no implica la vida en su esencia, que no transforma los modos desde una conciencia reflexionada. El maestro estoico insiste en la salud del alma que debe propiciar la filosofía, es decir, la filosofía no es la salud, es la vía que conduce a la salud, o mejor, que deja ver la enfermedad, que devela los síntomas, puesto que permite que surjan, después de la meditación, los males que aquejan al alma.

Aprender de las sentencias ajenas, las del maestro que dialoga a través de cartas o máximas, y a través de ellas crear las sentencias pertinentes para uno mismo; traducir la palabra reflexiva del filósofo en dictamen para la vida personal y que al mismo tiempo afecte, en términos morales, los presupuestos de la vida misma. Tomando distancia con el pensador y su pensamiento, meditándolo, se puede adquirir una mejor perspectiva sobre el propio ser. Un filósofo y su pensamiento son útiles cuando provocan una mirada nueva, que a su vez permite mirarse desde el interior y haciéndose motor que dinamiza la existencia desde nuevas prácticas morales. En conclusión, la filosofía debe ser estudiada, no como una asignatura que proporciona información, sino como la puesta en escena de las meditaciones de otros que, incitándonos a las propias, nos permiten ampliar nuestra perspectiva de vivir y

philosophiae vis est ut non studentis sed etiam conversantis iuret. (...) et qui ad philosophum fuerunt traxerint aliquid necesse est quod prodesset etiam negligenteribus. Attende quid dicam: negligenteribus, non repugnantibus.”

encontrar para ese vivir un modo adecuado o más honesto según las circunstancias del presente. El pensamiento, las reflexiones y meditaciones de otros que han trasegado el camino de la filosofía, deben ocupar nuestras horas de estudio, no para repetir esas lecciones sin aplicarlas, sino para encontrar progreso moral e intelectual en nosotros.

Al respecto, el estoico es categórico al criticar a aquellos que hacen de la filosofía tan solo un memorizar y citar lo que otros filósofos han construido con la meditación, incluso, en ocasiones, apropiándose esas ideas: “pero sea como sea, léelos convencido de que ando aún buscando la verdad, de que aún no la sé, pero la busco tenazmente. Porque no me adscribí a la tutela de nadie, ni llevo el nombre de nadie.”⁶⁷ Aclara de inmediato, en esa misma carta, que todo este saber que se despliega no deja de ser superfluo, es un juego sobre la superficie de las palabras, que además carece de la fuerza del espíritu, reorienta su crítica tratándola de “vana agudeza”: “atamos nudos, ligando a las palabras una significación ambigua, y después los desatamos”.⁶⁸ A esos mismos corresponde el apelativo de inquilinos de la filosofía, tan solo van a las aulas a escuchar y escribir para pasar el tiempo, para entretenerse, para aprender a divagar, pero lo peor es que luego se jactan de filósofos y hasta de sabios, cuando son, en esencia, habladores, pues no viven según estas enseñanzas.⁶⁹

En nuestro siglo XXI esto no es diferente, con mayor razón cuando la *mediocritas* es la regla general, el mundo de la comuni-

67 Séneca, CL. XLV, 4. “Sed qualescumque sunt, tu illos sic lege tamquam verum quaeram adhuc, non sciam, et contumaciter quaeram. Non enim me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero.”

68 Séneca, CL. XLV, 5. “Nectimus nodos et ambiguam significationem verbis illigamus ac deinde dissolvimus.”

69 Séneca, CL. CVIII, 6-7. “Quidam veniunt ut audiant, non ut discant, sicut in theatrum voluptatis causa ad delectandas aures oratione vel voce vel fabulis ducimur. Magnam hanc auditorum partem videbis cui philosophi schola deversorium otii sit. Non id agunt ut aliqua illo vitia deponant, ut aliquam legemvitae accipiant qua mores suos exigant, sed ut oblectamento aurium perfruantur. Aliqui tamen et cum pugillaribus veniunt, non ut res excipiant, sed ut verba, quae tam sine profectu alieno dicant quam sine suo audiunt.”

cación es el mundo de lo superficial, nada se toca a fondo por el esfuerzo que lleva y la tenacidad crítica que exige; gran parte de nuestro ejercicio filosófico sigue siendo hoy de salón, acompañamos el discurso con el coctel, de elegancia disfrazamos lo que es una cruda y dolorosa verdad; la máscara ha tomado el lugar del rostro, la palabrería el de la crítica, y como resultado, la verdad se convierte en juego de perspectivas, donde cada cual exhibe la suya como trofeo. Somos hábiles espadachines con la información, diestros en piruetas gramaticales, ondeamos textos ligeros e ingeniosos como bandera sobre territorio conquistado, ganado en batalla; cuando en realidad lo único que hemos conseguido es hacernos a un vocabulario técnico y sofisticado que en su tejido no consigue decir nada con sentido y sobre todo con vivencialidad, como en aquel tiempo del Imperio romano, nosotros hacemos alarde de nuestra charlatanería y apostamos a que la filosofía se convierta en mera opinión, en discurso elegante, que no toca las fibras de la existencia, pero sí mueve los hilos de la corrupción. “Pero caen en el vicio los maestros que nos enseñan a disputar y no a vivir, y los discípulos que van a sus preceptores con el propósito no de cultivar el ánimo, sino el ingenio. Así lo que fue filosofía se convierte en filología”.⁷⁰

La filosofía sin renunciar al logos, a la lógica, a la construcción sistemática de los conceptos, debe conducir siempre y sin artificios al florecimiento de la vida,⁷¹ de esta manera lo entiende Martha Nussbaum, la filosofía debe propiciar argumentos a partir de los cuales sea posible aliviar el alma, la que en esencia nos contiene, comportándose como espejo de lo humano, de lo que somos y de nuestro faltante. Por lo mismo podemos decir, que la tarea del vivir le compete en buena parte al pensar, y que la búsqueda de una armonía entre ambas posibilita la salud. La filosofía no es erudición para el estoico, pero él mismo insiste en la necesidad del estudio y de la meditación sobre las lecciones o máximas de los filósofos que le han precedido, lo cual permite reconocer que, si

70 Séneca, CL. CVIII, 23. “Sed aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare, non vivere, aliquid discentium, qui propositum adferunt ad praecipitorem suum non animum excolendi sed ingenium. Itaque quae philosophia fuit facta philologia est.”

71 Nussbaum, *La Terapia del deseo*, 41, 51, 53.

bien el fin último es el buen vivir, el vivir honesto y atarácico, no puede dejarse al azar o a la espontánea intuición. La vida buena debe ser al tiempo estéticamente diseñada; allí hay una intención muy clara de mostrar que filosofía no es cualquier cosa, pero que tampoco es un entramado abstracto y complejo de hilos conceptuales que solamente alimentan el intelecto. Maestro y discípulo deben poder encontrarse en el punto nodal entre el pensamiento como meditación y la vida como acontecimiento irremediable. Afrontar la vida como combate a campo abierto y no desde la trinchera. La filosofía en su movimiento natural descubre el velo del acontecer, nos arroja a la confrontación de la existencia.

Al estoico no le interesa la filosofía como escenario de discusión o para competir en ingenio, esta debe permitir una construcción consciente de la vida, de ahí que intente configurarla como arte; se puede entender que las máximas de la filosofía van directamente a la acción y, por lo tanto, no se quedan en el análisis o explicación argumentativa, no hay mediación retórica o intento por comprobar la lógica de estas sentencias. De esta manera el precepto funciona como fármaco. Desde este punto de vista la filosofía deja de ser contemplación de las ideas o especulación teórica y se propone asentarse como un modo razonado de llevar la vida, puesto que surge de la razón que reflexiona, pero instalada en la superficie del acontecimiento; no busca la profundidad o la esencia que amplíe el horizonte conceptual de lo que se comprende, haciendo el discurso más preciso; busca más bien incidir en los hábitos, en su modo de lo habitual. No busca la esencia en la comprensión, sino el afectar profundamente la vida.

Más para que yo mismo, tratando de hacer otra cosa, no caiga en hacer de filólogo o de gramático, advierto que al oír o el leer a los filósofos ha de ser llevado al propósito de alcanzar la vida bienaventurada; no para anotar las palabras antiguas o recién forjadas y metáforas excéntricas y figuras de dicción, sino para recoger preceptos provechosos y sentencias magníficas y animo-

sas que inmediatamente se transfieran a la realidad. Aprendamos éstas de modo que como fueren las palabras sean las obras.⁷²

El ejercicio desarrollado por el filósofo es considerado por la escuela estoica como auténtico si tiene como punto de llegada el ser inmediato en su realidad concreta, solo si alcanza la huella de su dolor y si realmente se manifiesta sobre su ánimo. La gramática y la filología son arreboles de petulancia intelectual, la filosofía no debe confundirse con ellas. Adoptar la filosofía como camino implica ponerse por encima de estas búsquedas intelectuales y más bien, ejercitar una reflexión que favorezca una toma de conciencia sobre la articulación entre el acontecer de la realidad y la búsqueda de la ataraxia como el único medio para contrarrestar sus efectos perturbadores. Dos textos de la carta XL a Lucilio permiten argumentar con mayor fuerza las implicaciones que tiene que adoptar el camino de la filosofía, Séneca no aprueba la actitud de Serapión, un filósofo que, según Lucilio, visitó sus tierras e impartió sus enseñanzas: “acostumbra soltar sus palabras torrencialmente; no las dice una a una, sino que las empuja y las atropella, porque le vienen más de las que una sola voz puede decir”.⁷³ El discurso del filósofo no puede confundirse con otros que tan solo llenan el espacio de palabrería, las ideas deben poder habitar el alma, por lo tanto, pausadas y claras deben partir hacia la morada del ser, pues tienen la intención de permanecer allí, no son simples pasajeras o inquilinas ocasionales, el estoico insiste en que estas palabras sean moderadas: “pues así como a un varón sabio le conviene un paso modesto, así también una elocuencia comedida y no audaz. El compendio de lo que digo es esto: te mando ser tardo de pa-

72 Séneca, CL. CVIII, 35. “Sed ne et ipse, dum aliud ago, in philologum aut grammaticum delabar, illud admoneo, auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beataevitae trahendam, non ut verba prisca aut ficta captemus et translationes in probas figurasque dicendi, sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas quae mox in rem transferantur. Sic ista ediscamus ut quae fuerint verba sint opera.”

73 Séneca, CL. XL, 2. “Audisse te scribis Serapionem philosophum, cum istuc applicuisset: 'solet magno cursu verba convellere, quae non effundit una, sed premit et arguet; plura enim veniunt quam quibus vox una sufficiat'”.

labra.”⁷⁴ Pensar, hablar y actuar con lentitud, no dejarse aturdir por retóricas atropelladas o por discursos que, como tempestades, aparecen con la misma intensidad con que se disuelven.

Desde la lógica que hemos venido trazando, podemos aseverar que la filosofía propuesta por Séneca no se deja deslumbrar por discursos o pretensiones de saber científico. Los silogismos embolatan la filosofía, hacen de ella juego lógico, juego de la inteligencia, aparentando comprensión filosófica de los fenómenos humanos y de la cultura, nos movemos en la superficie de los juegos de palabra, en retóricas que enmascaran la obscura visión de lo que somos: “¿Qué demencia es esta de ahora de aprender lo superfluo en tanta estrechez de tiempo?”⁷⁵ La filosofía, a diferencia de las otras ciencias, nos provee de dominio sobre las pasiones y las contingencias, nos permite reconocer que justamente somos eso, emociones y fatalidades. Desde la filosofía combatimos el azar, no dejándonos sorprender por su agujón, por el contrario, convirtiéndolo en aliado, en tiempo oportuno, no en decorado del ser sino en pilar o soporte que lo sostiene; al no negarlo nos preparamos para su posible llegada.

La filosofía, en este sentido, no se deja entender como espectáculo de petulantes académicos ni de academias mercantilistas. La pelea de Séneca con las escuelas de filosofía de su tiempo es evidente, rechaza sin duda la forma como estas desatienden lo esencial, crítica el tablado en el que se desenvuelve a manera de circo, haciendo del maestro de filosofía un malabarista, de sus discípulos unos falsos ocupados y de las enseñanzas objetos inútiles en el camino de la vida. Un conocimiento de esta naturaleza entorpece más que la ignorancia. Por lo tanto, no deben confundirse los estudios de gramática o de filología con los de filosofía.

74 Séneca, CL. XL, 14. “Nam quemadmodum sapienti viro incessus modestior convenit, ita oratio pressa, non audax. Summa ergo summarum haec erit: tardilocum esse te iubeo.”

75 Séneca, CL. XLVIII, 12. “nunc quae dementia est supervacua discere in tanta temporis egestate!”

2.4 Filosofía y acontecimiento: sobre la relación naturaleza, razón y destino

En la epístola CXXIV a Lucilio dice Séneca: “decimos nosotros que es bienaventurado lo que está de acuerdo con la naturaleza.”⁷⁶ El estoicismo tiene este como uno de sus preceptos fundamentales; en el obedecer a la naturaleza se manifiesta la sabiduría y su fin último que es la obtención de la felicidad como ataraxia, dándose aquí el mayor bien. Más adelante en la misma carta afirma: “donde no hay lugar a la razón no hay bien.”⁷⁷ Podemos, en un primer momento, relacionar naturaleza y razón, dándole a ambas un carácter de universalidad. “Aquello, en efecto, es definitivamente perfecto, que lo es según la naturaleza universal, pero la naturaleza universal es racional.”⁷⁸ De las tres citas anteriores podemos deducir que vivir según la razón es ajustarse a la lógica de naturaleza, al flujo ordenado que ella es. Reconoce el filósofo en esta carta que la naturaleza es un todo que le ha concedido al hombre un mayor grado de esta razón, por encima de los animales y de las plantas: “en el mundo animal habrá algún bien, alguna virtud, algo perfecto, pero no el bien, la virtud o lo perfecto de un modo absoluto. Porque esto sólo corresponde a los racionales a los que se les ha dado saber por qué, hasta dónde y de qué modo. Así el bien no está sino en quien esté también la razón.”⁷⁹ Los argumentos del pensador estoico van mostrando el modo como naturaleza, razón y bien corresponden al mismo plano, que al final de la carta se comprende como razón perfecta.⁸⁰

76 Séneca, CL. CXXIV, 7. “Dicimus beata esse quae secundum naturam sint.”

77 Séneca, CL. CXXIV, 13. “Nisi ubi rationi locus est, bonum non est.”

78 Séneca, CL. CXXIV, 14. “Hoc enim demum perfectum est quod secundum uniuersam naturam perfectum, uniuersa autem natura rationalis est.”

79 Séneca, CL. CXXIV, 20. “Erit aliquod bonum in muto animali, erit aliqua uirtus, erit aliquid perfectum, sed nec bonum absolute nec uirtus nec perfectum. Haec enim rationalibus solis contingunt, quibus datum est scire quare, quatenus, quemadmodum. Ita bonum in nullo est nisi in quo ratio.”

80 Séneca, CL. CXXIV, 23.

También leemos en el tratado *De la vida bienaventurada*, escrito por Séneca a su hermano Galión, un texto que nos permite entender el modo tan claro como el filósofo exhorta a seguir lo que él denomina la vía del bien, aunque no sea la más agradable, pero es aquella que traza la naturaleza y sigue la recta razón:

Pues ¿cómo hay placer tanto en los buenos como en los malos y a los torpes no les deleita menos sus cosas indecorosas que a los virtuosos las suyas egregias? Por esto mandaron los antiguos seguir la vía más buena y no la más agradable, para que el placer sea compañero y no guía de la voluntad recta y buena. Porque como guía ha de servirnos la naturaleza, a la que observa y consulta la razón. Por consiguiente, ser feliz es lo mismo que vivir conforme a la naturaleza.⁸¹

Saber por qué, hasta dónde y de qué modo hace de los seres humanos seres racionales, esto quiere decir que les atribuye un grado de libertad que le permite ser consciente del acontecer del destino y de aquello que está en sus manos cambiar o no. La naturaleza actúa como razón universal, no discrimina, obra, según la concepción estoica, como el mayor bien, según esto, la naturaleza es inteligente, ordenada y justa. Por lo tanto, si se quiere vivir inteligente, ordenada y de manera justa la vida, debe vivirse según la naturaleza, lo que necesariamente lleva a la felicidad. La naturaleza y el cosmos son lo que son, al ser humano le corresponde ajustarse a esta realidad o, por lo menos, contar con ella, considerarla como el límite de su existencia.

La realidad, lo que acontece, debe ser asumido con sobriedad; cada instante en el que el azar y la fortuna juegan por encima de la lógica de la naturaleza, el estoico, lo asume como una voluntad superior, la cual se acepta como voluntad divina, en la medida

81 Lucio Anneo Séneca. *De la vida bienaventurada*, VIII, 1-2. “Quid quod tam bonis quam malis uoluptas inest nec minus turpes dedecus suum quam honestos egregia delectant? Ideoque praeceperunt ueteres optimam sequi uitam, non iucundissimam, ut rectae ac bonae uoluntatis non dux sed comes sit uoluptas. Natura enim duce utendum est; hanc ratio obseruat, hanc consulit. 2. Idem est ergo beate uiuere et secundum naturam.”

en que no se puede cambiar; lo único claro es que no se trata de resignación a la manera como lo entiende el cristianismo. La naturaleza, en ocasiones, excede la capacidad que tiene el ser humano de actuar, lo que acontece no siempre nos favorece, igual que la fortuna que, en ocasiones, nos sorprende con sus adversidades, luego debemos ponernos a la altura de las circunstancias, comprendiendo que en este juego debe salir fortalecido nuestro carácter y nuestra voluntad. Paul Veyne en su libro *Séneca y el estoicismo*, enfatiza esta situación:

La naturaleza hace bien las cosas: está correctamente organizada y desea nuestra dicha; por tanto, es inteligente; no es otra cosa que la actividad del dios providencial. Tal es el principio estoico. Y esa no era una visión ingenua de la realidad, la de los campesinos o de los “primitivos” que creen ver “espíritus” en las cosas; era una doctrina piadosa y una teoría de alta cultura, que había que esforzarse no poco para penetrarla.⁸²

Entendida como alta cultura, esta visión providencial de la naturaleza puede entenderse como *cura sui*; desde la mirada del filósofo es la mejor manera de conseguir la ataraxia, como tranquilidad. De este modo resulta que ponerse a la altura de las circunstancias es estar en el lugar de la naturaleza, es dominar el caprichoso querer que las circunstancias se acomoden a nuestro deseo, cuando esto no es posible, es someterse a la radiografía de la realidad; y más bien, concentrar toda la energía en aquello que sí está en nuestras manos cambiar y que responde a la idea del bien. Para el tiempo de Séneca, como para el nuestro, los seres humanos buscaban que la fortuna les favoreciera hasta en su más mínimo capricho, si esto no sucedía, culpaban a la naturaleza o a los dioses y por lo tanto se sentían golpeados por la desgracia y asumían una actitud de derrota o de ira incontrolada, como lo recuerda el filósofo en su tratado sobre la ira; esta pasión los dominaba sacándoles de su centro.

82 Paul Veyne, *Séneca y el estoicismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 58.

El *cura sui* que propone el estoicismo de Séneca apunta a un manejo atarácico de los sucesos de la vida, a un gobierno sobre las pasiones, propone una administración natural de la naturaleza, reconocer que somos seres finitos en medio de un mundo azaroso y contingente y en ese sentido el gran aporte de *la filosofía estoica* a un mundo convulsionado y lleno de incertidumbre será volver a la *epimeleia heautou* de los griegos, pero esta vez pensado para el momento romano como *cura sui*. De esta manera aparece reflejado en el comienzo de la carta XC donde Séneca elogia a la filosofía por agregarle a la vida que la naturaleza nos brinda, el bien; la idea de vida buena que desde Aristóteles resuena como fin o propósito último de toda existencia.

¿Quién puede dudar, mi Lucilio, de que el que vivamos es un don de los dioses inmortales y el que vivamos bien un don de la filosofía? Así es que tendría por cierto que debemos a ésta tanto más que a los dioses cuanto la buena vida es un beneficio mayor que la vida, si no tuviera que ser atribuida a los dioses. No dieron a nadie su conocimiento, pero a todos la facultad de alcanzarlo. Pues si la hubieran hecho un bien común, naciendo todos prudentes, perdería la sabiduría lo mejor que tiene: no estar entre las cosas fortuitas. Porque lo que ahora hay en ella de precioso y magnífico es que no viene por casualidad sino que cada cual ha de buscarla para sí mismo sin pedirle a otro.⁸³

No cabe duda de que todo se lo debemos a la naturaleza o a la divinidad que en este caso aparecen como equivalentes,⁸⁴ o por lo

83 Séneca CL. XC, 1-2. “Quis dubitare, mi Lucili, potest quin deorum immortalium munus sit quod vivimus, philosophiae quod bene vivimus? Itaque tanto plus huic nos debere quam dis quanto maius beneficium est bona vita quam vita pro certo haberetur, nisi ipsam philosophiam di tribuissent; cuius scientiam nulli dederunt, facultatem omnibus. [2] Nam si hanc quoque bonum vulgare fecissent et prudentes nasceremur, sapientia quod in se optimum habet perdidisset, inter fortuita non esse. Nunc enim hoc in illa pretiosum atque magnificum est, quod non obvenit, quod illam sibi quisque debet, quod non ab alio petitur.”

84 La idea de Dios en Séneca no es del todo clara, a veces se equipara al de naturaleza y razón, en otras ocasiones pareciera ser independiente.

menos, no como dos fuerzas que se estorben en su propósito final. La naturaleza nos lo da todo, pero la sabiduría debemos buscarla, esta no pertenece a lo fortuito, no depende del azar, en ello sí debe empeñar el ser racional su esfuerzo, además, se enfatiza, solo es posible para cada individuo, aunque se comparte universalmente, en la medida en que en cada ser hay un poco del cosmos; además, porque en su obtención como virtud es necesario que lo hagamos guiados por la mano de un maestro. Para el estoicismo particular de Séneca la naturaleza es importante en tanto es el límite de nuestras acciones humanas y a la vez es la posibilidad de inventarse moralmente cada día en el propósito de alcanzar la felicidad. Sin duda encontramos en este movimiento el gran propósito de la libertad humana, ajustarse a la naturaleza desde su acontecer, encontrando en ello la mejor razón para resistir a la tragedia que es toda existencia que alcanza conciencia de sí misma.

Paul Veyne, en su ya citado texto *Séneca y el estoicismo*, parece entender la naturaleza como un deber en sí mismo, puesto que esta naturaleza del estoicismo no es una voluntad que somete al hombre a su capricho o a su intención, no funciona como animismo o como artificialismo, no favorece al individuo sino a la idea de cosmos o de universo, y por ello es la idea de bondad en sí misma; someterse a ella es entregarse a la providencia o a un logos universal. La naturaleza es perfecta en sí misma, obra, según la interpretación de Veyne, como un organismo, como un ser consumado o virtuoso, como un organismo desarrollado,⁸⁵ podría asumirse que al hablar de la naturaleza o de Dios estamos pensando en una inteligencia superior, la cual es en sí misma atarácica y

“La naturaleza hace bien las cosas, está correctamente organizada y desea nuestra dicha; por tanto, es inteligente; no es otra cosa que la actividad del dios providencial” (Paul Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 58). “Es de advertir que el Dios senecista no es el Dios cristiano; es la ley universal y eterna que como determinación causal ordena la maquinaria del cosmos, su integridad y armonía. Someterse a la naturaleza es seguir la Providencia divina. Agarrar el destino por los cuernos y domeñarlo es la verdadera libertad. Obedecer a la divinidad nos hace libres”. Soto Posada, *Séneca y la filosofía* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2014), 138.

85 Paul Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 63.

cuidadosa de sí; por lo tanto la felicidad, la bondad y la belleza no se encuentran fuera de ella sino en ella misma.

En esa medida estamos de acuerdo con el mismo Paul Veyne cuando, pensando en este toque especial del estoicismo dice que “unir un arte de vivir a una metafísica o mejor dicho a una filosofía de la naturaleza; tal es el toque de genialidad que fundó el estoicismo. Genialidad doble; en vez de limitarse a ser una sabiduría a la manera de Montaigne, el estoicismo se vuelve una auténtica filosofía”.⁸⁶ ¿En qué se refleja la autenticidad de esta filosofía? Sin duda en que no es solo un arte de vivir a secas que desprecie la reflexión y el conocimiento de la naturaleza, muy por el contrario, se fundamenta en un conocimiento claro de la *physis* que le permita despejar los prejuicios y las opiniones vulgares que ponen sobre la realidad un velo fantasmagórico, una cortina de humo que, envolviendo la razón, le quita libertad para contemplar los acontecimientos de la vida con honestidad. Es por ello, sin duda, que el *cura sui* no puede entenderse si no está coherentemente asociado a un conocimiento de la naturaleza, vivir de acuerdo a la naturaleza es vivir éticamente, es decir, estar conectado con la razón universal, con la idea de Dios como inteligencia universal; en síntesis, naturaleza y sabiduría se relacionan, pero debemos tener en cuenta que aunque esta relación es natural, solo puede ser a través del ejercicio de la filosofía que el ser humano la conquiste, es decir, requiere de un esfuerzo, de un detenerse a meditar en los acontecimientos cotidianos, se demanda de horas de estudio, de conversación con los maestros, con su palabra viva en el diálogo o exhortativa en sus textos.

El particular estoicismo de Séneca consiste en tener a todos los filósofos anteriores a él y a los de su tiempo como maestros que con sus enseñanzas propician una reflexión personal; como también el hecho significativo de intentar conectar la razón individual con la razón universal de la naturaleza y de Dios, viviendo cada acontecimiento de la vida como una jugada del destino o de la naturaleza o de la divinidad, propicia para desenvolver la inteligencia moral propia, propicia para desarrollar la propia razón, buscando la armonía entre belleza y bondad desde la actuación

86 Paul Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 58.

honesto, aunque no por ello deja de reconocerse su sentido trágico, es decir, aunque en el estoicismo el ser humano no se rebela contra el destino, más bien lo acepta con valentía, lo ve como una oportunidad para vivirlo estéticamente, por ello medita y escribe, inventa la mejor manera de salirle al encuentro. Este aceptar el destino en su forma trágica es sin duda la mirada poética que Séneca le dona a su tiempo, no puede dejar de verse allí la ironía socrática como telón de fondo. Se trata de representar el papel que nos ha tocado en la fatalidad de la existencia, de la manera más honesta y creativa, es decir, del modo más ético-estético posible.

2.5 Ciudadanía cósmica: el otro impregnado de moral

“Al serle preguntado qué había sacado de la filosofía, dijo: ‘de no ser alguna otra cosa, al menos el estar equipado contra cualquier azar’. Preguntado que de dónde era, respondió: ‘cosmopolita’.”⁸⁷

(...)

“No es mi patria una sola torre, ni un tejado, mas toda la tierra me sirve de ciudadela y de morada dispuesta a cobijarme.”⁸⁸

La idea que tiene sentido rescatar de los textos aquí citados, es la de un ser humano libre con una conciencia universal que le permite comprenderse y verse participando desde el eje común articulado por la unión de logos y *ethos*. El logos une a los seres humanos y les provee de una patria, la que estaría delimitada por el lenguaje común de la filosofía, amistad a través del logos que se manifiesta en la discusión y en la ironía compartida que desnuda el *ethos* simulado de la polis. Desde allí el filósofo cínico, de manera radical, pero también, y en otra medida, epicúreos y estoicos, declaran su pertenencia a una patria universal, cuyo nexa va más

87 D. L. VI, 63. Será siempre la manera de citar el texto *Vida de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, en la edición de Madrid: Alianza, 2007.

88 D. L. VI, 98. Se trata de un fragmento de una carta del filósofo Crates, citado por Diógenes Laercio.

allá del territorio y de la nacionalidad que este acuña. Esta nueva patria es más abarcante, dibuja líneas que desterritorializan, se extiende hasta donde es posible encontrar un logos que discute, que dialoga, que en su ejercicio crítico vuelve porosas las fronteras que clasifican y estratifican a los seres humanos.

Este cosmopolita no pone en diálogo la diferencia, aunque rasga el velo que los hilos del poder han tejido sobre los seres humanos, es más bien una puesta en escena de las singularidades para reconocer desde ellas el lugar común de la animalidad y con ella la común desnudez moral y la fragilidad de un *ethos* simulado que se exhibe orgulloso bajo el rótulo de cultura.

No se descarta en ningún momento el sentido más originario de esta afirmación, ser cosmopolita es pertenecer al todo y no exclusivamente a una parte de ese todo. Es, además, poder tener el reconocimiento humano en cualquier lugar del cosmos; derecho natural adquirido por pertenecer a la raza humana y compartir el rasgo distintivo del logos; por lo tanto, podríamos hablar de un *ethos* universal. Sin duda, esto vuelve porosas las fronteras territoriales, les quita legitimidad; y pone en cuestión el dominio de unos pueblos sobre otros, de una clase sobre las demás y, por ende, deslegitima la autoridad de unas costumbres que se asumen superiores. Insistimos en que no se trata de la eliminación de las diferencias, sino de un diálogo entre singularidades. Ser cosmopolita es participar del todo y por lo tanto estar siempre completo, no ser más ni ser menos, afirmar siempre su ser completo (completud) en la porción azarosa que le corresponde y que le da identidad.

Tomemos el ejemplo del “cosmopolitismo” de los estoicos, esos “ciudadanos del mundo”. Ese mundo se asemeja tan poco a la sociedad humana que tiene, conjuntamente, por ciudadanos, a “los hombres y los dioses”. Es el cosmos natural: la tierra con sus estaciones y sus cosechas, el cielo con sus dioses-astros. El cosmos es la ciudad común de los hombres y de los dioses porque fue organizado por éstos y aquellos para ser su alojamiento confortable: por ello son conciudadanos; viven juntos. No obs-

tante, en nuestros días algunos persisten en ver una política en este universalismo.⁸⁹

Paul Veyne aclara este uso del cosmopolitismo entre los estoicos; para ellos el cosmos es la totalidad abarcante de lo existente, es la naturaleza y cada uno de los modos como se manifiesta en su dimensión de tiempo y de espacio. Como lo hemos expuestos, desde los filósofos llamados cínicos, irrumpe una crítica a los privilegios de unos pocos que pueden llamarse ciudadanos; los filósofos del período helenístico y entre ellos los estoicos reconocen que todos los seres humanos devienen ciudadanos del cosmos, aunque cada uno a su manera y según su estado participa de manera diferente de este cosmos; hombres, niños, mujeres, esclavos y extranjeros habitan la ciudad común de los hombres y los dioses; se asimila el cosmos a la idea de justicia, de razón universal que todo lo ordena desde su propia esencia. No se trata tanto de una utopía política, como lo sugiere Veyne, aquí lo universal y la razón del cosmos se vería como el lugar desde donde se hace frente a los avatares del destino; la vida para el filósofo se articula desde una práctica de la amistad y por ende desde el reconocimiento del ser humano individual participando del ciudadano universal.

Muchos lectores del estoicismo alcanzan a percibir en esto una utopía, un concepto de humanidad que incluye el reconocimiento del límite de aquello que nos hermana, tanto como de lo que nos separa, somos cosmos, es decir, participamos de una naturaleza común, de un logos compartido. En este sentido se da en el estoicismo el concepto de ciudadela interior, ciudad abierta y en diálogo permanente, consigo mismo y con los demás; con otros maestros y otras escuelas de filosofía. El filósofo estoico propone saltar las murallas que separan los dogmas y aprender de otras experiencias; prefiere situarse en el límite, volver porosa la frontera; de lo específico de cada escuela, de cada maestro, extrae esencias que ensanchan su singularidad; desde su interior el cosmos es la ciudad que reaparece en cada gesto de reconocimiento del límite moral del otro. Ciudadela interior que, paradójicamente, se con-

89 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 154-155.

vierte en el refugio interior donde cada individuo se amuralla para resistir a los embates del destino.⁹⁰

En el mundo de los cínicos, la ciudadanía se universaliza al entender que la *physis* es la única ley, lo cual permite eliminar las clasificaciones de grupos y de clases sociales, poniendo a los seres humanos en el mismo nivel, como en el caso de Diógenes de Sínope, el mismo sol los arropa. Polis es igual a cosmos, por lo tanto, la única ley que me obliga es la dictaminada por la naturaleza: “decía que sólo hay un gobierno justo: el del universo; y que las mujeres debían ser comunes, sin establecer ningún matrimonio, sino que el que persuadiera a una se uniera con la que había persuadido. Por eso también los hijos habían de ser comunes”.⁹¹ La educación en filosofía es el eje que une individuo y cosmos, a través de la idea de ser-estar con la polis, esto es, de un existir como dioses en la polis, de un vivir atarácico que supera los parámetros de la cultura y que pone a la civilización contra la pared, como en el caso de los filósofos cínicos, o como en el caso de los estoicos, se refugia en sí mismo, entablando desde allí un diálogo con el cosmos.

Todo esto que ves en lo que se comprende lo divino y lo humano, es una sola cosa; somos los miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos dio a luz como parientes, puesto que nos engendró de lo mismo y para lo mismo. Nos infundió el amor de los unos a los otros y nos hizo sociables. Ella estableció lo equitativo y justo; por decreto suyo es más desgraciado quien daña que el que es herido. Por mandato suyo las manos han de estar preparadas para ayudar a los otros. Que este verso esté en el corazón y en la boca:

90 Según Paul Veyne, en su texto *Séneca y el estoicismo*: “el individuo se entusiasmará de ser una parte y hasta un modelo reducido del gran Todo, en el seno del cual olvidará sus desdichas y encontrará a los demás hombres”, 139.

91 D. L. VI, 72.

Hombre soy y nada humano pienso que me sea ajeno.

Tengámoslo todo en común; nacidos somos lo mismo, nuestra sociedad es semejante a una bóveda, que caería si las piedras no se opusieran unas a las otras sosteniéndose con esto mismo.⁹²

Nada de lo humano debe sernos ajeno, todo lo compartimos, según la mirada de Séneca, nos debemos una solidaridad cósmica, la fortuna nos pone en el mismo lugar de incertidumbre a todos, nos abriga con el mismo manto. Participamos de la misma naturaleza y por ello no nos es posible la indiferencia, pues el dolor o la alegría del otro debo sentirlo como propios; y mucho menos es legítimo el ponernos unos en dominio sobre otros, pensando que somos de una naturaleza superior; para el estoicismo del cordobés, solo alcanzar la virtud nos da un estatus moral que permite la tranquilidad o ataraxia, es la meta última o el gran triunfo individual, pero aun este debe ser puesto al servicio de los demás, aquello que el fragmento de la carta nombra como “amor de los unos a los otros” y que se enmarca dentro del sentido de la sociabilidad que, si rastreamos un poco, nos ubica en lo razonable, en la comunicabilidad de la razón que tiende lazos, que extiende la mirada entre los seres humanos.

De igual manera obtenemos evidencia de ello en las *Meditaciones* del emperador Marco Aurelio: “si la inteligencia nos es común, también la razón, según la cual somos racionales, nos es común. Admitido eso, la razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso, también la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso participamos de una ciudadanía. Si eso es así el mundo es como una ciu-

92 Séneca, CL. XCV, 52-54. “Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. [53] Ille versus et in pectore et in ore sit: homo sum, humani nihil a me alienum puto. Habeamus in commune: <in commune> nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae, casura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur.

dad”.⁹³ El cosmos es la patria del filósofo, él habla a los hombres, no a uno en particular, aunque asuma la singularidad, lo específico del sujeto para, mediante razonamientos, transformarlo en lo humano universal. En las meditaciones se vuelve a hacer énfasis en la necesidad de reconocer a la humanidad como unidad orgánica, donde los elementos más particulares consiguen incidir en lo universal que compartimos. Somos el eslabón de una cadena de acontecimientos, somos el producto de una suma de voluntades y de modos de ser que bosquejan nuestra identidad; reconocimiento que realiza Marco Aurelio al iniciar sus meditaciones; agradece o reconoce a su abuelo, a su padre, a su madre y a cada uno de los seres que incidieron en su vida, en la forja del carácter.⁹⁴

Nosotros los estoicos, no enviamos al sabio a que gobierne toda república, ni en todo tiempo, ni con cualquier fin. Además, cuando hemos dado al sabio una república digna de él, esto es, el mundo, ya no está fuera de la república, aunque se retraiga; más aún, aunque tal vez abandone un pequeño rincón, pasa a cosas mayores y más amplias, y colocado en el cielo, se da cuenta de que cuando sube a la silla o al tribunal se sienta en un lugar humilde. Pon esto dentro de ti: nunca es más activo el sabio que cuando vienen a su presencia las cosas divinas y humanas.”⁹⁵

El reconocimiento del cosmos como la patria del sabio es permanente en las reflexiones de Séneca; nótese el énfasis del final de

93 Marco Aurelio, *Meditaciones* IV, 4 (Madrid: Gredos, 1999).

94 “De mi abuelo Vero: el buen carácter y la personalidad. De la reputación y memoria legadas por mi progenitor; el carácter discreto y viril. De mi madre: el respeto a los dioses, la generosidad y la abstención no sólo de obrar mal, sino incluso de incurrir en semejante pensamiento; más todavía, la frugalidad en el régimen de vida y el alejamiento del modo de vivir propio de los ricos.” (Marco Aurelio I, 1-3)

95 Séneca, CL. LXVIII, 2. “Nec ad omnem rem publicam mittimus nec semper nec sine ullo fine; praeterea, cum sapienti rem publicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rem publicam etiam si recesserit, immo fortasse relicto uno angulo in maiora atque ampliora transit et caelo impositus intellegit, cum sellam aut tribunal ascenderet, quam humili loco sederit. Depone hoc apud te, numquam plus agere sapientem quam cum in conspectum eius divina atque humana venerunt.”

la cita: la ocupación del sabio es óptima cuando está en presencia de las cosas divinas y humanas; el sabio no se ocupa de pequeñas repúblicas, no de la política particular sino de un *ethos* universal que reconoce en la *physis* su cosmos; pero cuando por necesidad o petición de otros debe ocuparse de los asuntos de la República, lo hace con humildad, es decir, reconoce lo pequeña que es esta en relación con la inmensidad del cosmos.

En ésta, como en otras muchas cosas, dos son las sectas que principalmente disienten: la de los Epicúreos y la de los Estoicos, pero ambas envían al ocio, aunque por diferentes caminos, Epicuro dice: “El sabio no intervendrá en los negocios públicos a o ser que algo le fuerce.” Zenón dice: “Intervendrá a no ser que algo se lo impida”. El uno pide el ocio por principio, el otro por una causa especial.⁹⁶

Para el estoico, la política debe ejercerse como un servicio a los ciudadanos, es poner su talento administrativo en beneficio de los demás, lo que implica liberarse del egoísmo y del pensar en el favorecimiento propio. Aunque, en última instancia, siempre será preferible ocuparse solo de sí mismo, el sabio prefiere el ocio al negocio. Y, en esta decisión influye el estado de descomposición moral del Imperio y la actitud soberbia del emperador, la imposibilidad de ejercer la honestidad como principio moral en la relación con los demás. En su texto *Séneca y la filosofía*, Gonzalo Soto Posada, enfatiza este presupuesto: “políticamente, hay tres tesis básicas: se debe uno abstener, en razón del ocio, de las actividades políticas; el hombre tiene una dimensión social cosmopolita; la política, lejos de satisfacer al hombre, lo deja en la mayor incomodidad emocional perturbando la serenidad y ataraxia propias del sabio. Es el pesimismo político que inunda al cordobés en esta etapa de su vida.”⁹⁷ En el último exilio de su vida,

96 Séneca, Del Ocio, III, 2. “Duae maxime et in hac re dissident sectae, Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad otium diuersa uia mittit. Epicurus ait: 'non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid interuenerit'; Zenon ait: 'accedet ad rem publicam, nisi si quid inpedierit.' 3. Alter otium ex proposito petit, alter ex causa; causa autem illa late patet”

97 Soto Posada, *Séneca y la filosofía*, 90.

Séneca es mucho más enfático en mantenerse alejado del poder, por momentos lo desprecia, sabe que el único camino, el que puede brindarle la tranquilidad que busca es el *cura sui*, dedicarse a sí mismo, fortalecer su mundo interior, conectarse con la divinidad que es el cosmos mismo y, por lo tanto, obedecer solo esa ley. En tiempos de Séneca la vida es confusa, la ciudad y sus formas políticas excesivamente corruptas, y en esa medida el filósofo estoico, siguiendo el mandato de la razón, le da la espalda a la política y se ocupa de sí mismo, de su ciudadela interior, tratando de ser el mejor gobernante de sí.

Séneca es el filósofo de las grandes y complejas paradojas, no es claro, o por lo menos no lo toma de la misma manera siempre, cuando asume la relación con los otros, cuando les da el rango de humanidad⁹⁸ o cuando los categoriza según la virtud, poniendo siempre al sabio por encima de todos. El pensador se debate entre la regla estricta del estoicismo y la meditación personal sobre la moral, a veces flexible, gracias a su incursión en los textos y preceptos de otras escuelas, en otras ocasiones gracias a la severidad de las circunstancias y la impotencia para frenar los embates del

98 Los esclavos son respetados por su condición humana, en ello va que se les deba tratar con benevolencia, que reciban el trato justo, que se les eduque y se les reprenda cuando sea necesario, que se considere su humanidad, pero dentro de su propio rango de esclavos. Reconviene contra el maltrato, la humillación y la soberbia con los que son inferiores: “me entero con agrado por lo que de ti me llega, de que vives familiarmente con tus siervos. Es lo que conviene a tu prudencia, a tu cultura. “Son siervos.” También, son hombres. “Son siervos”. También, amigos humildes. “Son siervos”. Mejor, consiervos, si piensas que lo mismo puede sobre ellos que sobre nosotros la fortuna.” (Séneca, CL. XLVII, 1.): “Libenter ex iis qui a te veniunt cognovi familiariter te cum servis tuis vivere: hoc prudentiam tuam, hoc eruditionem decet. ‘Servi sunt.’ Immo homines. ‘Servi sunt.’ Immo contubernales. ‘Servi sunt.’ Immo humiles amici. ‘Servi sunt.’ Immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae.”. Toda la carta está referida al trato con los esclavos. Se hace evidente que dicha consideración a los siervos, se da en el marco de reconocimiento de la igualdad ante la fortuna, la naturaleza pone a cada uno en su lugar, lo obliga a representar un papel, y en el cumplimiento de dicho papel, cada quien, se gana su dignidad; esta fortuna nos emparenta cósmicamente. (Cfr. Séneca, CL. XLVII, 17).

despotismo y la corrupción de los gobernantes de su tiempo. En este sentido es coherente el siguiente fragmento de Paul Veyne: “siendo razonable, respeta un orden tan razonable como ella. Los estoicos no quieren creer ni por un instante que la razón pudiere aliarse al egocentrismo del individuo y enseñarle a echar zancadilla a los rivales mejor planificados y maquiavélicos; parecen estimar que la razón tiene amor a la razón; el que se asemeja se limita y se quiere.”⁹⁹ El género humano es uno y todos los hombres son iguales porque poseen la razón. Como ya hemos sugerido, este reconocimiento cósmico se enmarca en un principio básico del estoicismo: no se somete al destino porque este sea inevitable, sino, además, porque lo concibe racional y, por lo tanto, un mandato de la divinidad. Se acepta la fortuna, luego, se aceptan las diferencias y las similitudes, se humanizan las categorías al asumir la benevolencia y la magnanimidad del superior o de aquel a quien la fortuna ha dado más.

En este sentido el estoicismo de Séneca propone como una insolencia intentar corregir a la fortuna; la divinidad, que a la vez obra en la naturaleza, es siempre autónoma, y por lo mismo, actúa sobre la base de su propio fin: “No podemos cambiar esta condición de las cosas, pero podemos adquirir un ánimo grande, digno del varón bueno, con el que padezcamos con entereza lo fortuito y vayamos de acuerdo con la naturaleza. Pero la naturaleza templada con la mudanza este reino que ves; al cielo nublado sigue el sereno; (...) la eternidad consta de cosas opuestas.”¹⁰⁰ Le corresponde a cada ser humano asumir su propia fortuna, vivir según la naturaleza, en esto consiste poseer la virtud, acceder a la máxima escala posible desde lo humano, en ello va el dominio de sí, de los otros y de lo otro; dominio que se presenta, de nuevo, en el conocimiento de los límites de la propia naturaleza y del modo como esta se inserta en una naturaleza cósmica; este conocimiento obliga a tener siempre presente y a asumir con serenidad los alti-

99 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 146.

100 Séneca, CL. CVII, 7-8. “Hanc rerum condicionem mutare non possumus: illud possumus, magnum sumere animum et viro bono dignum, quo fortiterfortuita patiamur et naturae consentiamus. [8] Natura autem hoc quod videsregnum mutationibus temperat: nubilo serena succedunt; (...) contrariis rerum aeternitas constat.”

bajos de la cotidianidad, aquello que Paul Veyne nombra como “remolinos afectivos”.¹⁰¹ Como el mismo Veyne lo reflexiona, los seres humanos ignoramos la intención de la divinidad y por lo tanto, solo nos queda obrar desde la razón, y desde allí, hacer uso de la libertad, asumiendo las consecuencias morales que en ello vengan comprometidas.¹⁰²

En definitiva, observamos en Séneca un desplazamiento paradójico, la preocupación política, que ya de entrada es bastante ambigua en la escuela estoica, se va diluyendo en una preocupación de corte moral; donde el ocuparse de lo público se percibe como un obstáculo para alcanzar el estado de ocio, propio de un hombre sabio. En consecuencia, esto nos permite pensar que la ciudadanía cósmica que propone Séneca, en particular, responde más a una condición ideal de la moral que comparten los individuos al reconocerse en relación desde el *cura sui*. De esta manera, se puede afirmar con el profesor J. M. Rist:

El hombre sabio no habita en una ciudad ordinaria ni respeta las leyes ordinarias. No encuentra ningún uso a los adornos de la civilización como las armas o el dinero. Es solamente un ciudadano del mundo, no de ninguna de las ciudades del mundo. Es cierto que, cuando Diógenes se llama a sí mismo un “cosmopolita”, quiere decir algo negativo; no pertenece a ninguna ciudad en particular. Crates más tarde afirmó compartir ciudadanía con Diógenes, aunque él era de Tebas y Diógenes de Sínope, basándose en que ambos pertenecían al reino de los sabios.¹⁰³

La filosofía es la patria universal, la ciudad cósmica donde el sabio planta con naturalidad su existencia, de esa manera, la *parrhesía* se convierte en la auténtica cedula de ciudadanía, la que exhibe con orgullo y defiende, si es necesario, con la vida; Sócrates

101 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 148

102 “Los dioses han optado por el bando vencedor; el senador estoico Catón había optado por la libertad vencida”, dirá, casi textualmente, un poeta estoico que era sobrino de Séneca (texto que refiere Veyne en *Séneca y el estoicismo*, 164.)

103 J. M. Rist, *La filosofía estoica* (Bogotá: Plantea. Ariel, 2017), 62-63.

y Séneca son prueba contundente de ello. La ironía es el arma con la que defienden el territorio y con la que se abren paso a través de las fronteras que pretende cercarlos, ni siquiera la muerte con su mueca burlona los intimida, ante ella, ofrecen trágicamente su imperturbable aceptación; algo así como sobrevolar el laberinto en el lomo de la bestia. El domador y la fiera clavando la mirada el uno en el otro, eliminan la distancia que los separa, habitan el miedo, son frontera en expansión.

2.6 La vida o el acontecer del instante

Somos la huella de un instante en fuga, o como en la imagen del poeta filósofo, Gastón Bachelard, la llama de una vela: “la llama está allá, menuda, enclenque, luchando por conservar su ser, y el soñador se va a soñar a otra parte, perdiendo su propia alma, soñando con lo grande, demasiado grande –soñando con el mundo”;¹⁰⁴ la meditación que Séneca emprende cotidianamente sobre cada acontecimiento, tiene la intención de depurar el tiempo, de borrar del suceso aquello que es mera suposición, producto de un mirar sin autonomía y de un ocuparse, no del centro de uno mismo, sino de la periferia. La meditación sobre el acontecimiento busca retener lo esencialmente humano del mismo, enfrentándolo en su desnudez, sin la máscara de las circunstancias, para que tan solo quede el carácter moral, algo así como la huella propia, la cual no puede mimetizarse u ocultarse en la huella de otro.

Somos huella, ninguna huella es igual a otra; ni por cercana ni por lejana; compartimos el tener una, como parte de la condición humana, pero de una manera que nos condena a la singularidad; tremenda paradoja de esto que nos agrupa como género. La vida se singulariza, se vuelve registro particular en la experiencia del acontecimiento. Allí se confronta el filósofo estoico, asume la singularidad de lo vivido, lo confronta y lo devuelve como máxima compartida en la universalidad del género humano, máxima que no se impone, es desde su origen, llama que ilumina el caminar de otro que comparte, en algún momen-

104 Gastón Bachelard, *La llama de una vela* (Caracas: Monte Ávila, 1975), 11.

to y por diferentes circunstancias, la misma oscuridad; solo que cada uno le pone rostro a sus miedos y a sus dudas, cada quien se asoma al espejo buscando a ese otro que le ayude a salir de la encrucijada existencial y le permita un guiño de complicidad para justificar la fragilidad congénita que lo define. Cuando el filósofo de las epístolas morales se pone frente al espejo, ve simultáneamente al sujeto frágil y la vida en su paradójico movimiento, y enfrenta a ambos sin disimulo, es decir, a través de un ejercicio *parrhesiástico*, que le dificulta ponerse la máscara que lo muestra descarnadamente. Pero a su vez, le ofrece este espejo a Lucilio, para que se vea a través del reflejo de su experiencia, y desde el rostro del maestro vaya llegando a su propio rostro y sea capaz de enfrentar la singularidad del acontecimiento que comparten, incluso, con el resto de la humanidad. Esto no hace mejor a Séneca o a Lucilio, tiene la única pretensión de desnudarlos de sus falsas pretensiones de simular ser otros o de negar el acontecimiento y la incapacidad de enfrentarlo desde su *carpe diem*. Este detenerse en el instante es la manera como el filósofo estoico, de modo particular Séneca, busca instalarse conscientemente en el presente de una vida que reconoce en permanente fuga.

A todos nos acontece la muerte, pero en cada uno de nosotros es un registro diferente, un acontecer que se vuelve significativo y que nos define más temprano que tarde. Cada ser humano cree que solo él muere, que tan solo a él la fortuna lo ha señalado y lo asedia; la pobreza, la enfermedad, el dolor, el propio malestar de la existencia, se suman a la misma razón, argumentos para culpar a la naturaleza, al destino, a la divinidad; que, según el estoicismo, desprevenida e indiferente ignora el acontecimiento y su efecto; pues, ella no se ocupa de los individuos particulares, sino del cosmos, solo le asalta el persistente ser del todo, proyecta sobre lo colectivo que es su propia supervivencia. Esto trae como consecuencia, que de la vida particular se tiene que hacer cargo cada individuo, tomando como base y fundamento la razón de la naturaleza, el natural cauce de los sucesos, el azaroso, pero legítimo, devenir de todo.

Séneca se reconoce en la doctrina estoica, pero asume un énfasis propio, para él lo fundamental estará al final de los tiempos, en la vida, como algo que puede ser transformado, teniendo

como punto de llegada la virtud. Su entrada en la filosofía es progresiva, lo va acercando a la sabiduría, a la vida como misterio, es según comentario de Paul Veyne, un ejercicio de conversión: “ardiendo en el fuego ético que Atalo había sabido comunicarle, Séneca vivió desde su juventud lo que en aquel tiempo se llamaba una conversión a la filosofía; hasta se habla de iniciación en los piadosos misterios de la sabiduría”.¹⁰⁵ Meditar en las lecturas de otros maestros, acudir como en el teatro a la representación de la vida de otros, en un principio, y llegar a la escritura de sus propias meditaciones sobre la vida tomando como referente sus propios devenires, es instalarse en la filosofía como sabiduría, asumir la vida como un arte que debe ser practicado con constancia para pretender algún dominio.

Si las otras artes se contentan con los preceptos, también se contentarán con la sabiduría, que es el arte de la vida. Pero al piloto lo hace quien le manda: mueve así el timón, recoge así las velas, aprovecha así el viento próspero, resiste así al adverso, pon así a tu servicio el dudoso y variable. También a los otros artífices los forman los preceptos; luego podrán esto mismo con el artífice de la vida.¹⁰⁶

La vida es lo que acontece, la sabiduría es el arte en el que el sabio se empeña con constancia para domeñar este azaroso acontecer; se impone pulir día a día la piedra en bruto que es su vida, para ir en ese mismo proceso eliminado lo residual, de ello emerge un material más ligero, cada vez más maleable; lo que, como maestro, se exhibe a otros es ese proceso, esa vida en construcción, esa constante nueva talla, esa vida en movimiento en todos sus modos de libertad o sujeción, con todas sus fortalezas y sus fragilidades.

105 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 21.

106 Séneca, CL, XCV, 7. “Si aliae’ inquit ‘artes contentae sunt praeceptis, contenta erit et sapientia; nam et haec *ars vitae* est. Atqui gubernatorem facit ille qui praecipit “sic move gubernaculum, sic vela summitte, sic secundo vento utere, sic adverso resiste, sic dubium communemque tibi vindica”. Alios quoque artifices praecepta conformant; ergo in hoc idem poterunt artifice vivendi.”

En definitiva, la vida en el acontecer del instante se convierte en el material de meditación del filósofo estoico, en la piedra en bruto por pulir; y que en la medida en que se percata de la brevedad de la existencia para llevar a cabo tal propósito, urge la constancia del artista, la mirada del poeta que se vuelve sobre y se toma como materia en construcción, como obra de arte en bosquejo.

Capítulo 3. *Cura sui*: límites conceptuales en el pensamiento de Séneca

Séneca se ocupó a lo largo de su existencia filosófica de reflexiones muy puntuales, que en su conjunto delimitan lo que entiende y quiere dar a conocer por *cura sui*. El resultado de estas meditaciones es un marco de referencias verbalizadas y que hoy conforman el canon de la filosofía senequista, que no deben entenderse como meros objetos abstractos de la inteligencia racional, sino, más bien, como razones vitales, es decir, como argumentos que la vida misma en su detenerse en cada acontecimiento se fabrica prudentemente. Esto que nombramos como límites conceptuales, pretende distinguir, acaso esclarecer, el conjunto de señas que el pensador va dejando en el camino, huellas de pensador que conforman su gramática propia, código sobre el cual esbozamos nuestra propia mirada evaluadora de la vida.

Estos elementos contienen, expandiendo, a la vez, el concepto o la idea de *cura sui*, cada uno de ellos opera como fragmento de un todo, que conformaría la unidad de la que se habla en esencia y que se busca como finalidad. Temas como la vida breve, la tranquilidad de ánimo, la constancia del sabio, la autarquía, la fragilidad humana, la *parrhesía*, la vida como paradoja, la muerte, el suicidio, etc., no operan como simples temas de su ejercicio filosófico, más bien, cada uno de ellos intenta precisar el modo como ha de enfrentarse la existencia cotidiana. Límite, que, sin duda, funciona como un sistema móvil, sobre el cual nada en definitiva se dice, puesto que el material moral del que se trata, sin ser relativizado, está sometido a las condiciones de un arte siempre en construcción. En este sentido vale la pena considerar el comentario de la filósofa Martha Nussbaum: “la filosofía en manos de los pensadores helenísticos, ya no se limita a contemplar tranquilamente el mundo; se sumerge en él y se hace parte del mismo. Y esto cambia la filosofía. Hemos de preguntarnos si, al ganar en participación, pierde algo de su poder reflexivo.”¹⁰⁷ El concepto

107 Martha Nussbaum, *La terapia del deseo*, 61.

o definición ya no se persiguen como fin último de la reflexión filosófica, lo que interesa al final es el modo como se afecta la vida concreta de cada individuo, el pensamiento, en su absoluta abstracción racional, es convertido en imágenes a través de la meditación, lo cual quiere decir, que el fin último ya no se manifiesta como discurso racional, sino como discurso moral, afectando más directamente a la vida que a la inteligencia. El concepto se hace elemento de ligazón o de desprendimiento, imagen que produce un reflejo sobre la vida, produciendo inquietud de sí. El asombro ya no se instala en el afuera, toma asiento en adentro, en sí mismo; herencia socrática que hace de la pregunta una inquietud volcada al conocimiento y al cuidado de sí.

De esta manera, el *cura sui* define sus expansivos límites a través de otros elementos que hacen las veces de satélites, independientes, pero articulados. Cada uno de ellos se comprende independientemente de los otros, pero, adquiere sentido en la medida en que hace parte del sistema, configurando el borde que le da forma al centro. El *cura sui* es cada uno de los elementos y todos a la vez. Recorriendo el borde se logra participar del centro. Desde este punto de vista, la filosofía no solo es útil en cada uno de sus posibles argumentos, desde sus razonamientos, sino, además, provechosa, en tanto nos acerca a la vida buena, a la mejor vida posible; teoría y práctica se dan la mano, tejen lo posible desde lo real.

Séneca propone el *cura sui* como territorio habitable en tanto se acuda a la filosofía como medio, es decir, para morar este territorio se requiere de vivir filosóficamente, permitiéndose la inquietud como modo de vida. Someterse a la realidad de los hechos, desde la inconformidad con los hechos de la realidad, gran paradoja que propone vivir conforme a la naturaleza, más no sometido a sus avatares. Estar a la altura de los acontecimientos o por encima de sus efectos nocivos. La filosofía deja de cumplir un papel diagnóstico de la realidad y del acontecer de la historia, para asumir su tarea esencial: servir de laboratorio para la vida, de escenario de práctica y de caja de herramientas. No esperar lo imposible de la existencia, vivir en la realidad posible que trae el día a día.

3.1. *Cura sui* y las tareas del pensar-vivir en el estoicismo de Séneca

En la simpleza de la formulación del *cura sui* como tarea está, paradójicamente, su mayor dificultad. El cambio de paradigma en la intención del filosofar es evidente, con la filosofía helenística estamos frente a una propuesta diferente, más no extraña, pues ya en Sócrates la ventana había quedado abierta y la mirada sobre un nuevo horizonte adquiriría visos de legitimidad, aunque envuelta en una gran dosis de subversión. El pensar sigue siendo la tarea de la filosofía, pero ya no se queda solo en la contemplación mística o en la creación de conceptos y teorías, ya no se pretende, como único fin, comprender y explicar el mundo racionalmente, se quiere, conscientemente, afectar la existencia, proponiendo para ello modos de vida filosóficos. Desde la perspectiva de las escuelas helenísticas, derivadas de ese guiño socrático hacia la moral, se propone la tarea del pensar para afectar los modos de vida práctica. En concordancia con esta afirmación se entiende la reflexión del filósofo francés Pierre Hadot:

En esto consiste la lección de la filosofía antigua: invitar al hombre a transformarse a sí mismo. La filosofía implica conversión, transformación del modo de ser y de vivir, búsqueda de la sabiduría. No estamos ante una tarea fácil. Como escribe Spinoza al final de la ética. “Por más que el camino que conduce a tal estado de sabiduría parezca arduo, bien puede sin embargo hallarse. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. Si la salvación estuviera en nuestra mano y pudiera conseguirse sin mayores dificultades, ¿cómo podría explicarse que casi todos la ignoren? Pues todo lo excelso es tan dificultoso como raro”.¹⁰⁸

Además del anterior pasaje, Hadot, corrobora este enfoque y el interés que la contemporaneidad tiene por acercarse a la filosofía desde esta perspectiva práctica, cuando en un corto texto, *Diálogo interrumpido con Michel Foucault: acuerdos y desacuerdos*, dice:

108 Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006), 249.

Esa idea antigua de la filosofía como forma de vida, como ejercicio de la sabiduría, como tarea práctica en relación con la toma de consciencia de la totalidad mantiene para mí un valor indiscutiblemente actual. Y considero uno de los signos de nuestra época el hecho, en mi opinión desatendido y desconcertante, de que en estos finales del siglo XX Foucault, yo mismo y ciertamente otros muchos al mismo tiempo que nosotros, desde trayectorias por completo diferentes, hayamos coincidido en demostrar el más vivo interés por el redescubrimiento de la tradición antigua.¹⁰⁹

Pierre Hadot se refiere a ese interés genuino que Foucault tenía por entender esta filosofía antigua como estética de la existencia. A pesar de sus desacuerdos, se hace evidente su encuentro con relación a entender la filosofía como una tarea que va más allá del orden epistémico. La pregunta por la vida, por el mundo y por las cosas tiene como centro al sujeto moral, al sujeto de las decisiones morales. Lo que llama la atención a estos filósofos contemporáneos es ese rasgo de la filosofía antigua que centra su atención en el movimiento interior del sujeto y el modo como se presenta autónomo o no, autárquico o no, para decidir y tomar determinados rumbos de manera libre o enajenada.

Desde esta perspectiva, el espejo de nuestra meditación pretende mostrar que la filosofía helenística, y muy particularmente el estoicismo de Séneca, entiende el *cura sui* como la tarea del pensar-vivir. Este giro de la filosofía ha sido relevante para nuestro tiempo y en la mirada de pensadores como Foucault, Hadot, Onfray, Martha Nussbaum y otros, ha marcado diferentes perspectivas de comprensión del ser moral y del mundo como el habitar, desde el acontecimiento, de este ser; no entendidos solo desde su ámbito de categorías, sino en su ser escenario real de existencia. Sin duda, también ha provocado miradas más superficiales y ligeras como las propuestas por la llamada literatura de autoayuda, que, en la mirada de un lego, sin duda se presenta a confusión, llegando a entenderlas como lo mismo, sin embargo, la diferencia es suficiente y cuenta desde siempre con argumentos juiciosos,

producidos tanto en la academia como entre los investigadores, escritores y filósofos independientes. Discusión tan antigua como el origen del pensar.

El pensar-vivir es una tarea de la filosofía de Séneca en la medida en que el cordobés se propone hacer visibles los principales elementos que para otras filosofías serían presupuestos teóricos o perspectivas conceptuales, lo cual nos lleva a enfocarnos en las imágenes, las anécdotas y los acontecimientos cotidianos de los sujetos que experimentan cada uno de los modos de actuación moral que están en juego. El pensamiento alcanza niveles de drama, que bordean los límites de la ironía y de la tragedia. Así, la filosofía baja de las moradas abstractas, elevadas y, en ocasiones, celestes y se instala de manera modesta, pero dolorosa sobre la realidad concreta de los seres que padecen la existencia y que buscan resolver ese dolor y aliviar el malestar que provoca su manifestación cotidiana. La filosofía debe responder a la vida en concreto, a la real, donde los sujetos padecen las diferentes manifestaciones del absurdo que se aloja en sus cuerpos y se manifiesta como síntomas, como malestar de la existencia, como perturbación del ánimo y como incapacidad para ejercer la autarquía y la autonomía en sus decisiones y acciones morales. Este énfasis se siente en la reflexión propuesta por Martha Nussbaum, para ella, la filosofía tiene sentido en la medida en que busca el florecimiento humano, en la medida en que propende por sanar el juicio ante la amenaza permanente de las falsas creencias, asunto que ya hemos abordado en el aparte dedicado a la filosofía como medicina del alma. La filosofía tiene como tarea despejar el camino hacia la verdad, limpiar de vaguedades los senderos por los cuales deberá transitar con mayor fluidez la poesía.¹¹⁰ “Debe encontrar maneras de profundizar en el mundo interior del discípulo, utilizando ejemplos llamativos, técnicas narrativas, estímulos para la memoria y la imaginación. Y ello al servicio de la tarea de hacer pasar toda la vida del discípulo a través del proceso de investigación”.¹¹¹

Se debe entender, para efectos del estoicismo, el pensar-vivir como una acción única, no se trata del ejercicio de pensar al cual

109 Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 256.

110 Cfr. Nussbaum, *La terapia del deseo*, 56 y ss.

111 Nussbaum, *La terapia del deseo*, 59.

le siguen de inmediato acciones que determinan modos de vivir. Cada una de las reflexiones de Séneca funciona como amonestaciones sobre la inmediatez del ser íntegro en su pensar-actuar, en su actuar-pensar. Para Séneca el pensar amplía las posibilidades de vivir siempre de otra manera, tanto como el actuar cotidiano consciente provoca reflexiones que modifican nuestro discurso moral. Para que el pensar incida en el vivir y el vivir en el pensar, se requiere de lentitud y de ocio, en definitiva, es necesario adoptar un modo de vida filosófico. En esto Séneca se diferencia del estoicismo, no es prudente una regla fija e inmodificable; es necesario estar dispuesto a mejorar la regla, tomando en cuenta las singularidades del acontecimiento, insistimos que no se trata de relativización moral, sino de una permanente deliberación sobre lo particular del acontecimiento. Debemos, por lo tanto, permanecer atentos a ese devenir de los acontecimientos que nos obligan a ver sectores oscuros o sombreados de nuestro ser, pensar y actuar; debemos prestar atención al modo como la naturaleza, el azar o la divinidad, según la doctrina estoica, nos ponen en caminos nunca antes transitados y por ello desconocidos, exigiendo de cada ser humano actitud atarácica y deliberativa. No se trata de solamente elegir, sino de elegir con prudencia y, sobre todo, aprovechar el pozo de la propia experiencia y el influjo recibido de la vida de los maestros que nos sirven de modelo, a los cuales no se les copia, más bien, se les debe imitar en actitud, permitiendo irrigarse de su fortaleza y templanza; no queriendo vivir, románticamente sus dificultades, sino echando mano de su actitud ante ellas.

No olvidemos que todo conflicto o acontecer azaroso de la existencia, por más paradójico y complejo que se presente a nuestra conciencia histórica, tanto individual como colectiva, está enmarcado, para el estoicismo, de manera especial del corte senequiano, bajo el precepto que concibe que: el hombre es cosa sagrada para el hombre. Desde allí el maestro estoico, elabora algo más que una síntesis, una verdadera fotosíntesis que convierte en savia lo que ilumina con su meditación. Lo humano es el punto de partida y de llegada, lo humano, en su condición real de existente, de fragilidad y de naufragio, de ser efímero y de indigencia con relación a los dioses, a la naturaleza y a la razón.

3.1.1 *Del tiempo como látigo e ilusión: la brevedad de la vida*

“La vida es corta, el arte largo”¹¹² sentencia que propone, de entrada, revisar nuestra relación con el tiempo, uno de los bordes fundamentales que nos conduce al centro, donde se instala el *cura sui*, eje articulador de la propuesta del pensar-vivir. El tiempo, gran problema de la filosofía desde su origen, enigma de todas las culturas, relato esencial de todos sus mitos, encrucijada filosófica, científica y misteriosa, azote de lo humano. Esclavos del tiempo, incapaces de zafarnos de sus redes, amenazados, cuando no tragados, sin remedio por sus enormes fauces, no somos dueños del tiempo, sino poseídos por él. En el mito griego se cuenta cómo Crono devora a sus hijos. Ese legendario dios que con arrojo había liberado a sus hermanos de la oscura cárcel a la que Urano, su padre, les había confinado, ese mismo que sometió a la luz y a las tinieblas después de haber segado los genitales de su progenitor, ese mismo, tan lleno de odio como de miedo, presintiendo el fantasma que amenaza el poder y el dominio del todo, que se resiste a vivir la eternidad en el vacío y, asediado por el temor a su propia sangre, devora a sus hijos en la medida y orden en que son engendrados. El poder que se obtiene con violencia debe ser, a su vez, sostenido con un régimen de terror igual o superior, lo que perpetúa el odio y hace legítima la venganza y la lucha por el poder, paradójico que sea Crono el centro de esta lucha.

A ellos los devoraba el gran Crono cuando cada uno desde el sagrado vientre de su madre llegaba a sus rodillas, tramando esto para que ningún otro de los nobles descendientes de Urano obtuviera la dignidad real entre los inmortales. Pues por Gea y el estrellado Urano se había enterado de que tenía como destino morir a manos de su hijo, aunque fuera fuerte, por obra de las decisiones del gran Zeus. Por esto no descuidaba la vigilancia,

112 Séneca, *De la brevedad de la vida* I, 1. “Uitam breuem esse, longam artem”. Este aforismo se atribuye a Hipócrates, según la traducción y las notas de José M. Gallegos Rocafull, versión española y notas de la edición bilingüe de las obras completas de Séneca, tomo I de los tratados morales; Universidad Autónoma de México, 1944

sino que, siempre al acecho, devoraba a sus hijos, y Rea sufría terriblemente.¹¹³

Crono, personificación divina del tiempo, está en el centro del vivir como un problema, tanto teórico como práctico; enigma científico, ético y estético; implicando la existencia en cualquiera de sus condiciones. Desde épocas míticas el diagnóstico nos presenta como sus esclavos, sometidos a la dureza de su mandato; estériles parecen los esfuerzos por comprender su lógica y su dinámica. En su personificación de absurda cotidianidad, desfigura nuestra identidad a través de cadenas como el trabajo que tiene como único fin la producción en serie de objetos, casi siempre inútiles, que se repiten, que son copia el uno del otro y, que crean secuencias que absorben y amenazan con anular nuestra conciencia del acontecimiento. Un día es igual a otro, una hora se borra en la sucesión de horas que se aglutinan sin un porque, que avanzan dementes hasta el final. De esa manera todo se homogeniza, se anula la diferencia, se encadena la singularidad creativa de la mirada que intenta tomar conciencia del acontecer particular; el ser se borra en la masa y la masa se justifica en la ideología; como consecuencia terminan importando más los procesos que las personas, y al final, maquinización, automatización que genera pérdida de sí y deshumanización, y en los tiempos actuales, aceleración que provoca vértigo y pérdida completa de la conciencia de crisis, donde todo está justificado en la expresión: “nos falta tiempo”. La consecuencia más visible de todo esto es la pérdida de autarquía y de autonomía para elegir los rumbos y los intereses propios, así como la sobreabundancia de objetos, tareas, ocupaciones y de compromisos inútiles que nos reducen el espacio físico, sensación de saturación y ahogo, y el espacio del alma, sensación de agobio y fatiga: “cuando ya no es posible determinar qué tiene importancia, todo pierde importancia”.¹¹⁴

Como ya lo nombramos desde el comienzo, la prisa es evasión de sí mismo. Si desde los tiempos del estoico Séneca ya existía

una conciencia de esto y se advertía los peligros, con más y justa razón, para nuestro tiempo, que ha enceguecido su conciencia a las advertencias de algunas mentes lúcidas que no se han dejado masificar y adormecer por el canto de las sirenas que nos endulzan el ego, no permitiéndonos la distancia suficiente para reconocer nuestra fragilidad. No tenemos tiempo para lo esencial, lo consumimos en el negocio, en un juego de abalorios que solo decoran nuestro exterior, haciéndonos ver solo desde la superficie, desde la fachada y ocultando, en su efecto deslumbrante, la interna oscuridad del alma. Negocio que se impone sobre el ocio.

Es evidente, desde nuestra experiencia, que la vida no solo es breve, sino, que, hacemos mal uso del tiempo en que debemos vivirla. Según el estoicismo, vivimos una pequeña parte de nuestra vida, gran parte de ella se nos va en divagaciones, ocupados de cosas sin importancia. De este modo, la vida es aquello que sucede a nuestras espaldas, la mayor parte del tiempo vivimos sin tener conciencia o siquiera intuir que todo lo que hacemos, equivale a vivir. Por ello siempre estamos a la espera de algo extraordinario a lo que podamos dar el nombre de vida. La vida acontece y nosotros no estamos presentes, porque nos paramos a la orilla del camino esperando que pase, sin advertir que está pasando, esperamos eventos fuera de lugar, cuando lo que acontece pasa por la superficie, y rara vez se trata de un hecho asombroso, la mayor parte de los sucesos son ordinarios, simples y cotidianos; esperamos que la vida suceda, pues, nos parece demasiado pobre y simple lo que sucede, o demasiado absurdo para ser la vida; por lo tanto vivimos negándola, a la espera de no sabemos qué, en tanto, la vida sigue su curso y nos aguarda al final del camino con un guiño que nos espanta, en realidad todo era previsible.

Como lo sugiere un poema del famoso director y actor del cine mudo Charles Chaplin titulado *El teatro de la vida*, cuando en sus primeros versos dice: “La vida es una obra de teatro que no permite ensayos... Por eso canta, ríe, baila, llora y vive cada momento de la vida... antes de que el telón baje y la obra termine sin aplausos”¹¹⁵. El poema nos ubica paradójicamente en el

113 Hesíodo, *Teogonía*, 460-465 (Madrid: Alianza, 2005), 48.

114 Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (Barcelona: Herder, 2015), 45.

115 Charles Chaplin, *El teatro de la vida*, www.reflexionesparaelalma.net/page/reflexiones/id/461/.../Poema-de-Charles-Chaplin.

escenario: la vida y su compleja geografía, la vida y su brevedad, la vida y sus altibajos, y en medio de ella, nosotros, los seres humanos, en calidad de seres arrojados al mundo debemos intentar desenvolvernos a tiempo y con sabiduría. La imagen de la vida como teatro y de los seres humanos como actores se acomoda sin esfuerzo a la que el estoicismo intenta construir. Según Séneca vamos errando de un lado para otro, mientras la vida que es breve se nos escapa, de múltiples maneras, la vida corre presurosa de nuestro lado, se nos presenta ajena, la desperdiciamos. Más ocupados de los rumores, de la voz de la mayoría, de las cosas banales, de la riqueza, del lujo, de parecerse a los demás, más ocupado de la apariencia, es decir ponemos todo nuestro ser en cosas efímeras, en espejismos, en simple retórica, en la maleficencia de otro; qué cara vendemos nuestra autonomía, pasa el tiempo, y de la vida, único tesoro valioso, solo nos quedan despojos. Con razón decía John Lennon que la vida es aquello que nos pasa mientras estamos ocupados haciendo otros planes;¹¹⁶ de esta manera aparece la paradoja de lo humano, nos ocupamos de todo, menos de la vida, menos del vivir realmente, de ella solo asumimos lo superficial, lo efímero. Vivimos en lo superfluo, en medio de algo que cambia de presentación vertiginosamente sin lograr saber quiénes somos en realidad y qué papel jugamos en la vida, al lado de los otros, en la sociedad. Frente a este asunto leemos en Séneca:

No tenemos poco tiempo, sino que perdemos mucho. Bastante larga es la vida que se nos da y en ella se pueden llevar a cabo grandes cosas, si toda ella se empleara bien; pero si se disipa en el lujo y en la negligencia, si no se gasta en nada bueno, cuando por fin nos aprieta la última necesidad, nos damos cuenta de que se ha ido una vida que ni siquiera habíamos entendido que estaba pasando. Así es: no recibimos una vida corta, sino que somos nosotros quienes la hacemos breve.¹¹⁷

116 La Información, 20 frases que hicieron inmortal a John Lennon, (2013) https://www.lainformacion.com/.../20-frases-que-hicieron-inmortal-a-john-lennon_X0

117 Séneca, *De la brevedad de la vida* I, 3-4. “Non exiguum temporis habemus, sed multum perdidimus. Satis longa uita et in maximarum rerum consummationem large data est, si tota bene collocaretur; sed ubi per

El filósofo reconoce que la vida es suficiente para quien aprovecha cada instante, para quien hace un uso adecuado del tiempo. La pregunta por el tiempo y por la vida coinciden, vivimos una vida disipada y negligente, equivocamos, según el estoico, el nivel de importancia que le damos a las cosas. Concentramos nuestra energía en la superficie de la vida, en la fachada y no en el interior; mientras nos ocupamos en obtener honores, riquezas, en aparentar importancia, ocupando gran parte del tiempo en banquetes y visitas protocolarias, la verdadera vida se nos escapa, y llegamos al final de esta vacíos, aunque hayamos acumulado muchas riquezas, títulos y nombre; pero esto de nada sirve cuando en el interior, a solas consigo mismo, cada uno es un extraño para sí, un desconocido, que apenas, al final de sus días, se percibe frágil, y por lo mismo, siente el absurdo de la vida, su brevedad, y el látigo, que frente a esta es el tiempo; puesto que el tiempo pasado no se recupera, tan solo existe la conciencia del presente que se nos escapa. Séneca se ocupa, en este tratado, de hacerle ver a Paulino el poco o nulo aprovechamiento que en su época se hace de la vida, teniendo en cuenta el vertiginoso modo de vida que imperaba en Roma, una sociedad, como ya se dijo, disipada en el lujo y en la negligencia.

La sociedad romana asumía, para la época, una vida superficial, la mayor parte de los romanos se preocupaban por la vida social, por exhibir joyas, bienes y esclavos, por estar emparentado con las familias en el poder o con los personajes públicos; de la misma manera se asumían las creencias religiosas y los hechos de la cultura; la vida en sociedad ocupaba el primer plano. De esta manera se entiende que la filosofía, profunda y controvertida del mundo griego, haya pasado a ser, en el tiempo de Séneca, en Roma, un obligado baño cultural para moverse en sociedad. Los baños públicos son prueba de ello, lugares de exhibición donde era necesario mantener una conversación en apariencia inteligente e interesante, para ello, solo se necesita estar informado y tener habilidad retórica para sostener el hilo de la conversación:

luxum ac negligentiam diffluit, ubi nulli bonae rei impenditur, ultima demum necessitate cogente, quam ire non intelleximus transisse sentimus. 4 Ita est: non accipimus breuem uitam sed fecimus.”

Fue achaque de los griegos averiguar el número de remeros que tuvo Ulises, si fue escrita la *Ilíada* antes que la *Odisea*, si una y otra son del mismo autor y otras cosas de este estilo que, si las callas, en nada ayudan a tu conciencia íntima y, si las dices, no pareces más sabio, sino más molesto. He aquí que esta vana afición de aprender cosas inútiles ha invadido también a los romanos. (...) aunque tales conocimientos nada aprovechen, nos deleitan con su graciosa vanidad.¹¹⁸

Ninguno de los individuos compromete en sus argumentos el ser y menos la vida; se trata de una representación ante los demás, que se sostiene por la necesidad que todos y cada uno de los participantes tiene de mostrarse en sociedad, de conservar su nombre y su lugar; lo cual trae como consecuencia la pérdida del nombre y de la honra de otros; resultado de una moral acomodada a las necesidades políticas de cada individuo o grupo.

El estoico insiste en mostrarle a Paulino la falacia de la vida: nos ocupamos de otros por incapacidad de ocuparnos de nosotros mismos, que se presenta de manera paralela con la, también falacia, del tiempo: nos ocupamos del pasado y del futuro, tiempos inexistentes, escapando del presente, tiempo del acontecimiento, tiempo del instante. Sucede que eludimos la verdad que contiene el vivir, porque sin duda, intentamos evitar el dolor consecuente con la consciencia que lo asume en su plenitud, sin artificios ideológicos o engaños retóricos. “El hombre ocupado de nada se ocupa menos que de vivir; ninguna ciencia es tan difícil como la de la vida. (...) En cambio, se ha de aprender a vivir durante toda la vida, y, lo que aún es quizás más de admirar, toda la vida

118 Séneca, *De la brevedad de la vida* XIII, 2-3. “2 Graecorum iste morbus fuit quaerere quem numerum Ulixes remigum habuisset, prior scripta esset *Ilias* an *Odysia*, praeterea an eiusdem esset auctoris, alia deinceps huius notae, quae siue contineas nihil tacitam conscientiam iuuant, siue proferas non doctior uidearis sed molestior. 3 Ecce Romanos quoque inuasit inane studium superuacua discendi; his diebus audiui quendam referentem quae primus quisque ex Romanis ducibus fecisset: (...) non est profutura talis scientia, est tamen quae nos speciosa rerum uanitate detineat”.

se ha de aprender a morir.”¹¹⁹ El detalle sobre el que Séneca quiere llamar la atención es muy simple, la vida sucede en un lapso de tiempo que nosotros volvemos breve en el afán de ser y tener más de lo que somos o podemos ser, esto quiere decir, que desconocemos los límites de nuestro ser y el lugar que ocupa el acontecer del tiempo sobre este. Negar la muerte es desconocer la vida, no somos inmortales, sino mortales, por lo tanto, hemos de aprender a morir tanto como a vivir; el problema es que invertimos nuestro tiempo en negar esta realidad, en prolongar la vida innecesaria e inútilmente, y no en hacer de cada acontecimiento del presente un maestro para aprender a vivir con prudencia y con autonomía. “El mejor día de la vida es el primero que escapa a los míseros mortales.”¹²⁰ La vida se nos escapa desde el primer aliento, por lo tanto, tomar conciencia de ello es ocuparse de lo útil para vivirla mejor y desechar lo inútil, lo que la vuelve superflua y escurridiza.

Nadie restituirá los años, nadie te los devolverá. Proseguirá la edad el camino que comenzó sin volver atrás ni detenerse; no hará ruido, ni te advertirá de su velocidad. Pasará calladamente, no se prorrogará ni por mandato del rey ni por favor del pueblo. Tal como se lanzó el primer día, seguirá corriendo; nunca se desviará, ni se detendrá. ¿Qué sucederá? Que tú estás entretenido, la vida va a prisa; y entretanto se presentará la muerte, a la que, quieras o no, has de entregarte.¹²¹

119 Séneca, *De la brevedad de la vida* VII, 3. “Nihil minus est hominis occupati quam uiuere: nullius rei difficilior scientia est. (...) uiuere tota uita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota uita discendum est mori.”

120 Séneca, *De la brevedad de la vida* IX, 2. Tomado de Virgilio. *Georg.*, III, 66 y sig. “Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi. Prima fugit.”

121 Séneca, *De la brevedad de la vida* VIII, 5. “Nemo restituet annos, nemo iterum te tibi reddet. Ibit quae coepit aetas nec cursum suum aut reuocabit aut supprimit; nihil tumultuabitur, nihil admonebit uelocitatis suae: tacita labetur. Non illa se regis imperio, non fauore populi longius profert: sicut missa est a primo die, curret, nusquam deuertetur, nusquam remorabitur. Quid fiet? Tu occupatus es, uita festinat; mors interim aderit, cui uelis nolis uacandum est.”

El maestro estoico señala con crudeza la realidad a la que todo ser humano está sometido, presenta una mirada sentenciosa, a la vez que da con la razón central por la que este problema tan sencillo se vuelve el más enigmático y complejo de los asuntos humanos. Por ello, este tratado pide, al hombre común, convertirse a la filosofía, sobre todo, a una vida según la medida de la filosofía; más como actitud ante la vida que como disciplina teórica y especulativa. La reflexión se concentra en mostrar lo inútil y lo banal de las pretensiones humanas, pide ocuparse más del interior de sí mismo, que de las capas exteriores donde solo se deposita la imagen, lo que aparentamos ser y no el ser en su manifestación real. La muerte es el límite de todas nuestras vanidades, en ella confluye, sin remedio, todo afán, todo deseo, toda ansia y pretensión de poder. La firmeza con la que en este tratado se expone la necesidad de una vida convertida según el orden de la filosofía la vamos a encontrar, reforzada, más adelante en algunos pasajes de las cartas morales a Lucilio, donde, en repetidas ocasiones, el filósofo propone una vida meditada, vivida según la razón vital o moral y, por tanto, única tabla de salvación que tiene la humanidad si quiere vivir según la naturaleza y con ello alcanzar la deseada ataraxia. Digamos que en los *Tratados Morales* el esfuerzo es más argumentativo, dichos argumentos, se tejen con mayor cuidado, tomando en cuenta las razones expuestas por la tradición; mientras que en las *Cartas a Lucilio*, este tejido encuentra en el acontecer cotidiano y en las anécdotas de personajes, no necesariamente dedicados a la filosofía, pero viviendo vidas filosóficamente aprobadas. La relación tiempo-vida está presente en cada uno de las paradojas e imágenes propuestas. Se trata de reconocer los límites sobre los cuales se despliega la existencia, examinando, a la vez, nuestras posibilidades reales como seres humanos, es decir, diferenciando el momento en que se requiere de nuestra autonomía y tiene sentido actuar, de aquel, en el cual las condiciones del azar, de la fortuna o de la naturaleza nos superan, haciendo inútil cualquier intervención de nuestra parte. “¿Quién podría estar sobre aquel que está

sobre la fortuna?”¹²² Séneca reconoce en esta máxima el fruto de una vida vivida según el orden de la filosofía.

Según Paul Veyne, en su texto *Séneca y el estoicismo*, si quisiéramos expresar en síntesis lo que significa este tratado *De la brevedad de la vida*, podríamos recurrir a lo que dice de él Pierre Grimal: “Mostrar la importancia de la vida interior en general en la existencia humana, para sensibilizar al lector a la necesidad del recogimiento y librarse de la sensación de la miseria humana”¹²³; el énfasis está puesto en la intención u objetivo de liberarse de la sensación. Tanto Veyne como Grimal parecen entender que, para el filósofo estoico, la filosofía, como ejercicio de meditación sobre la vida interior, no nos libera de la real miseria humana, sino que permite entenderla como la vida posible o real en ese momento en concreto, pero plantea ponerse por encima de esta realidad y tomar el camino de la vida interior, del *cura sui* para, haciéndole un guiño a la fortuna, aprovechar el tiempo y convertirlo en expresión del ser. No preocuparse de las circunstancias del afuera que no podemos cambiar, ocuparse de sí, en tanto fortalecer la comprensión y aceptación de la naturaleza de las cosas. Esta actitud no elimina el dolor o la tragedia de vivir, busca convertirla en estética del vivir, en tanto la acepta con ironía y fortaleza. El final de la vida de Sócrates y de Séneca es prueba de ello.

Condúcete de este modo mí querido Lucilio: rescátate para ti mismo, y el tiempo que hasta ahora o se te quitaba o se te escapaba o lo dejabas pasar, recógelo y consérvalo. Persuádete de que esto es así como te escribo: parte del tiempo se nos roba, parte se nos va sin saber cómo, parte se nos escurre. Pero la pérdida más vergonzosa es la debida a la negligencia.¹²⁴

122 Séneca, *De la brevedad de la vida* V, 3. “Quid enim supra eum potest esse qui supra fortunam est?”

123 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 214. La nota de pie de página del texto de Veyne es: Ilsetraut Hadot, *Seneca un die griechisch-romische tradition der Seelenleitung*, p. 140; P. Grimal, edición del *De Brevitate vitae*, PUF, 1969, p.6.

124 Séneca, CL. I, 1. “Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat collige et serva. Persuade tibi hoc sic esse ut scribo: quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam

En esta primera carta el filósofo es directo, más que un consejo, lanza un imperativo reforzado por dos expresiones: rescátate para ti y persuádate, es decir, cuídate de manera activa, con un ocio que supere la negligencia, que esté por encima de la morbosa quietud y del miedo de la masa. La senda adecuada para tener control sobre la vida es dominarse, gobernarse a sí mismo, en un sentido más preciso, no depender del afuera o del acontecimiento fortuito, y menos, de la opinión afectada de la mayoría. Séneca propone una vida en la templanza, que no sea fácilmente sacudida por la marea, por el vaivén de los acontecimientos o el capricho de aquellos que asumen el control de las masas. Es la vía del examen socrático, de la virtud y de la parrhesia. En definitiva, es la vida que no pacta con la negligencia, que quiere el control de sí y por ello renuncia a las formas exteriores del poder y del control sobre los otros y sobre las cosas. “No es, pues, éste un ocioso, y has de darle otro nombre; está enfermo, mejor aún, está muerto. Ocioso es aquel que tiene conciencia de su ocio. Pero este semivivo que para entender cuál es la posición de su cuerpo necesita que otro se la indique, ¿cómo puede ser dueño de algún tiempo?”¹²⁵ Es dueño de sí quien es consciente del ahora. Quien vive atormentado por el pasado, como quien está ansioso por el futuro, podríamos decir, que es dueño de fantasmas y de ilusiones, pero no vive realmente. “Pierden el día esperando la noche y pierden la noche por miedo al día”.¹²⁶ Sobre estas falsedades edificamos nuestra ruina. Solo hay una manera de ser dueños del tiempo, convertirnos en amos de nosotros mismos:

Miserable es la condición de todos los hombres atareados, pero todavía más de los que no trabajan en sus ocupaciones, sino que

subducuntur, quaedam effluunt. Turpissima tamen est iactura quae per neglegentiam fit.”

125 Séneca, *De la brevedad de la vida* XII, 9. “Non est ergo hic otiosus, aliud illi nomen imponas; aeger est, immo mortuus est; ille otiosus est cui otii sui et sensus est. Hic uero semiuiuus, cui ad intellegendos corporis sui habitus indice opus est, quomodo potest hic ullius temporis dominus esse?”

126 Séneca, *De la brevedad de la vida* XVI, 5. “Diem noctis exspectatione perdunt, noctem lucis metu.”

duermen el sueño ajeno, andan al paso ajeno, y se les manda lo que amen y lo que odien, que son las cosas más libres de todas. Si quieren éstos saber cuán breve es su vida, no tiene más que pensar en qué parte ha sido suya.¹²⁷

La vida es breve cuando no tenemos el control de ella, cuando no vivimos la propia, dejando que otros dirijan la nuestra; Séneca propone autarquía en una sociedad para una época en que hombres y mujeres llevaban una vida alienada; determinados por la opinión y el parecer de la mayoría, o desde un modo de vida falso y acomodado por los intereses de otros. Para Séneca es importante separarse del vulgo, tomar distancia con la masa que nos arrastra presurosa en su demencia, en su vertiginosa corriente, que nos empuja hacia mares tormentosos y no hacia puerto seguro. La vida es breve sostiene el filósofo, cuando no vivimos nuestro propio tiempo. La cura a este mal, según él mismo, está en convertirnos a la filosofía o desde la filosofía, seguir la tutoría de los mejores y hacernos virtuosos como ellos o a imagen de ellos, estudiar las máximas de los mejores, de los que han sabido poner en obra sus pensamientos y han construido desde sus reflexiones, acciones que los hicieron aún mejores.¹²⁸ Advierte Séneca que la familiaridad con los filósofos siempre será grata y de buena acogida, que ninguno de ellos, Zenón, Pitágoras, Demócrito, Aristóteles, etc., te rechazará, ninguno será un rostro vacío con el que te cruzas de manera absurda. En cada encuentro con los filósofos, te llevarás

127 Séneca, *De la brevedad de la vida* XIX, 3. “Omnium quidem occupatorum condicio misera est, eorum tamen miserrima, qui ne suis quidem laborant occupationibus, ad alienum dormiunt somnum, ad alienum ambulat gradum, amare et odisse, res omnium liberrimas, iubentur. Hi si uolent scire quam breuis ipsorum uita sit, cogitent ex quota parte sua sit.”

128 Séneca, *De la brevedad de la vida* XIV, 2. “Podemos disputar con Sócrates, dudar con Carneade, descansar con Epicuro, vencer la naturaleza humana con los estoicos, superarla con los cínicos. Puesto que la naturaleza nos permite andar en compañía de todas las edades, ¿Por qué no entregarnos con toda el alma desde este breve y caduco tránsito del tiempo a aquellas cosas que son inmensas, que son eternas, que nos son comunes con los mejores?”

algo, y los encontrarás cada que los busques, cada que acudas a ellos en sus enseñanzas, en sus diálogos, en su vital manera de responder a lo esencial de lo humano. “Ninguno de estos te obligará a morir, todos te enseñarán; ninguno te hará perder tus años, sino que te prestará los suyos; ninguna conversación suya te será peligrosa, ni su amistad, mortal, ni su veneración, costosa. Te llevarás de ellos lo que quieras, que no serán ellos los que te impidan que tomes tanto cuanto desees.”¹²⁹

El tratado *De la brevedad de la vida* es una reflexión sobre el tiempo en nosotros, sobre el tiempo como legislador, como tirano o como aliado creador de nuestra existencia. Reflexión sobre el buen y el mal uso del tiempo, tiempo para la vida o tiempo disputado a la muerte y al dolor. Tiempo del reconocimiento de la miseria humana, de la comedia de la vida, de la tragedia y su cortante flujo. En resumen, desperdiciamos la existencia en inútiles esfuerzos, en vanas ocupaciones, en otros y no en cada uno de nosotros, protegiendo los bienes adquiridos que luego con ironía y sarcasmos se disputarán, como aves de rapiña, otros. Perdemos la vida dándola a quienes solo consumen nuestro aliento y nos hacen cada vez más cansados y viejos. Nos dedicamos a cumplir los deseos de los demás y aplazamos los propios. Dilatamos la vida esperando una mejor, una óptima, que se parezca a nuestras fantasías y sueños. Sin embargo, Séneca nos advierte que la única vida que tiene sentido de ser vivida es una que está mediada y meditada por y desde la filosofía, una vida filosófica sería la fuente desde donde brota la verdad como ejercicio parresíastico y la honestidad como su escenificación natural. Como en la mayoría de los tratados la invitación es a alejarse de la mayoría, a no vivir en la trampa que significa aceptar sin más los acuerdos, tácitos o implícitos de la masa, donde alejados de la meditación se piensa sin pensar y se vive sin realmente vivir. Ocuparse de sí mismo es lo verdaderamente esencial. De esta manera la vida y el tiempo dejan de ser idealizados y se transforman en la única realidad po-

129 Séneca, *De la brevedad de la vida* XV, 1. “Horum te mori nemo coget, omnes docebunt; horum nemo annos tuos conterit, suos tibi contribuit; nullius ex his sermo periculosus erit, nullius amicitia capitalis, nullius sumptuosa observatio. Feres ex illis quicquid uoles; per illos non stabit quominus quantum plurimum cupieris haurias.”

sible, lo fáctico, el verdadero límite de nuestro ser. El tiempo es uno de los bordes que delimitan el pensar-vivir en el estoicismo de Séneca, el cual se constituye como eje de tensión entre la vida y la muerte, entre la vida que intentamos construir como si de una obra arquitectónica se tratara y la construcción ético-estética que hacemos de ella en las meditaciones. El tiempo y la vida es lo que sin comprender del todo tratamos de vivir para justificarnos. Con ironía e inteligencia recuerda el filósofo Byung-Chul Han: “el tiempo transcurre a plena luz del día con tanto sigilo como el ladrón en la noche”¹³⁰; la vida, breve, cabalga sobre el lomo vacilante del tiempo.

3.1.2 Donde la vida y el vivir se quiebran: tranquilidad de ánimo

En palabras de ávidos lectores y críticos expertos de la obra del pensador cordobés, *De la tranquilidad del ánimo*, es una obra sui generis en el pensamiento de Séneca, marcada, según Paul Veyne, por la libertad del ensayista, en ella, no solo se encuentra la soltura y la maestría para jugar con los elementos ya constituidos como el fundamento de su doctrina, sino que, además, realza el tejido estético, al enlazar los finos hilos que le proporciona el pensamiento de diferentes autores y escuelas de su época y de tiempos anteriores. Sin duda, el pensador es consciente del canon ya conquistado por sus anteriores meditaciones. La tranquilidad de ánimo es otro de los pilares en los que se sostiene la tarea del pensar-vivir del estoicismo de rasgos muy particulares que nos presenta el filósofo Cordobés Séneca.

Sereno se examina a la luz de los acontecimientos vitales de su tiempo, se inquieta por saber qué estado es ese en el que se encuentra que no le brinda una tranquilidad o seguridad, parece encontrarse en medio de una situación que ni es totalmente buena ni del todo mala, como él mismo lo dice: ni del todo enfermo, ni sano. Y lo peor, siente que puede terminar acostumbrándose a este estado y asumirlo como el mejor por mera costumbre de obrar y pensar de esta manera. Sereno ama la templanza, prefiere lo frugal,

130 Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*, 67.

lo sencillo, lo justo en su mínima expresión; pero siente vacilante el ánimo por estar rodeado de lujo y de grandes protocolos y reverencias. Esto quiere decir que duda entre un modo de vida y otros que le agradan de igual manera, comprende cuál debe seguir, cuál es el adecuado, pero le atrae la vitrina que ante la sociedad representa el otro.

Sereno recita un precepto estoico de la época: “que nadie me quite un solo día, pues nadie ha de compensarme de tal dispendio; que estribe el ánimo en sí mismo, que se cultive, que no haga nada ajeno, nada en que intervenga el juicio ajeno, que, libre de cuidados privados y públicos, ame su tranquilidad.”¹³¹ A Sereno, le gusta batirse con argumentos y se esfuerza por tratar de hacer entrar en razón a los que, siente, están equivocados en su postura intelectual, tanto como en su actitud. Combatir la soberbia de otros en el foro, de aquellos que juzgan y creen ser superiores a los demás por su riqueza o su fama. Sereno, también, denuncia el afán de aquellos que escriben para aumentar el nombre, la fama. Recuerda, entonces, otro precepto que pide escribir con estilo sencillo y no con afectación.¹³² El conocimiento, aunque acertado, trae consigo mucha vanidad. Además, es consciente del mal que representa, dejarse llevar por la altivez que se asoma cada que el intelecto comprende y se expresa con elegancia sobre lo estudiado, de manera, que el lenguaje asume una forma artificiosa, pues abandona la sencillez y la precisión, al dejarse llevar por los giros afectados: “olvidado de la ley y del juicio ajustado me dejo llevar a lo alto y hablo con una boca que ya no es mía.”¹³³ Si pensamos en el habla como la casa del ser, si remitimos esta habla a un logos más originario, se puede dar razón de cómo las palabras son el espejo de aquello que está dentro de cada ser, habitándolo como carácter

o *ethos*, lo que entre el vulgo se denomina *modo de ser*; el cual se refleja en el pensamiento y en el lenguaje fundamentalmente. Un lenguaje sencillo es el fiel reflejo de un carácter moderado, un lenguaje exaltado es consecuencia de un temperamento que no ha encontrado su lugar, que lo mueve cualquier circunstancia, como si de una veleta a merced del viento se tratara. En esto reconoce el estoicismo un desequilibrio que lleva a la enfermedad del espíritu o del ánimo. El alma está enferma cuando, salida de sí, habita más allá de las fronteras del juicio, cuando no concreta para las acciones morales una medida clara y coherente, sino más bien, ambigua y oscura. El mejor diagnóstico de esta enfermedad la presenta el mismo Sereno, quien al revisar su estado se hace a la vez consciente del estado generalizado de la sociedad en la que vive:

Porque miramos con benignidad las cosas propias y el favor siempre daña al juicio. Pienso que muchos pudieron llegar a la sabiduría, si no se hubiesen figurado que ya habían llegado a ella, si no hubiesen disimulado en sí mismos ciertas cosas, si no hubiesen pasado por otras con los ojos tapados. Porque no hay ninguna razón para que juzgues que es más dañina la adulación ajena que la propia muestra. ¿Quién se atreve a decirse a sí mismo la verdad? ¿Quién hay que, metido en la turba de los que le alaban y lisonjean, no se elogia él mismo mucho más?¹³⁴

En general la sociedad de su tiempo, de todos los tiempos, está enferma del juicio, no puede discernir entre las acciones morales que favorecen la tranquilidad del ánimo y las que, aparentando ser beneficiosas, lo perjudican. Sereno consigue darse cuenta de que juzgamos de manera diferente el resultado de nuestras acciones y el resultado de las de los demás, aplicamos lo que el pensador colombiano Estanislao Zuleta define como esencialismo

131 *Imperia praeceptorum*, Gertz; *Impreceptorum*, A. Párrafo I, 10. Tomado de Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, I, 11. Según la edición de las obras de Séneca que venimos citando: “nemo ullum auferat diem, nihil dignum tanto impendio redditurus; sibi ipse animus haereat, se colat, nihil alieni agat, nihil quod ad iudicem spectet; ametur expers publicae priuataeque curae tranquillitas.”

132 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, I, 13.

133 Séneca. *De la tranquilidad del ánimo*, I, 14. “Oblitus tum legis pressiorisque iudicii, sublimius feror et ore iam non meo.”

134 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, I, 15-16. “Familiariter enim domestica aspiciamus, et semper iudicio fauor officit. 17 Puto multos potuisse ad sapientiam peruenire, nisi putassent se peruenisse, nisi quaedam in se dissimulassent, quaedam opertis oculis transilissent. Non est enim quod magis aliena iudices adulatione nos perire quam nostra. Quis sibi uerum dicere ausus est? quis non, inter laudantium blandientiumque positus greges, plurimum tamen sibi ipse assentatus est?”

y circunstancialismo,¹³⁵ justificando nuestra manera de pensar o de actuar desde las circunstancias y aplicando el juicio severo para los demás. En este sentido, el filósofo estoico propone mantenerse atento a este comportamiento asumiendo una cuidadosa vigilancia sobre sí mismo, para juzgarse y juzgar sobre los demás con justicia.

La enfermedad de Sereno es la incertidumbre, el mareo, no la tempestad sino la náusea, como él mismo lo afirma, el atontamiento que produce la lisonja ajena y la propia, el sentirse por encima de los demás. El vaivén en el que pasa sus días, teniendo frente a sí los preceptos estoicos y el espejismo de una vida suntuosa, acomodada, y a la vez, atraída por los honores y el reconocimiento de la multitud. Sereno lanza un SOS a Séneca, le pide un salvavidas que le permita llegar a la orilla que ya avizora, una reflexión que lo coloque de nuevo en tierra firme: “líbrame de lo que esto tenga de malo y socorre al naufrago que ya está a la vista de la tierra”¹³⁶. Para el filósofo estoico, no es suficiente con tener el conocimiento sobre el deber ser moral a guardarse, no es suficiente el ser ilustrado sobre la moral y conocer los preceptos que

135 “Hay que observar con cuánta desgraciada frecuencia nos otorgamos a nosotros mismos, en la vida personal y colectiva, la triste facilidad de ejercer lo que llamaré una no reciprocidad lógica; es decir el empleo de un método explicativo completamente diferente cuando se trata de dar cuenta de los problemas, los fracasos y los errores propios y los del otro cuando es adversario o cuando disputamos con él. En el caso del otro aplicamos el esencialismo: lo que ha hecho, lo que le ha pasado es una manifestación de su ser más profundo; en nuestro caso aplicamos el circunstancialismo, de manera que aun los mismos fenómenos se explican por las circunstancias adversas, por alguna desgraciada coyuntura. Él es así; yo me vi obligado. Él cosechó lo que había sembrado; yo no pude evitar este resultado. El discurso del otro no es más que un síntoma de sus particularidades, de su raza, de su sexo, de su neurosis, de sus intereses egoístas; el mío es una simple constatación de los hechos y una deducción lógica de sus consecuencias. Preferiríamos que nuestra causa se juzgue por los propósitos y la adversaria por los resultados”. Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos* (Cali: Fundación Estanislao Zuleta, 1994).

136 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, I, 17. “Detrahe ergo quicquid hoc est mali et succurre in conspectu terrarum laboranti.”

rigen la vida, será forzoso sostenerse con firmeza, ese es el tamaño de la templanza que pide a cada momento. En otras palabras, no basta estar sano, es necesario conservarse en la salud. La vida agitada provoca mareo. El tratado es claro en esto, somos seres frágiles y cualquier leve movimiento nos sacude con facilidad y nos desestabiliza emocionalmente haciéndonos perder confianza. Siglos después podemos corroborar que la situación sigue siendo la misma, el vértigo con el cual vivimos estos tiempos nos quita la tranquilidad y nos da una falsa idea de bienestar y felicidad, no nos permite saber quiénes somos y por ende nos enreda la existencia alejándonos de una posible respuesta a la pregunta de cuál es la vida que tiene valor vivir; vivimos sin saber cómo y sin poder siquiera ironizar el sentido de su absurdo, es decir, vivimos desde la angustia, con extrema seriedad sin percatarnos de la paradoja que nos envuelve y de la ironía que nos asecha.

“Que tengas confianza en ti mismo y creas que vas por el camino derecho, sin dejarte llamar por las huellas transversales de muchos que van de un lado para otro, de los cuales algunos se extravían junto al mismo camino. Lo que deseas es grande, sumo y próximo a Dios: no ser conmovido”.¹³⁷ Confianza y firmeza para no ser conmovido por el ir y venir de otros, en este punto el precepto sugiere no dejarse deslumbrar por la opinión o el modo como la mayoría asume lo importante de la vida o cómo, ni siquiera le da importancia a adoptar un modo de vida atarácico. En el estoicismo particular de Séneca debe entenderse este *no ser conmovidos*, como un *no ser movidos* a imitar el entusiasmo irracional de la mayoría; esto es, ser movidos por las circunstancias, pero conservar el equilibrio, regresar siempre al centro donde asumimos el control de nuestras emociones; para cualquier época es una meta demasiado compleja, casi utópica; los seres humanos nos movemos entre los extremos y el entusiasmo de las pasiones nos sacuden de una orilla a otra causándonos alegría y tristeza, dejándonos, en definitiva, una cíclica sensación de frustración. Para

137 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, II, 2-3. “Ut fidem tibi habeas et recta ire te uia credas, nihil auocatus transuersis multorum uestigiis passim discurrentium, quorundam circa ipsam errantium uiam. 3 Quod desideras autem magnum et summum est deoque uicinum, non concuti.”

evitar ser conmovidos habrá que mantenerse fuera del vaivén de la existencia. ¿Qué hacer entonces con lo azaroso, con lo furtivo que nos asalta a cada momento? Al reconocer nuestra frágil envoltura de seres humanos, asumimos que este no extravío es un estado divino, próximo a Dios. Por lo tanto, si deseamos alcanzarlo o siquiera estar cerca de alcanzarlo, debemos realizar un esfuerzo y asumir una actitud que domine la naturaleza humana. Este esfuerzo y esta firmeza son el camino que propone el filósofo estoico.

La realidad a que está sometido Sereno, es la de un hombre que desea imponer la voluntad atarácica frente a la adversidad y los movimientos caprichosos de la existencia, es la de un hombre que ha sido educado en los preceptos de la moral estoica, pero que, al mismo tiempo, se siente deslumbrado por el mundo y sus espejismos, cansado de la rutina que le ofrece la vida, de ese repetido ciclo donde la vida se asemeja a una cárcel. La reflexión del filósofo en este tratado es de una fuerza descriptiva tal que muestra tanto la paradoja como la ironía y pone en evidencia lo complejo de pasar de la reflexión a la acción; señalando cómo la dificultad reside en la naturaleza humana y en el modo como la costumbre se ha enquistado en forma de cultura, distrayéndonos de toda necesidad de crítica y de autocrítica, asumida desde esta perspectiva como autoexamen.

De aquí este hastío y descontento de sí mismos, ese desasosiego de un ánimo nunca asentado, y esa triste y agria paciencia con que soportan su propia ociosidad; pues cuando da vergüenza confesar las causas y el pudor mantiene dentro los tormentos, los deseos, encerrados en esta estrechura sin salida, se estrangulan a sí mismos. De aquí la tristeza y la languidez y las mil fluctuaciones de una mente incierta a quien las esperanzas empujadas mantienen suspensa, y triste, las fracasadas; de aquí también aquel afecto de los que detestan su ocio y se quejan de que ellos no tienen nada que hacer, y aquella envidia, tan enemiga de los crecimientos ajenos. Porque alimenta la envidia la desgraciada pereza y desean que todos se arruinen porque ellos no pudieron adelantar. De esta aversión de los progresos ajenos y de la desesperación por los fracasos propios nace después un ánimo irritado contra la fortuna, quejoso de los tiempos, que se

esconde en los rincones y está siempre absorbido por su propia pena, mientras tiene hastío y vergüenza de sí mismo.¹³⁸

La rutina está configurada como el gran peligro. Cansados de lo mismo, los seres humanos suelen sentir hasta el placer como una pena y la eterna felicidad como un castigo. Afirma el estoico que, además, queriendo cambiar, llegan a lo mismo y sienten el absurdo de la existencia, peso que buscan aliviar con la muerte. En la carta a Lucilio LII Séneca también se refiere a este hecho: “¿Qué es esto, Lucilio, que nos atrae en otro sentido del que llevamos y nos empuja hacia allá de donde quisiéramos apartarnos? ¿Qué es lo que lucha con nuestro ánimo y no nos permite querer algo para siempre? Estamos fluctuando entre diversos propósitos. Nada queremos libremente, nada radicalmente, nada para siempre.”¹³⁹ El filósofo reconoce esta fluctuación como un elemento propio de la naturaleza humana que es inconstante, que se deja llevar sin razón por el más leve deseo.

Hastío es el resultado de este devaneo de las horas, los días, los meses y los años que se atropellan sin saber a dónde se dirigen o con qué fin trazan su recorrido. Desde la lógica del cordobés, la suma de los días, que los comunes de los mortales asumen como la vida, son también la muerte. El hastío y la náusea se producen, no por el correr de los días sino por la incapacidad para aprovecharlos

138 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, II, 10-11. “Hinc illud est taedium et displicentia sui et nusquam residentis animi uolutatio et otii sui tristis atque aegra patientia, utique ubi causas fateri pudet et tormenta introrsus egit uerecundia, in angusto inclusae cupiditates sine exitu se ipsae strangulant; inde maeror marcorque et mille fluctus mentis incertae, quam spes inchoatae suspensam habent, deploratae tristem; inde ille affectus otium suum detestantium querentiumque nihil ipsos habere quod agant, et alienis incrementis inimicissima inuidia (alio enim liuorem infelix inertia et omnes destrui cupiunt, quia se non potuere prouehere); 11 ex hac deinde auersatione alienorum processuum et suorum desperatione obirascens fortunae animus et de saeculo querens et in angulos se retrahens et poenae incubans suae, dum illum taedet sui pigetque.”

139 Séneca, CL. LII, 1. “Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit et eo unde recedere cupimus impellit? quid colluctatur cum animo nostro nec permittit nobis quicquam semel velle? Fluctuamur inter varia consilia; nihil libere volumus, nihil absolute, nihil semper.”

y ponerlos a favor nuestro. Desde el comienzo afirmamos que el gran problema del ser humano es que huye de sí mismo,¹⁴⁰ evita la proximidad consigo mismo, busca atajos para no encontrarse en disposición de sí; por esta razón se evade del ocio que es tiempo para sí, por ello prefiere una vida ocupada, sin tiempo, justificada en la tarea pública, en el negocio. Por más que emigre, al final siempre lo alcanza el hastío, la sensación de absurdo de la existencia, lo alcanzan las horas y lo envuelven las Horas¹⁴¹; por esta vía el tiempo termina por ser su gran enemigo, el problema, en esencia, de la existencia.

La tesis de Paul Veyne con relación al tratado *De la tranquilidad del ánimo* es poderosamente clara: “aquí, Séneca confiesa implícitamente que el estoicismo no es más que una quimera o, antes bien, lo siente en los hechos y lo deja ver; el estoicismo no es más que una medicación interminable, una sabiduría irrealizable. Entonces, ¿qué hacer? Continuar...”¹⁴² Entiende la filosofía como una vía que no resuelve las encrucijadas de la existencia, pero que las saca a flote para que no permanezcan ocultas y con su peso nos lleven al fondo del abismo. La opción del estoico es continuar, es aprender a navegar en mar tormentoso, estar de pie en medio del mareo. El estoicismo, desde esta perspectiva, no sería tierra firme, sino el flotador que se lanza a quien, avizorando la orilla, tiene dificultades para llegar. Esta duda del filósofo es de un valor parresiástico llamativo, es la bitácora de un buscador que se alienta con firmeza ante las dificultades del camino y que reconoce el terreno movedizo de su tiempo: “Pues no niego que alguna vez hay que ceder, pero poco a poco, a paso lento, salvando las banderas y el honor militar; son más sagrados para los enemigos y están más seguros los que se rinden con las armas en la mano. Pienso que esto es lo que ha de hacer la virtud y el aficionado a ella.”¹⁴³ Vale la pena

resaltar el estilo poético de la expresión. Un ser virtuoso salva las banderas y no entrega las armas. No renuncia, no se doblega ante la adversidad, su condición moral le permite asumir con firmeza la realidad, sin huir, sin esconderse; no permite que esta anule el carácter, sino, de frente, comprender que la realidad nos supera, pero no nos doblega, por el contrario, fortalece nuestra virtud. Templanza es la forma que debe asumir la virtud, es el traje con el que se asume el día. Reconocer la vida en el vivir, en el acto y no en el deseo y la intención: “el último de los males es salir del número de los vivos antes de morir.”¹⁴⁴ No la vida y la muerte como esencias idealizadas, se trata del nacer y del morir como *factum*, lo que se asume porque es. Gastar la vida, no morir en vida.

Séneca recomienda, a lo largo y ancho de sus reflexiones, hacerse de buenos maestros, seguir el ejemplo de los varones virtuosos que hicieron frente a las dificultades de la vida y a las violentas arremetidas de la fortuna con tranquilidad de ánimo, con valentía, no eludiendo el problema sino encarándolo, frecuentando en todo momento la *parresía*; buscando ser dueños de sí poseyendo solo lo mínimo indispensable, deseando cada vez menos; en síntesis, liberándose de ataduras y de cadenas innecesarias. Por ejemplo, compara a Diógenes con los dioses, lo considera dueño del mundo porque no está atado a nada, porque todo le pertenece en la medida en que nada retiene, en él se pone de presente la gran paradoja: vive para los demás en la medida en que vive para sí, la mayor riqueza está en ser su propio dueño. Cultiva la frugalidad, la templanza y la continencia, pero también es capaz del mayor placer, pide ser moderado en el gasto y en el deseo, lo cual no quiere decir que los anule y prescinda de sus necesidades más naturales. Es evidente que Séneca se da cuenta de la dificultad que representa seguir la regla en extremo, por eso propone ir alcanzando grados de sabiduría. A nuestro entender, el filósofo estoico, crea una conexión entre acontecimiento y humanidad, reconoce los límites de la naturaleza humana, a la vez que la fuerza incontrolable de la fortuna; y elige con consciencia y voluntad someterse a la contundente realidad de los hechos, actuando con prudencia y no

140 Séneca. *De la tranquilidad del ánimo*, II, 14. Expresión de Lucrecio en *De rerum natura* 1068. “De este modo cada uno huye siempre de sí mismo.”

141 Personificación del orden de la naturaleza, según la mitología griega.

142 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 221.

143 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, IV, 1. “Nec ego negauerim aliquando cedendum, sed sensim relato gradu et saluis signis, salua militari dignitate: sanctiores tutioresque sunt hostibus suis qui in fidem cum armis ueniunt.”

144 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, V, 5. “Ultimum malorum est e uiuorum numero exire antequam moriaris.”

con resignación; procediendo bajo la legislación de la razón; por lo tanto, no es pasivo ante los hechos de la naturaleza, sino activo en tanto busca concordancia con la razón de la naturaleza. En palabras de Paul Veyne: “Séneca no habla nunca de resignación; los que aparecen una y otra vez bajo su pluma son los verbos ‘desdeñar’, ‘despreciar’ o ‘desafiar’”¹⁴⁵ La actitud es de resistencia, de fortaleza, de criterio ante la realidad; se reconoce como un hecho sin discusión que el ser humano está atado a la fortuna y que todo en la vida es servidumbre.¹⁴⁶ De la misma manera que se enfatiza en el carácter de esta fortuna: “A cada cual puede suceder lo que puede suceder a alguno”¹⁴⁷ Esta condición es fundamental para entender que la fortuna no elige a unos sobre otros, que ella nos es caprichosa y juguetona a todos.

Séneca se muestra reflexivo y flexible con relación a la doctrina del estoicismo, esta, por sí sola, no es suficiente; la ortodoxia de la escuela puede llegar a ser demasiado rígida y estricta en sus ejercicios; pero la vida no se ve reflejada en sus azarosas formas, más bien, puede terminar siendo idealizada y convertirse en un imposible. Desde la perspectiva del tratado sobre la tranquilidad del ánimo, las reglas deben ser actualizadas por nuevas y razonadas reflexiones, deben contemplar las siempre nuevas circunstancias que azarosamente asaltan a los seres humanos de cada tiempo. La doctrina debe corresponder a los tiempos presentes y al presente

145 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, p. 68.

146 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, X, 3-4. “Todos estamos atados a la fortuna. Unos con cadena dorada y floja, otros con estrecha y fea, pero ¿qué más da? En la misma cárcel estamos todos y también son presos los mismos que aprisionaron, (...) A unos atan los honores; a otros, las riquezas; a unos agobia la notoriedad, a otros, la bajeza; unos doblegan la cabeza a la tiranía ajena; otros a la propia; a unos los detiene en un lugar el destierro, a otros el sacerdocio. Toda la vida es servidumbre.” “Omnes cum fortuna copulati sumus: aliorum aurea catena est ac laxa, aliorum arta et sordida, sed quid refert? Eadem custodia uniuersos circumdedit alligatique sunt etiam qui alligauerunt, (...) Alium honores, alium opes uinciunt; quosdam nobilitas, quosdam humilitas premit; quibusdam aliena supra caput imperia sunt, quibusdam sua; quosdam exsilia uno loco tenent, quosdam sacerdotia. Omnis uita seruitium est.”

147 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, XI, 8. Publilio Liro, autor de comedia.

inmediato de las circunstancias, debe encajar con el proyecto de virtud de lo humano, con la búsqueda de la ataraxia como estado último que encamina a la sabiduría y que entiende que el sentido de la filosofía, de su ejercicio de pensar, está justificado en tanto influye sobre el modo de vivir; en todas las formas el filósofo pide fortalecer el ánimo, alivianar la vida con la ironía: “han de aligerarse, pues, todas las cosas y soportarlas con ánimo fácil; es más humano mofarse de la vida que llorarla.”¹⁴⁸ Ver la vida con una mirada diferente, dejarse excitar por el asombro de lo humano y por el modo como la naturaleza moldea su carácter.

Cierra el tratado, Séneca, con la lucidez y la elegancia de un ensayista, con la fuerza de un pensador de la vida: “con esto tienes, oh carísimo Sereno, los medios que pueden defender la tranquilidad o restituirla o resistir a los vicios que quieren deslizarse en el alma. Pero has de saber que ninguno de ellos es bastante fuerte para conservar cosa tan frágil si un intenso y asiduo cuidado no cerca como una valla el ánimo resbaladizo.”¹⁴⁹ Sutileza de poeta y pensador que viene entendiendo la fragilidad de lo humano como el punto de quiebre y de articulación entre la vida y el vivir. La vida está construida sobre paradojas y contradicciones, por eso lo único que resuelve su azarosa fragilidad es vivir en el límite, en la frontera de lo humano, asumiéndonos en construcción, como flujo discontinuo y en cambio. La desnudez de lo humano aparece en primer plano, en el alma se desliza lo que se anida en el carácter, produciendo el desasosiego y el vértigo.

3.1.3 Constancia del sabio

En el contexto de lo que hemos nombrado como las tareas del pensar-vivir, la constancia del sabio representa uno de los pilares fundamentales sobre los que se sostiene el *cura sui* senequiano. De

148 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, XIII, 2. “Eleuanda ergo omnia et facili animo ferenda: humanius est deridere uitam quam deplorare.”

149 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, XVII, 12. “Habes, Serene carissime, quae possint tranquillitatem tueri, quae restituere, quae subrepentibus uitiiis resistant. Illud tamen scito, nihil horum satis esse ualidum rem imbecillam seruantibus, nisi intenta et assidua cura circumit animum labentem.”

inmediato, el término constancia nos remite a firmeza, actitud inamovible frente a los avatares del destino y del movimiento azaroso de la vida. Según Paul Veyne, cuando Séneca subtitula el tratado “Que el sabio no puede recibir injuria ni ofensa”; explica una de esas paradojas que tanto gustaba a los estoicos: por mucho que alguien ofendiera a un sabio, empero no le ofendería, ya que ninguna ofensa puede alcanzarlo en su fuero interno.”¹⁵⁰ El filósofo, consciente de que se hace más persuasivo mostrar los hechos que exponer discursivamente los argumentos, recurre a las anécdotas, reales o ficticias, a la vida ejemplar de algunos varones; donde se narra el modo como afrontaron dificultades de todo tipo: militares, políticas, sociales o morales; esto le sirve de estrategia para restarle importancia a las injurias y ofensas; demostrando, al mismo tiempo, que el sabio debe ser imperturbable en lo macro, tanto como en lo micro, en la vida pública como en la vida privada.

Teniendo en cuenta que el propósito del estoicismo es conseguir la ataraxia o tranquilidad del alma, y que, al mismo tiempo, esta no se consigue sin una actitud firme ante los hechos de la vida cotidiana o extraordinaria que sacuden la existencia, proponiéndole, al ser humano, darse por vencido ante el viraje de las circunstancias que, por lo general, sobrepasan el límite del deber ser de la virtud. El sabio estoico debe reconocerse por su firmeza para actuar ante el cambio de las condiciones, para ser inalterable e inmovible ante los embates de la fortuna. Éstas no deben hacerlo zozobrar o perder la tranquilidad de ánimo, él debe permanecer por encima del acontecimiento, favorable o desfavorable, consiguiendo cada vez estar más cerca de la sabiduría, que desde todo punto de vista es un ideal, rayando, en ocasiones, con la utopía. El filósofo se reconoce por su comportamiento ejemplar, por elegir un modo de vida honesto y permanecer firme en él. El tratado sobre la constancia del sabio es, de comienzo a fin, una reiteración, por momentos monótona, de la razón en la cual el aspirante a sabio se sostiene a pesar de la adversidad e incluso de la violencia ejercida sobre él. Por ello, Séneca, delimita, desde el comienzo, lo que entiende por injuria y afrenta:

150 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 218.

El propósito de la injuria es causar a alguien mal, pero la sabiduría no deja lugar al mal, pues para ella el único mal es la torpeza, que no puede entrar donde ya están la virtud y lo honesto. Luego si no hay injuria sin mal, y el mal no es sino lo torpe, y lo torpe no puede llegar a quien está ocupado en cosas honestas, la injuria no llega al sabio. Porque si la injuria es el sufrimiento de algún mal y el sabio no sufre ninguno, ninguna injuria afecta al sabio. Toda injuria es una mengua de aquel en quien recae, y nadie puede recibir injuria sin detrimento de su dignidad o de su cuerpo o de las cosas que están fuera de nosotros, más el sabio nada puede perder: todo lo puso en sí mismo, nada confió a la fortuna, tiene seguros sus bienes, contento con la virtud, que, como no necesita nada fortuito, no puede aumentar ni disminuir, pues lo que llegó a su colmo no puede crecer, y la fortuna no quita sino lo que dio.¹⁵¹

El sabio, según el estoicismo, asume el devenir azaroso de la fortuna con apatía; decide la importancia de los hechos según concuerdan con la razón, deberá estar poseído de tal fuerza que nada lo lastime ni perturbe su ánimo; centrado en sí mismo no tiene espacio ni tiempo para lo que viene de fuera. Todo aquello que consigne pasar la barrera y desacomodar lo concibe como una decisión y una actitud de torpeza, y esta, sin duda, riñe con la virtud y con la templanza y el carácter que la delimitan. Para Séneca, el sabio no solo permanece incólume ante la adversidad y ante las ofensas que

151 Séneca, *De la constancia del sabio*, V, 3-4. “Iniuria propositum hoc habet, aliquem malo adficere; malo autem sapientia non relinquit locum (unum enim illi malum est turpitudinis, quae intrare eo ubi iam uirtus honestumque est non potest); ergo, si iniuria sine malo nulla est, malum nisi turpe nullum est, turpe autem ad honestis occupatum peruenire non potest, iniuria ad sapientem non peruenit. Nam si iniuria alicuius mali patientia est, sapiens autem nullius mali est patiens, nulla ad sapientem iniuria pertinet. 4. Omnis iniuria deminutio eius est in quem incurrit, nec potest quisquam iniuriam accipere sine aliquo detrimento uel dignitatis uel corporis uel rerum extra nos positarum. Sapiens autem nihil perdere potest; omnia in se reposuit, nihil fortunae credit, bona sua in solido habet contentus uirtute, quae fortuitis non indiget ideoque nec augeri nec minui potest; nam et in summum perducta incrementi non habent locum et nihil eripit fortuna nisi quod dedit”.

pretenden causarle dolor, sino que, además, con su actitud, se hace maestro de otros, se hace digno de imitación. Como podemos ver, Séneca, traza una figura de sabio que coincide con el ideal de virtud; la sabiduría consiste en llevar un modo de vida imperturbable, en responder con ataraxia a las dificultades y no dejarse quebrar el ánimo por las encrucijadas de la cotidianidad.

Séneca es consciente de no poder conseguir esta sabiduría sin constancia, en ello radica el comportamiento excepcional del filósofo, que se diferencia del comportamiento de los seres comunes. Se trata de una actitud ante los acontecimientos de la vida, donde el auténtico sabio, “varón perfecto”, lo asume con tal firmeza que, incluso, arriesga su vida, mientras que los seres humanos del común se ven movidos por las circunstancias y por el cálculo de las ventajas y desventajas materiales de sus elecciones.

Ten, pues, por cierto, oh Sereno, que un varón perfecto, lleno de virtudes humanas y divinas, nada pierde, sus bienes están rodeados de murallas sólidas e inexpugnables. No las compares a los muros de Babilonia, en los que entró Alejandro, ni a las fortificaciones de Cartago o de Numancia, capturadas por una misma mano, ni al capitolio o a la ciudadela, que tiene huellas del enemigo. Las que defiende el sabio, están seguras de las llamas y de los asaltos, no presentan ninguna entrada, son excelsas, inexpugnables, iguales a los dioses.¹⁵²

Las murallas a las que alude el cordobés no son físicas, son las del alma, que se parecen a las de los dioses, excelsas e inexpugnables. Nos queda claro, que el sabio que propone Séneca en este tratado no es fácil de alcanzar, paradójicamente lo presenta como un ser de otro mundo, con una condición moral superior, a partir

152 Séneca, De la constancia del sabio, VI, 8. “Ergo ita habe, Serene, perfectum illum uirum, humanis diuinisque uirtutibus plenum, nihil perdere. Bona eius solidis et inexcuperabilibus munimentis praecincta sunt. Non Babylonios illis muros contuleris, quos Alexander intrauit, non Carthaginis aut Numantiae moenia una manu capta, non Capitolium arcemue — habent ista hostile uestigium: illa quae sapientem tuentur et a flamma et ab incursu tuta sunt, nullum introitum praebent, excelsa, inexpugnabilia, dis aequa”.

de la cual ha conseguido habitar una ciudadela “segura de las llamas y de los asaltos”; es decir, fuerte ante las llamas y los asaltos de la vida cotidiana: “ser filósofo no es haber recibido una formación filosófica teórica o ser profesor de filosofía; es, después de una conversión que opera un cambio de vida, profesar un modo de vida diferente al de los otros hombres.”¹⁵³ Esta reflexión del profesor Hadot, a propósito de las meditaciones de Marco Aurelio, concuerdan con el propósito del tratado sobre la constancia; debe quedarnos claro que el movimiento que el estoico realiza frente a los hechos cotidianos, marca la diferencia con relación al común de los seres humanos. Él hace de su estricto seguimiento a la regla, su fortaleza inexpugnable; el sabio lo es gracias a que se sostiene firme en un extremo de la cuerda, se resiste en medio de la tensión, pero de una manera natural, sin dolor, sin pesadumbre, sin ambigüedad, sin nostalgia por unos modos de vida más placenteros, a él le hace feliz, desde su moral, mantenerse firme en su punto, aunque la mayoría permanezca en el extremo opuesto.

Es por ello que con orgullo exhibe la vida particular de algunos filósofos como modelos perfectos de esta moral, dándoles un carácter de héroes o incluso de mártires; las enseñanzas al respecto se presentan como anécdotas: “Cuando Demetrio, de sobrenombre Poliocretes, tomó a Megara, le preguntaron al filósofo Stilbón si había perdido algo: “Nada —respondió—, todas mis cosas están conmigo”¹⁵⁴ “Miremos los ejemplos de aquellos cuya paciencia alabamos, como Sócrates, que tomó a buena parte y se rió de las sátiras que le hacían en las comedias, no menos que cuando su mujer Xantipe le roció con agua sucia. A Antístenes se le reprochaba que su madre era bárbara y tracia; respondió él que la madre de los dioses era del monte Ida.”¹⁵⁵ Ni la guerra que arrasa con los

153 Pierre Hadot, *La ciudadela interior* (Barcelona: Alpha Decay, 2013), 39-40.

154 Séneca, De la constancia del sabio V, 6. “Megaram Demetrius ceperat, cui cognomen Poliorcetes fuit. Ab hoc Stilbon philosophus interrogatus num aliquid perdidisset, 'nihil,' inquit 'omnia mea mecum sunt.'”

155 Séneca, De la constancia del sabio, XVIII, 5. “Respiciamus eorum exempla quorum laudamus patientiam, ut Socratis, qui comoediarum publicatos in se et spectatos sales in partem bonam accepit risitque non minus quam cum ab uxore Xanthippe immunda aqua perfunderetur. Antisthe-

bienes y que convierte en esclavos a los libres, ni la sátira pública, ni la ofensa privada, consiguen desestabilizar al sabio; para él se convierte en la oportunidad de ponerse frente a las paradojas de la vida, en la ocasión para poner a prueba su fortaleza. En esa medida la constancia se convierte en uno de los pilares que sostienen la virtud. El sabio se fortalece en el interior, el mundo exterior no le preocupa, todo afuera puede derrumbarse o perderse, mientras su interior permanezca en pie e intacto. Séneca parece ser consciente de que el mundo convulsionado y frágil en que se vive su tiempo requiere de una actitud interior firme, de un carácter decidido y de una moral que no se desestabilice ante los males mayores o menores de la vida. Si todo afuera cambia, en el interior debe permanecer firme.¹⁵⁶ “Mas la tranquilidad es el bien propio del sabio”¹⁵⁷ que se traduce en una actitud serena, inamovible, ataráxica en sentido prudente y apática cuando la situación requiere de un remedio extremo; en definitiva, constante en medio del devenir y del movimiento azaroso de la existencia. Apatía, inmutabilidad ante lo que cuenta, imperturbabilidad ante lo que la mayoría acusa como importante.

Aunque te oprima y abrume la fuerza enemiga, ceder es vergonzoso; defiende el lugar que te asignó la naturaleza. ¿Preguntas que qué lugar es éste? El de hombre. (...) No hagáis resistencia a vuestro bien y, hasta que lleguéis a la verdad, alimentad esta esperanza en vuestro ánimo; aceptad de buen grado las mejores doctrinas y ayudadlas con la opinión y el deseo. Que haya alguien

ni mater barbara et Thraessa obiciebatur: respondit et deorum matrem Idaeam esse.”

156 “Conservo y tengo lo que fue mío. No tienes por qué creerte vencido a ti, victorioso. Venció tu fortuna a la mía. No sé dónde están aquellas cosas caducas y que cambian de dueño; en cuanto a las cosas mías, están conmigo y conmigo estarán.” (Séneca, De la constancia del sabio, VI, 6.). “Teneo, habeo quidquid mei habui. 6. Non est quod me uictum uictoremque te credas: uicit fortuna tua fortunam meam. Caduca illa et dominum mutantia ubi sint nescio: quod ad res meas pertinet, mecum sunt, mecum erunt.”

157 Séneca, De la constancia del sabio, XIII, 5. “Securitas autem proprium bonum sapientis est”

invencible, que haya alguien en quien nada pueda la fortuna, es el interés de la república del género humano.¹⁵⁸

Este interés está marcado por un ideal que parece inalcanzable para el común, pero que marca la diferencia de carácter del sabio y de quien, aspirando a serlo, asume el camino y la regla estoica en el extremo, la firmeza de carácter ante los hechos ordinarios y extraordinarios. Resulta paradójica esta posición de Séneca, puesto que en términos generales su estoicismo es moderado e incluso tolerante con las reglas de otras escuelas, el epicureísmo en especial; con relación al sabio, en este tratado de la constancia, se muestra ortodoxo. Puede explicarse, si uno entiende que Séneca se da a la tarea de exponer el modelo perfecto de virtud que, a la vez, encaje coherentemente con la vida de aquellos a quienes ha considerado el prototipo de sabios u hombres dignos de imitar por su valor. A la actitud contraria le da el calificativo de ánimo quisquilloso: “¿Cómo he de llamar sino pequeñas quejas de un ánimo quisquilloso?”¹⁵⁹ Pereza, torpeza, fragilidad o carácter quisquilloso y mareado: en definitiva, nos adherimos a la tesis de Paul Veyne sobre el propósito de este tratado: “la lección de este ensayo oscila desde una especie de cinismo desmitificador hasta una sabiduría de la superioridad de espíritu sobre las mezquinas incomodidades de la vida.”¹⁶⁰ Esta será una de las muchas veces en que Séneca tratará de mostrar la actitud superior de *la filosofía estoica*, sobrevolando las opiniones del común, ubicando al sabio estoico por encima de las dificultades históricas de su tiempo y con una firmeza moral para hacerle frente a la vaguedad y relativismo de su época.

158 Séneca, De la constancia del sabio XIX, 4. “Etiam si premeris et infesta ui urgeris, cedere tamen turpe est: adsignatum a natura locum tuere. Quaeris quis hic sit locus? Uiri. (...) Ne repugnate uestro bono et hanc spem, dum ad uerum peruenitis, alite in animis libentesque meliora excipite et opinione ac uoto iuuate: esse aliquid inuictum, esse aliquem in quem nihil fortuna possit, e re publica est generis humani [est].”

159 Séneca, De la constancia del sabio, X, 2. “Quae quid uocem nisi querellas nausiantis animi?”

160 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 219.

3.1.4 El corazón de la fortaleza: autarquía

Si estás bien y te juzgas digno de ser algún día tuyo, yo me alegro. Porque será gloria mía haberte sacado de donde estabas fluctuando sin esperanza de salir. Pero te ruego, Lucilio, y te exhorto a que metas la filosofía en tus más profundas entrañas y midas tu progreso, no por las palabras o por los escritos, sino por la firmeza de ánimo y la disminución de los deseos; prueba las palabras con los hechos.¹⁶¹

De la misma manera que el inicio de la carta I a Lucilio, el filósofo aconseja centrarse en sí mismo, rescatarse para sí, ser para sí, gobernarse a sí mismo, ser su propio amo y dueño; en última instancia, obedecer a su propia ley que es de la naturaleza o de la razón, es aquí donde la filosofía se hace útil, porque se convierte en el marco de referencia para justificar un modo de vida; advirtiendo al mismo tiempo de qué se trata la filosofía, no de una que se mida por los discursos y los libros, reclama una que lleve estas enseñanzas a los hechos, que tienda un puente entre las reflexiones de la academia y la vida. Las leyes descubiertas o seguidas por el estoico solo tienen como fin mantener la vida cotidiana ajustada a la razón y, hacerla filosóficamente vivible. El discurso, lo que se reflexiona, la máxima que se extrae debe convertirse en acción moral. La autarquía exige ocuparse de sí como norma o precepto obligatorio.

El imperativo de gobernarse a sí mismo es propuesto desde antiguo por Sócrates y está ligado a la búsqueda del conocimiento de sí y del cuidado de sí; además, como ya lo mostró Platón en el *Alcibiades*, es camino obligado para el gobierno de los otros y de las cosas. Por esta vía se entiende, entonces, que el sabio estoico pretende encontrar el equilibrio de ánimo en el interior de sí, solo desde allí es posible lanzarse a la conquista del afuera, o a no ser perturbado por un mundo que no se corresponde con lo que le

pide su razón o naturaleza. Conocimiento de sí, cuidado de sí y gobierno de sí, se ligan en la medida en que se mueven en el interior de un sujeto que quiere ganar en autonomía, ante un mundo exterior que le impone otras reglas y le exige otros modos de pensar y de vivir. El auténtico filósofo, el estoico en particular, se refugia en su interior, hace de este una fortaleza, habita la ciudadela interior; prefiere no ocuparse de la política, mantenerse alejado de lo público y del ejercicio del poder.

El filósofo desde antiguo ha ejercido funciones de asesor de Estado, sus meditaciones interiores las vuelve públicas para servir como consejero. Sin embargo, los casos de Sócrates y de Séneca son claros, vivieron en épocas políticamente difíciles, tiempos de tiranía política y confusión moral, que siempre van ligadas, la una arrastra inexorablemente a la otra; ambos condenados por su ejercicio parresíastico. En ambos la exhortación a vivir una vida desde el dominio de sí es prioridad para el filósofo. Ante la imposibilidad de cambiar la realidad política de su tiempo, se refugia en su propio interior buscando resistir al afuera desde adentro.

Introducir la filosofía en lo más profundo de las entrañas, es convertir la filosofía en el fármaco que cura de la ambigüedad del mundo exterior, es hacer de los preceptos producidos por la meditación, fortaleza o muro de contención que contrarreste la desmoralización que sufre el mundo por causa de la tiranía del poder imperial y del imperio de los deseos insatisfechos; de esta manera lo entiende el estoico. La autarquía se consigue a través de una filosofía puesta en escena, no teórica, sino convertida a modo de vida. Con la autarquía se pretende un acto de resistencia que procura liberación, al conseguir el dominio de sí se acepta lo inevitable del mundo exterior. Séneca se refugia en sí como un modo de resistir a la tiranía de Nerón y a su locura; filosofa para contenerse, para darse límites razonables, mientras el resto de los humanos no filosofan y, si lo hacen, tiene un propósito diferente, darle barniz a su conversación, ocupar un mundo exterior en la apariencia, ostentar clase social.

Este modo de entender el propósito de la filosofía ha sido decisivo a lo largo de la historia, ha significado no perder el norte en tiempos que, como los del presente –todos los tiempos son presentes–, nos acorralan con su exacerbado positivismo. De otra manera lo expresa Maurice Merleau-Ponty cuando dice: “si la ver-

161 Séneca, CL. XX, 1. “Si vales et te dignum putas qui aliquando fias tuus, gaudeo; mea enim gloria erit, si te istinc ubi sine spe exeundi fluctuaris extraxero. Illud autem te, mi Lucili, rogo atque hortor, ut philosophiam in praecordia ima demittas et experimentum profectus tui capias non oratione nec scripto, sed animi firmitate, cupiditatum deminutione: verba rebus proba.”

dadera filosofía disipa los vértigos y las angustias que han surgido de la idea de nada, es porque ella los interioriza, los incorpora al ser y los conserva en la vibración del ser que se hace”.¹⁶² La meditación se incorpora al ser, pasando de las palabras a los hechos, no dejando que esta se instale en el intelecto como discurso sino más bien apropiándose de la acción que propone toda máxima, todo imperativo, el cual más que a ideas, remite a imágenes.

La autarquía o el gobierno de sí, como otro de los pilares sobre los que se sostiene la propuesta senequiana, es un tope muy alto para la filosofía que pretende fundarse desde la resistencia moral y desde el reconocimiento trágico de la existencia con visos estéticos, dado que convoca una mirada desde la verdad y la belleza, rasgo copiado del mundo clásico griego y que en Séneca sirve de anclaje para su comprensión de la virtud. Se busca libertad y autonomía desde el interior, se procura una relación moral y estética bien configurada consigo mismo que permita una existencia cotidiana en la tranquilidad a pesar del dolor que representa vivir en un mundo sin razón; en este sentido la resistencia es dolorosa, pero a la vez heroica. Ver la belleza en medio de la tragedia. En consecuencia, la sabiduría que busca el estoico se traduce en autarquía; todo el camino recorrido a través de la meditación filosófica obtiene su mayor ganancia cuando los preceptos se personifican en dominio y gobierno de sí. En adelante, supone Séneca, las decisiones no estarán determinadas por el convulsionado y ambiguo mundo exterior, sino que, cada vez más, serán dictaminadas por la razón y sostenidas con firmeza de ánimo por un sujeto dueño de sí.

El hombre que vivía bajo el poder romano se sentía más huérfano y solitario, más angustiado que aquel que viviera antes de que Sócrates enseñara que la virtud puede enseñarse, es decir, que somos dueños de nuestro destino. Puesto que esto, el que

¹⁶² Maurice Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2006), 17.

la virtud depende de nosotros, nada remedia, si se quiere vivir acá abajo.¹⁶³

María Zambrano enfatiza el lugar de la razón desvalida como un espacio que obliga a replegarse en el interior; este mecanismo en nada elimina el sentimiento de orfandad, en ningún momento permite alejar la violencia y la sinrazón del poder ejercido por el emperador y sus fuerzas policiales. La filosofía no cambia el panorama político o social del Imperio, solo consigue enmarcar las acciones dentro de lo razonable, permitiéndole al filósofo o a quien hace uso de ella, reconocer la legitimidad de su resistencia; la autarquía funciona en este caso como la pieza central o corazón del mecanismo que hace del sujeto una fortaleza inexpugnable. Vivir de frente a la realidad y sin sueños utópicos es el mayor heroísmo de un estoico; trazar una meta difícil de alcanzar solo le sirve a la voluntad para fortalecerse en el propósito de permanecer en la resistencia, de no dejarse doblegar por el azar, la fortuna o el capricho.

En la carta LVI a Lucilio, Séneca propone una clave de lectura de la realidad que permite acercarse a la comprensión del nudo en el que se encuentra el alma deseando tranquilidad en medio del caos de la existencia cotidiana: “porque obligo al ánimo a estar atento a sí mismo sin dejarse llamar a lo de fuera; que todo grite por fuera, si por dentro no hay ningún tumulto, si no riñen entre sí la codicia y el temor, si no disputan la avaricia y la lujuria, ni la una veja a la otra. Pues ¿de qué sirve el silencio de toda la región si braman las pasiones?”¹⁶⁴ El filósofo ejerce su función parresíastica, enuncia una verdad molesta, una que incomoda a los ciudadanos ruidosos y disipados de su tiempo. El auténtico ser esta dentro, la verdadera tranquilidad habita en el interior de un sujeto que domina las pasiones y que no es influenciado y arrastrado por el común. Se trata de controlar las pasiones, aunque el mundo siga

¹⁶³ María Zambrano, *Séneca* (Madrid: Siruela, 2005), 37. Título original: El pensamiento vivo de Séneca.

¹⁶⁴ Séneca, CL. LVI, 5. “Animum enim cogo sibi intentum esse nec avocari ad externa; omnia licet foris resonent, dum intus nihil tumultus sit, dum inter se non rixentur cupiditas et timor, dum avaritia luxuriaque non dissideant nec altera alteram vexet. Nam quid prodest totius regionis silentium, si affectus fremunt?”

rugiendo y proponga un modelo caótico. Solo se gobierna a sí mismo aquel a quien no lo gobiernan las cosas ruidosas del mundo, aquel que no depende de la opinión de la mayoría.

3.1.5 Paradoja

Uno de los grandes aciertos del pensamiento helenístico consiste en mostrar a la filosofía como la disciplina que devela las grandes paradojas y dilemas que envuelven la naturaleza humana. En este sentido reforzamos la idea según la cual la filosofía, desde el estoicismo de Séneca, no resuelve los problemas de la existencia, solo consigue hacer un diagnóstico muy claro de ellos a la luz de los hechos reales, someterlos a meditación desde las lecturas, consejos y preceptos de los maestros que nos sirven de guía, para minimizar los males que dichos problemas nos provocan. En las paradojas descritas por el cordobés a lo largo de sus textos se evidencia la necesidad de desnudar el conflicto entre lo que está gobernado por las leyes de la razón y la naturaleza, versus lo que se impone por mandato de la cultura y la costumbre.

Lo humano es la gran paradoja para el estoicismo, se trata de un ser que de manera extraña actúa contra sus propios intereses de felicidad. La idea de bienestar que la sociedad vende a hombres y mujeres de todos los tiempos está determinada por la acumulación de bienes, tierras, joyas, títulos nobiliarios y de otra índole. Infla el ser con ostentación, se empeña en defender sus cadenas como si se tratara de su libertad. El ser humano en comparación con los otros seres de la naturaleza es frágil y limitado, pero con capacidad de extender su ser, de ampliarlo y acendrase o, como diría Spinoza, pasar de la tristeza a la alegría. Paradójicamente, de esta fragilidad brota la fortaleza. El estoicismo no condena irremediablemente al ser humano a la fatalidad del destino, le brinda un margen de libertad para responder a este, para aceptar lo que no se puede cambiar y para actuar frente a lo que se puede corregir; la libertad del ser humano se encuentra en la respuesta que da a los acontecimientos; lo paradójico, según el filósofo, es que se empeña en actuar contrario a la razón, siempre en pugna con la naturaleza. Todo en él está signado por la paradoja, por la severa irracionalidad del acontecer. La vida, la muerte, el tiempo, la felicidad, el dolor, el placer, el cuerpo, el alma, lo grande, lo pe-

queño, el afuera, el adentro, el conocimiento, la fortuna, la razón, lo humano, lo divino, la libertad, la verdad; todo impregnado de un humano desconcierto, de una ambigua razón y de un lejano horizonte. El poeta griego Píndaro recoge este asombro en una de sus más famosas odas:

Mas ¡ay! Si en un instante
Nuestro carro triunfal eleva al cielo,
En otro la inconstante
Suerte lo rompe y lo derriba al suelo.
El hombre es flor de un día:
¿Qué soy? ¿Ó qué no soy? ¿Quién me diría?

Sombra somos: ¿qué digo?
De sombra fugitiva sueño vano;
Mas si Jove el abrigo nos
Presta de su manto soberano,
Aureola esplendente
Dorará nuestra vida.¹⁶⁵

Hölderlin consigue una imagen poética que resume la paradoja, cuando afirma que el hombre es Dios y mendigo: “¡Oh, si el hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona, y cuando el entusiasmo desaparece, ahí se queda, como un hijo pródigo a quien el padre echó de casa, contemplado los miserables céntimos con que la compasión alivió su camino!”¹⁶⁶ El sueño lo eleva por encima de su ser limitado y le permite volar atrevidamente como Ícaro; inventar, hacer ciencia, jugar con la naturaleza y conquistar lo desconocido; cuando piensa, es claro, siente la limitación que le provoca el rozar las paredes del logos, el sentirse contenido por una lógica que lo ata a la realidad y a la evidencia de no ser más que una pieza del cosmos. Sombra fugitiva que se extiende en el tiempo gracias a su capacidad de soñar, de inventar mundos y romper horizontes. En este sentido la brevedad de la

165 Píndaro, *Odas* (Madrid: Luis Navarro editor, 1883), 160-161.

166 Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia* (Madrid: Ediciones Hiperión, 2016), 26

vida que resalta el estoico como una evidencia de nuestro ser, se vuelve paradójica cuando se fulmina con el *carpe diem*, cuando se batalla en la mendicidad del ser, en el ser sueño de la vida. Esta idea contrasta con la reflexión de Merleau-Ponty: “el filósofo es el hombre que despierta y habla, y el hombre contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía, porque para ser completamente hombre, debe ser un poco más y poco menos que hombre.”¹⁶⁷ Se insiste en ese movimiento pendular que caracteriza lo humano, que lo expone a los extremos y le señala la dificultad de permanecer en el medio. Lo humano oscila, está en su naturaleza.

Detengámonos por un momento en las paradojas de nuestro tiempo, que en muchos coinciden con el mundo antiguo. Demos un breve repaso por los males de nuestra época, males que sin duda coinciden en gran medida con los de todos los tiempos. Un razonar equivocado que conduce a configurar un universo de supuestos y opiniones que nos alejan cada vez más de una idea más auténtica de la verdad y de la simpleza de la vida. Para la filosofía, el mal de todos los tiempos está en la obstinación con que defendemos ideas que ni siquiera estamos dispuestos a pasar por el tamiz de nuestra razón, es decir, que no examinamos a la luz de nuestra condición humana. Siguiendo el *modus operandi* de la filosofía helenística podemos sugerir un diagnóstico de algunas de estas enfermedades, que son el producto de la condición humana a lo largo de la historia, pero que, a nuestro modo de ver se acentúan en el tiempo presente.

Anemia espiritual: no cuidado de sí y de los otros, dominio del afuera sobre el adentro, ausencia de diálogo entre cuerpo y espíritu. Ruptura con lo sagrado del cosmos, de la naturaleza, de lo humano, etc. Consecuencia: tiranía de la razón mecánica. Véase la pintura de Goya descrita en el libro *El contrato natural* de Michel Serres. “Una pareja de enemigos, esgrimiendo unos garrotes, se pelean en medio de arenas movedizas. Atento a las tácticas del otro, cada uno responde ojo por ojo y frente a regate réplica. Fuera del marco del cuadro, nosotros, espectadores, observamos la simetría de los gestos a lo largo del tiempo: ¡qué magnífico –y banal–

167 Maurice Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*, 41.

espectáculo!”¹⁶⁸ Utilizamos toda nuestra capacidad en el propósito de la destrucción, tanto del otro como de lo otro, rompimos los hilos que nos comunican y tan solo pretendemos el sometimiento de todo a nuestra voluntad.

Anomia valorativa: ausencia de límites claros y humanos que determinen la relación, muy por el contrario, se propone un caos que favorece la voracidad de los sistemas de producción y consumo, como consecuencia de esto aparece la corrupción. Ya no elegimos, otros eligen por nosotros. En ocasiones, cuando lo hacemos, estamos guiados por una utilidad que está representada en la adquisición de bienes de poder o dominio; nos ponemos una máscara que desdibuja nuestro interior. Aparentamos una eterna lozanía, un rostro delicado con rasgos de divinidad; como en *El retrato de Dorian Grey*, novela de Oscar Wilde, elegimos la vanidad y el orgullo, la apariencia en detrimento de lo esencial y auténtico. Confusión de las reglas, superposición de valores.

Servidumbre mental: ausencia de autonomía, de autarquía, en su lugar dominan los excesos, la confusión y la ambigüedad. Esclavos y no dueños de sí: “es un esclavo, pero quizá con un alma libre” diría Séneca. Otros piensan por nosotros y nos hacen creer que somos autónomos y elegimos, cuando en el fondo estamos siendo ideologizados.

Es un esclavo. ¿Esto le va a perjudicar? Muéstrame uno que no lo sea: uno es esclavo de la lujuria, otro de la avaricia, otro de los honores; todos esclavos de la esperanza, todos del temor. Puedo citarte un ex cónsul esclavo de una viejecita, un rico esclavo de una joven sirvienta; te mostraré jóvenes muy nobles esclavizados por bailarinas de pantomima. No existe esclavitud más deshonrosa que la voluntaria.¹⁶⁹

168 Michel Serres, *El contrato natural* (Valencia: Pre-textos. 1991), 6.

169 Séneca, CL. XLVII, 17. “Servus est.’ Sed fortasse liber animo. ‘Servus est.’ Hoc illi nocebit? Ostende quis non sit: alius libidini servit, alius avaritiae, alius ambitioni, <omnes spei>, omnes timori. Dabo consularum aniculae servientem, dabo ancillulae divitem, ostendam nobilissimos iuvenes mancipia pantomimorum: nulla servitus turpior est quam voluntaria.”

Desmedido afán por los datos y la información al día: tiranía de los datos, de las estadísticas, de los *mass media*; el último dato que se obtiene funciona como la verdad última sobre la que se legisla, sobre este se toman las decisiones que afectan política, económica y socialmente a los seres humanos. El dato es el oráculo de nuestro tiempo, es la palabra del Dios. Desde allí terminamos defendiendo las falsas creencias como si fueran grandes verdades, el resultado final de este proceso es un exacerbado fanatismo por la información, como nos lo recuerda el poeta estadounidense T. S. Eliot en su poema titulado *El primer coro de la roca*: resaltando el énfasis puesto al final.

Se cierne el águila en la cumbre del cielo,
 El cazador y la jauría cumplen su círculo.
 ¡Oh revolución incesante de configuradas estrellas!
 ¡Oh perpetuo recurso de estaciones determinadas!
 ¡Oh mundo del estío y del otoño, de muerte y nacimiento!
 El infinito ciclo de las ideas y de los actos,
 infinita invención, experimento infinito,
 Trae conocimiento de la movilidad, pero no de la quietud;
 Conocimiento del habla, pero no del silencio;
 Conocimiento de las palabras e ignorancia de la Palabra.
 Todo nuestro conocimiento nos acerca a nuestra ignorancia,
 Toda nuestra ignorancia nos acerca a la muerte,
 Pero la cercanía de la muerte no nos acerca a Dios.
 ¿Dónde está la vida que hemos perdido en vivir?
 ¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento?
 ¿Dónde el conocimiento que hemos perdido en información?
 Los ciclos celestiales en veinte siglos
 Nos apartan de Dios y nos aproximan al polvo.¹⁷⁰

Esclavos del tiempo: Cronos devora a sus hijos. Trabajo y producción se roban nuestra identidad, como consecuencia, Importan más los procesos que las personas. Maquinización y por lo tanto deshumanización. Vértigo que aumenta la crisis. En el

170 T. S. Eliot, *El primer coro de la roca*. Traducción de Jorge Luis Borges. www.literatura.us/idiomas/tse_otros.html (14/02/2018)

vértigo no se dan frutos ni se florece. Lo propio del vértigo es el miedo, el hombre adquiere un comportamiento de autómatas, ya no es responsable, ya no es libre, ni reconoce a los demás. Como dice el escritor argentino Ernesto Sábato en su libro *La Resistencia*, el hombre no puede mantenerse humano a esta velocidad, si vive como autómatas será aniquilado.¹⁷¹ El no poder detenerse es un síntoma enfermizo de nuestro tiempo, es la evidencia de la pérdida del control sobre nuestras acciones, pérdida de autarquía. De la misma manera lo expone Séneca en su tratado de la vida breve, cuando nos recuerda que vivimos una vida agitada, ocupado más del negocio que del ocio. Cuando en el presente declaramos falta de tiempo, estamos realmente mostrando que nuestros intereses se definen por algo que no somos nosotros, que está por fuera y nos sobrepasa. En su ensayo sobre el tiempo, Byung-Chul Han toma una provocadora cita de Proust: “el tiempo transcurre a plena luz del día con tanto sigilo como el ladrón en la noche”.¹⁷²

Sociedad del rendimiento: la sociedad del control y la vigilancia ya no es necesaria, ha cedido su lugar a la sociedad del autocontrol, donde los sujetos mismos se fijan las metas, en otrora impuestas por las instituciones y las empresas. El panóptico habita dentro, el propio individuo se pone las metas, se exige cada vez más, trabaja sin límites, se demanda conquistar sin límites, poseer sin límites. Esta tarea descomunal no puede realizarse de manera tranquila y natural, excede las posibilidades y las fuerzas, por tanto, el individuo, para poder instalarse en el lugar del máximo rendimiento debe acudir a artificiosas extensiones de energía: dopaje, bebidas energizantes, todo aquello que lo mantenga activo y despierto. Resultado: fatiga, frustración, lo cual es absurdo, puesto que seríamos la única especie que lucha por su propio exterminio como si de su conservación se tratara.

Maquinización: ligado a la sociedad del rendimiento, el ser humano se reconoce hoy más esclavo de la máquina y de la tec-

171 Ernesto Sábato, *La resistencia*, 70. Véase, además, la cita a pie de página n.º 15 del capítulo primero de este libro.

172 Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, 67. Confróntese con la nota 131.

nología que nunca, el mismo es, en palabras de Byung-Chul Han, una máquina de rendimiento autista.¹⁷³

Presos en la torre de nuestro propio ego: aislados, sin contacto con los demás, pues creemos estar por encima. Un equivocado conocimiento de la naturaleza humana nos impide ver los límites reales y las potencias de nuestro ser. Nos jugamos por el dominio sobre los demás antes que por la relación o por la composición del tejido que nos permite el reconocimiento mutuo. En este sentido, es pertinente retomar el análisis de Séneca, que coincide con el que podríamos realizar de nuestro tiempo: cuando la pasión de la ira se impone sobre nosotros confluyen paradójicamente el ego en su torre, el aislamiento de los demás, la pérdida del afecto y lo único que consigue ponerse en medio, entre el gobernante y su pueblo, es la prepotencia, traducida en violencia y desconocimiento del otro, impregnando el ambiente de desconfianza y miedo. Dice Séneca en el tratado *De la ira*:

¿Qué? ¿Es que el miedo no se vuelve contra su autor, y nadie que lo inspire está seguro? Recuerda aquel verso de Laberio que, al ser recitado en el teatro en plena guerra civil, se atrajo los aplausos de todo el pueblo, como si fuera expresión del unánime sentimiento público: “Es necesario que tema a muchos aquel a quien muchos temen” La naturaleza ha establecido que quien es grande por el miedo ajeno, no escape al suyo. El corazón del león se estremece a los ruidos más ligeros. Una sombra, un sonido, un olor extraño turban a las fieras más feroces. Todo lo que asusta, a su vez tiembla.¹⁷⁴

173 Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012), 58.

174 Séneca, *De la ira*, Libro II, XI, 3-4. “Quid quod semper in auctores redundat timor nec quisquam metuitur ipse securus? Occurrat hoc loco tibi Laberianus ille uersus qui medio ciuili bello in theatro dictus totum in se populum non aliter conuertit quam si missa esset uox publici adfectus: necesse est multos timeat quem multi timent. Ita natura constituit ut quidquid alieno metu magnum est a suo non uacet. Leonum quam pauida sunt ad leuissimos sonos pectora! acerrimas feras umbra et uox et odor insolitus exagitat: quidquid terret et trepidat. Non est ergo quare concupiscat quisquam sapiens timeri.”

Apegos: tanto materiales como afectivos; acumulamos bienes sin sentido, sin otro propósito que el de poseer, en esto el estoicismo antiguo ha sido reiterativo. “Pediré prestado a Epicuro: “para muchos adquirir riquezas no fue el fin de las miserias, sino su mudanza”. No me maravillo de esto. Porque no está en las cosas el vicio, sino en nuestro ánimo. Lo mismo que nos hacía pesada la pobreza, nos hizo pesada la riqueza.”¹⁷⁵ Igual que los afectos que nos esclavizan, los poseemos por el miedo a quedarnos solos, seguimos la multitud sin razón, sin juicio: “bueno es también el dicho de aquel, sea quien fuere, pues se duda del autor, a quien le preguntaron por qué ponía tanta diligencia en un arte que ha de llegar a tan pocos, y respondió: “para mí son bastantes estos pocos; y aun uno solo, y aun ninguno.”¹⁷⁶ Nuestro tiempo nos ha transmitido miedo a estar solos, por ello aceptamos como irremediables relaciones enfermizas que nos oprimen, permitiendo, en ocasiones, que los más cercanos sean foco de violencia física y psicológica.

Corrupción: deterioro individual y general de los principios básicos de honestidad que nos permiten confiar. Estamos acostumbrados a reconocer la corrupción en el ámbito de lo público y no en el privado, donde se da con más frecuencia, donde se volvió costumbre y por ello la toleramos: somos corruptos cuando no cumplimos como padres, como hijos, como amigos, como amantes, etc., cuando por ocuparnos del negocio no nos recogemos en el *cura sui*. La corrupción empieza en la negación de lo esencial, en la pérdida del centro de atención de lo humano, cuando lo humano mismo es cosificado y asumimos, con descaro, que está bien, que es normal y justificamos la descomposición de lo que debe importarnos y, por lo que tiene sentido vivir y morir, la libertad de ser quien eres y de ponerse en relación autónoma con los demás.

175 Séneca, CL XVII, 11-12. “Ab Epicuro mutuuum sumam: 'multis parasse diuitias non finis miseriarum fuit sed mutatio'. [12] Nec hoc miror; non est enim in rebus vitium sed in ipso animo. Illud quod paupertatem nobis gravem fecerat et diuitias graves fecit.”

176 Séneca, CL. VII, 11. “Bene et ille, quisquis fuit - ambigitur enim de auctore -, cum quaereretur ab illo quo tanta diligentia artis spectaret ad paucissimos peruenturae, 'satis sunt' inquit 'mihī pauci, satis est unus, satis est nullus'.”

Facilismo: vida sin esfuerzo, deshonestidad y corrupción. Todo tiene un precio, son los otros los que deben esforzarse y ocuparse de llenar mis expectativas. En contraste, debe entenderse el esfuerzo como la oportunidad de crear nuevos y más vitales escenarios de relación con el cosmos.

Valores a la carta: sin criterio elegimos guiados por el entusiasmo del momento, ejemplo claro de ello nos lo brinda la reflexión del filósofo colombiano Estanislao Zuleta cuando, con relación a nuestras elecciones morales nos habla de esencialismo y circunstancialismo.¹⁷⁷

Masificación: pérdida de la identidad y de la responsabilidad en los actos, oculto en la masa nadie es responsable; masificación que lleva al fanatismo y trae como consecuencia el vacío moral y ético. Desde los tiempos de Séneca se señala a este hecho de seguir las ideas y acciones de la mayoría como el gran obstáculo para una moral autárquica y, por ende, para alcanzar el cuidado de sí: “me preguntas qué es lo que principalmente has de evitar. La turba.”¹⁷⁸

Hay que apartar del pueblo al que es de ánimo tierno y poco tenaz en lo recto; fácilmente se pasa a la mayoría. Hasta los mismos Sócrates, Catón y Lelio no hubieran podido dejar de ser desviados de sus costumbres por una muchedumbre desemejante; mucho menos ninguno de nosotros, que apenas sí hemos cultivado nuestro carácter, podrá resistir el ímpetu de los vicios cuando viene en tan gran compañía.¹⁷⁹

177 Zuleta, *Elogio de la dificultad*, 17. Este fue el discurso de aceptación del Doctorado *Honoris Causa* otorgado por la Universidad del Valle, noviembre 21 de 1980. Esta cita vale tanto para ejemplificar la paradoja del facilismo como el de los valores a la carta. Véase la nota a pie de página 136 de este libro.

178 Séneca, CL. VII, 1. “Quid tibi vitandum praecipue existimes quaeris? turbam.”

179 Séneca, CL. VII, 6. “Subducendus populo est tener animus et parum tenax recti: facile transitur ad plures. Socrati et Catoni et Laelio excutere morem suum dissimilis multitudo potuisset: adeo nemo nostrum, qui cum maxime concinnamus ingenium, ferre impetum vitiorum tam magno comitatu venientium potest.”

Incapacidad para ver lo pequeño y simple: los gestos humanos, el rostro y sus diferentes formas de manifestar la existencia se vuelven huecos y vanos frente a la preponderancia de las metas por alcanzar, de los grandes ideales y modelos que nos impiden ver el milagro de la existencia en las cosas simples de la cotidianidad, nada nos asombra; como consecuencia: pérdida del afecto y del sentimiento. La existencia se diluye en la espera de mejores condiciones de vida, de oportunidades donde seremos felices; la vida es tan solo una promesa que está por llegar, en tanto el instante escapa e irónicamente nos deja las manos vacías.

Tiranía del monólogo: desaparece el diálogo, despotismo de los datos, todo convertido en estadísticas, todos hablan, principio de la sociedad democrática, pero nadie argumenta, ausencia de razones y de acciones, nadie escucha, indiferencia, incapacidad para ver en el otro aquello que me complementa en su diferencia. Consecuencia: incapacidad para sentir a través del otro, para alegrarme con su alegría, para entristecerme con su tristeza, para compartir su perplejidad, lo humano de mi humanidad en la suya.

Incapacidad para buscar la armonía: la auténtica belleza; a propósito, el contraste lo ofrece la oración que Sócrates y Fedro elevan al dios Pan.¹⁸⁰ Para nuestro tiempo el rostro y su máscara siguen vigentes, la pretendida armonía sigue siendo utópica, de la misma manera lo fue en los años de Sócrates y Platón, lo cual quiere decir que este ideal de la filosofía seguirá siendo un horizonte lejano e ilusorio que a lo sumo nos ubica en la eterna pretensión de una república gobernada por la idea del bien y de la justicia. Siendo claros, no se trata en ningún momento de vivir en el país de la fantasía moral, se trata de ponerse en el camino de una vida razonable, de una vida moderada.

Este sería, en esencia, el diagnóstico de una cultura que ha falsificado la idea de progreso, que no ha alcanzado el sentido de autocrítica, que ha cambiado el cuidado de sí y de los otros por una ambigua idea de bienestar y de utilidad, que ha asumido como prioritario la adquisición de bienes y de poder. Deshumanización que produce enfermedades del cuerpo y del alma, también enfermedades sociales. De ningún modo en la historia de la humanidad

180 Platón, *Fedro*, 413. Ya citado en este libro. Ver cita 29.

había sido tan evidente el deterioro de lo humano en lo físico y psíquico, cuerpo y alma; una tierra enferma, casi moribunda, deterioro del ecosistema con la consabida amenaza para nuestra existencia, deterioro de lo social, en tanto, ya no representa una red de comunicación, sino más bien una trampa y tal vez a futuro la propia tumba.

Infarto del alma, desasosiego, fatiga y depresión, son el resultado evidente de este diagnóstico rápido que intenta actualizarnos en el modo como el hombre hoy asume y se hunde en su paradoja. Será de nuevo la desmesurada proporción de nuestras ciudades, la superpoblación, la monumentalidad de todos nuestros proyectos, la megavisión de lo humano, lo que nos tiene al borde de un segundo diluvio, de una nueva explosión. Uno siente la tensión de la naturaleza, de la sociedad, su agotamiento; como si todo fuese a reventar. De todos modos, algo se mueve desordenadamente, habrá que afinar el oído, agudizar la visión y empezar a calibrar las sensaciones; estar alerta, sin exagerar en lo terrorífico, en el pánico y la desesperación, habrá que asumir una actitud atenta, buscar fórmulas, emprender soluciones, actuar desde una mirada que sopesa las condiciones reales a la luz de nuestros devenires humanos.

Es un sistema completo el que hoy se encuentra en peligro, el ser humano en su devenir es la clave, la puerta de entrada y salida de ese sistema. Todos los elementos se comunican entre sí y se influyen mutuamente, por eso no hay pérdidas insignificantes; todo desajuste desequilibra la balanza, nos ubica ante el fracaso total, la posible y cada vez más pronosticada hecatombe. Lo humano que somos representa la clave para restituir ese equilibrio. Lo humano propiamente dicho es la actitud, por lo tanto, se hace urgente una revisión de esta como contenido y forma; tal vez encontremos respuestas, tal vez descifremos el enigma al desintegrar su lenguaje, al lograr desenmascarar la gran metáfora.

Nos movemos entre la ficción y la realidad, entre el sueño de un mundo perfecto y la historia cruel de nuestras sospechas y miedos actuales, de cualquiera de los modos en que abordemos o enfrentemos nuestro destino, tendremos que reconocer finalmente que solo depende de nosotros; vestidos de naturaleza animal, de sociedad, cultura, o máquina, la pregunta y el conflicto será siempre con lo propiamente humano o con lo que quede de ello en esencia. Se trata de recoger de nuevo los relatos de nuestra piel,

de fijar la atención en lo pequeño como lugar donde lo verdaderamente importante y trascendental habita en la mirada seductora de lo que nos pertenece porque lo hemos donado, porque ha brotado de lo más íntimo de nosotros, puede ser que al final, como lo piensan los más pesimistas, solo quede una huella frágil e indeleble sobre la arena y en ello haya un vestigio, de lo humano que fuimos, de nuestra relación con la naturaleza y las cosas que se desprenden de dicha simbiosis. A esa huella tendremos que aferrarnos no solo como arqueólogos del futuro sino como el amante que aún conserva el pañuelo de encaje o la zapatilla dejada por su amada en su absurda, inexplicable, pero seductora huida, y a partir del cual se puede reconstruir su sueño y vivir hasta que la eternidad se le acabe, buscando algo que se acople perfectamente a su idea, a la huella de su sueño, al fantasma de sí mismo.

En el *cura sui* se trata de inventarse la mejor forma de vida posible, una que en esencia corresponda con la vida buena, tal y como la entendemos desde Aristóteles, vida que sea sueño de la vida, sueño que se permita la existencia, es decir, la comunión con el ser, la comunicación con todo aquello que nos configura desde la perplejidad que busca salidas y no desde aquella que nos paraliza:

Se necesita, por decirlo así, la urgencia de un choque concreto con las cosas o con los otros y la gravedad de la elección que esto impone, para que el hombre que actúa pueda descubrir lo que significa verdaderamente su intención ética, y lo que él es en este aspecto. La figura del hombre no está acabada; en la acción se perfila y se descubre a sí misma poco a poco.¹⁸¹

Ser humano y mundo están por construirse, el hacer de uno afectará sin remedio al otro, el resultado será el descubrimiento de lo que tiene sentido y orienta el valor, en nuestras manos se posa burlona e irónicamente tal destino. Arcilla fresca que el tiempo moldea, tiempo a la espera de un artesano que sepa interpretar las formas de su fin último. Esta paradoja no deja de ser aterradora humana: todo nos pertenece, incluso el azaroso tiempo que huye de nuestra presencia, todo, incluida la ausencia que se insta-

181 Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad* (Salamanca: Sígueme, 1977), 141.

la como perplejidad. La reflexión de Wittgenstein en el *Tractatus lógico-philosophicus* nos sirve de apoyo ante este arrollador sentimiento de incertidumbre: “sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo.”¹⁸² Silencio como testigo de la palabra que no alcanza a dar cuenta de la acción; que al no poder resolver la vida como respuesta a las preguntas esenciales, la vive como tensión.

3.1.6 El Bien y la fragilidad humana

La idea del Bien en el estoicismo de Séneca es otro de los pilares que fundamentan los límites conceptuales y las tareas del pensar-vivir. La idea de Bien en este filósofo es, a la vez, simple y compleja, se sitúa en el filo de lo paradójico, entre lo simple de su conceptualización y lo complejo de su ejecución. De ello era consciente el cordobés cuando reconocía la necesidad de formarnos en la virtud con el propósito de domeñar la condición humana. La pregunta de cómo se ha de vivir, cuál es la vida buena preferible, de resonancia aristotélica, es a la vez el caballito de batalla de toda la reflexión moral del mundo antiguo. La pregunta por el Bien, paradójicamente, es la más humana de todas. El problema, a nuestro modo de ver, es que la respuesta siempre se ha enmascarado con las reglas y construcciones dogmáticas de cada escuela, creando una leyenda negra de rigidez y de ortodoxia que la aleja del propósito inicial de ser escenario de meditación y creación de horizontes posibles de resistencia frente a la permanente amenaza de opacidad del mundo de la vida. No se puede, a la hora de entender las posiciones de esta filosofía, ignorar la atmósfera de desdicha moral y de tiranía política de estos tiempos del Imperio romano. En este sentido, la idea del Bien se enlaza con el ideal moral que los filósofos construyen en un intento por contrarrestar y superar la caída moral de su tiempo; con la avanzada de la corrupción, colapsa el ánimo y la voluntad se entrega con poca o nula resistencia a los modos superficiales del *ethos*. Como ya se ha

182 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus* (Barcelona: Altaya, 1994), 6.52.

mencionado, el estoicismo pretende ser una filosofía para tiempos de turbulencia, de política ruin.

La pregunta por el Bien busca sus límites en el territorio conceptual y práctico de la virtud, en esa medida coincide con un filosofar sobre la vida como modo o forma, concretándose en un deliberar en torno a la verdad, la libertad, la dignidad, lo honesto, la autarquía, etc. De esta manera la virtud deja de ser un rótulo que se le da a una acción considerada como ideal y apropiada y se convierte en un modo de responder a las circunstancias del momento. Un pensar que conduce a un vivir y un actuar que ensancha, a modo de experiencia, todo acontecer, convirtiéndolo en sabiduría. Escogiendo la virtud, se escoge el Bien. “Fíjate en un Bien que permanezca más. Pero no hay ninguno sino el que el ánimo encuentra en sí mismo. Sólo la virtud da un gozo perpetuo, seguro. Aunque haya algún obstáculo, se interpone como las nubes que están muy bajas y nunca vencen al día.”¹⁸³ El marco de referencia para el Bien es la virtud, de esa manera podemos coincidir con el análisis que hace Rist sobre el asunto:

¿Qué viene a añadir filosóficamente esta rigurosa tesis? Diógenes la consideró correctamente. La virtud hay que escogerla por sí misma. La virtud es buena; todo lo demás es bueno por la virtud. La distinción aristotélica entre el fin y los medios de obtenerlo o fines subordinados se presenta con una formulación lingüística precisa. En el mundo estoico sólo hay una cosa a la que se puede llamar buena sin ningún otro tipo de calificación. Este fin, que es la vida providencialmente ordenada de acuerdo con la razón, se encuentra en una categoría por sí mismo. Los términos morales sólo adquieren su sentido en la esfera moral. Una vez que intentamos usarlos fuera de esta esfera, sólo obtendremos confusión intelectual y vacilación moral. Es mejor la paradoja: sólo la virtud es buena.¹⁸⁴

183 Séneca, CL. XXVII, 3. “Aliquod potius bonum mansurum circumspice; nullum autem est nisi quod animus ex se sibi invenit. Sola virtus praestat gaudium perpetuum, securum; etiam si quid obstat, nubium modo intervenit, quae infra feruntur nec umquam diem vincunt.”

184 Rist, *La filosofía estoica*, 23.

La correlación entre Bien y virtud se asimila en el concepto o idea de salud, dirigiéndose como *telos* y de manera pragmática a la idea o concepto de felicidad; siendo lo contrario la enfermedad, la intranquilidad o la desmoralización. Estas filosofías de corte helénístico, entre ellas el estoicismo, reconocen a la razón como el límite donde se instalan el Bien, la virtud y la felicidad; esto es, solo es posible encontrar el Bien, en aquel que vive según la naturaleza, conforme a ella o a la razón. No tanto que haya encontrado la armonía, como que esté encaminado o en disposición a ella; que pueda encauzar, es decir, corregir la respuesta que le da al acontecer en la medida que dicho acaecer es proyección humana en busca del Bien, de la salud y de la autarquía. De esa manera el maestro estoico puede dar cuenta de unos preferibles que se eligen según este propósito, como la salud, los amigos, lo honesto, la verdad, etc.

La felicidad es también el fin de la vida para Zenón; la felicidad ha de ser equivalente a una vida que fluye suavemente. Esta vida que fluye suavemente es una vida razonada vivida de acuerdo con la naturaleza. En otras palabras, el fin, la fuente de la felicidad, es una cierta forma de vivir. De hecho, tal y como afirma Zenón, es vivir de acuerdo con la virtud. (...) Esta última definición es, tal y como podemos ver ahora muy similar a la ofrecida por Aristóteles, aunque la explicación de virtud como armonía con la naturaleza, es no aristotélica.¹⁸⁵

Se puede comprender desde esta formulación, una cierta búsqueda de completud moral o de bienestar que se asocia a este vivir conforme a la naturaleza; esta, como *factum*, resulta ser el perímetro donde el ser encuentra sus límites o se con-forma. Hablamos, entonces, de un modo de vivir que busca concordancia con un modo de ser, que se diseña según unos mínimos parámetros dictados desde la doctrina, que no es más que el conjunto de máximas y pensamientos que se recogen de la experiencia que se inscribe desde la meditación del acontecer cotidiano, relación bien-ser que puede traducirse en un pensar-vivir. En esto se reconoce una verdad construida desde la filosofía y que a la vez no se convierta en

185 Rist, *La filosofía estoica*, 12.

“vulgar erudición” o palabrería.¹⁸⁶ “El hombre de bien goza, pues, de las tres constancias del sabio: sabiendo escoger entre los placeres, no admite otra alegría que la razonable; es prudente y sabe guardarse, pero sin ceder al temor; sabe querer racionalmente y se resiste a los señuelos de los deseos no naturales”.¹⁸⁷ La sociedad está enferma porque no ordena los deseos en función de esta naturaleza, porque equivoca el juico sobre lo que es preferible, porque se alimenta de falsas creencias y permite que anide la cómoda costumbre que sigue la mayoría.¹⁸⁸

El estoicismo de Séneca presenta a este respecto diferencias considerables con el más antiguo, la naturaleza o la razón como parámetro, parece en ocasiones, acercarse o querer decir, lo razonablemente humano; dejando el estricto cumplimiento de la virtud para el sabio, y un constante examinarse en función de corregirse en medio de la fragilidad humana para el aspirante a sabio, en todo caso para uno y otro que permanecen en la inquietud de sí. Para esta escuela la naturaleza es completa, el cosmos es lo que es y de esa manera es la medida de lo posible. En sí misma, esta naturaleza es el Bien, de esta manera, mientras más ajustamos nuestra vida a las condiciones de la naturaleza, mientras más vivimos conforme a sus leyes, más cerca estamos del Bien. El sabio es un hombre de bien porque vive en ese eterno presente de lo que es.

Sin ánimo de polarizar, se advierte una construcción analógica en la que el Bien es asimilado a la salud y el mal a la enfermedad. El Bien es consecuencia de un ánimo templado, de un control de las

186 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 114.

187 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 123.

188 Martha Nussbaum dice: “Se desconfía de la sociedad tal como es y explora posibilidades normativas más florecientes para la condición humana, para mejorar la vida, para hacerla más bella, más tranquila, más armónica.” (*La terapia del deseo*, 56-57); se hace evidente que esta filosofía busca hacer resistencia desde dentro hacia afuera, que intenta rescatar al individuo de la masificación y que pretende abrirse camino en un proceso de subjetivación permanente. La filosofía debe responder al sujeto real en sus condiciones reales y desde sus propias limitaciones humanas, entendiéndose fragilidad humana en relación con las condiciones reales del cosmos o de la naturaleza. Por ello se hace urgente, desde el estoicismo, una reflexión sobre los deseos y su relación con los supuestos y creencias en los que hemos sido educados o si se quiere deformados.

pasiones y de los deseos, de permanecer atento a los modos complacientes con que la fragilidad humana se justifica: “El Bien se deriva de la probidad, que sólo se deriva de sí misma.’ El valor de la moral es absoluto ya que ella es su propia medida; son los demás bienes los que se miden en relación con ella.”¹⁸⁹ Quiere decir esto, que el Bien solo es posible en la práctica de la honestidad, en el actuar recto y que, en su sentido más genérico, se nombra como integridad. El mal es asimilado al estado de enfermedad, en tanto aparece en el juicio equivocado, en la elección moral errónea o la debilidad frente a las pasiones, manifestándose en una actitud de titubeo o de balanceo como recuerda Paul Veyne¹⁹⁰ que categoriza Séneca en el texto *De la tranquilidad del ánimo*. Este tratado nombra esta conciencia vacilante con términos médicos referidos a la enfermedad o trastorno, hablando de náusea o mareo, entiéndase conducta vacilante o moral inestable, pérdida de la capacidad del buen juicio.

Mi vista vacila un poco y más fácilmente separo de él el ánimo que los ojos. Así me retiro no peor, pero sí más triste, y entre más deslucidas cosas no me encuentro ya tan satisfecho y me acomete un sordo remordimiento y la duda de sí serán mejores estas otras cosas. Ninguna de ellas me cambia, pero todas me combaten.¹⁹¹

En medio de situaciones límites podemos tener una medida justa de nuestras fuerzas. La actitud vacilante de Séneca, no es asumida por él como una falta, más bien, se trata del reconocimiento de la fragilidad humana, de lo complejo de la tarea de habitar el mundo cotidiano desde la virtud. Una vida vivida desde la austeridad se ve fácilmente sorprendida por el ofrecimiento de objetos y sensaciones que diseña el mundo exterior, que se convierten en distractores o trampas para la intención de vivir en la ataraxia. Lo que ofrece el mundo exterior versus lo que anhela el interior de un

189 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 103.

190 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 123.

191 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, I, 9. “Paulum titubat acies, facilius aduersus illam animum quam oculos attollo; recedo itaque non peior, sed tristior, nec inter illa friuola mea tam altus incedo, tacitusque morsus subit et dubitatio numquid illa meliora sint. Nihil horum me mutat, nihil tamen non concurrit.”

hombre encaminado a la adquisición de la sabiduría, crea una tensión suficiente para provocar el vértigo y la vacilación. En este sentido cabe la reflexión de la carta a Lucilio XXXVII: “¿Cómo, pues, me desenvolveré?”, dices. No puedes evadirte de la necesidad, pero puedes vencerla.”¹⁹² La filosofía no ofrece un camino fácil y despejado de tempestades, pero sí permite un caminar consciente de los obstáculos que lo habitan. Al final de la misma carta Séneca le imprime fuerza a su argumento diciendo: “es vergonzoso no ir, sino ser llevado y lleno de estupefacción preguntar de pronto en medio del torbellino de las cosas, ¿cómo vine yo aquí?”¹⁹³ Vamos a la par con la fortuna, nos guiña el ojo, amenaza con sacarnos del camino, pero lo importante es que no seamos arrastrados sin ofrecer al menos resistencia.

La carta a Lucilio XXXIX es una reflexión central sobre este aspecto de cómo se prefiere el Bien a las cosas que son abyectas. Según el estoico, el ser que aspira al Bien y que al tiempo posee un espíritu elevado es atraído de manera natural por el ejercicio de la virtud y todo lo que esta implica. No sin esfuerzo, pero con mayor facilidad. La fortuna sigue su camino, no tiene nada que ver con nosotros cuando la tomamos en cuenta sin depender de ella. En el temprar se encuentra la clave, en el romper el obstáculo está la tarea de quien permanece atento a hacer consciente el esfuerzo frente a la meta. Si como ya hemos comentado, el Bien se da en el obrar conforme a la naturaleza o la razón cósmica que la ordena, es evidente que el ser humano debe enfilar todo su esfuerzo en conocer este orden y en actuar desde sus límites. Por lo tanto, es muy difícil que esta confluencia aparezca sin un esfuerzo que nos encamine hacia lo mejor, tal y como aparece expresado por Séneca en el siguiente fragmento:

A ningún hombre de alto ingenio le deleita lo vil y lo sórdido; el aspecto de las cosas grandes le atrae y le levanta. Así como la llama se levanta derecha y no puede abatirse ni deprimirse, como

192 Séneca, CL. XXXVII, 3. “‘Quomodo ergo’ inquis ‘me expediam?’ Effugere non potes necessitates, potes vincere.”

193 Séneca, CL. XXXVII, 5. “Non minus saepe fortuna in nos incurrit quam nos in illam. Turpe est non ire sed ferri, et subito in medio turbine rerum stupentem quaerere, ‘huc ego quemadmodum veni?’”

tampoco estarse quieta, así nuestro ánimo está en movimiento y es tanto más movable y activo cuanto más vehemente. ¡Pero feliz aquel que dio este impulso a lo mejor! Se pondrá fuera de la jurisdicción y el dominio de la fortuna. Templaré lo próspero, quebrantará lo adverso y despreciará lo que otros admiran.¹⁹⁴

En la carta L, Séneca resalta uno de los aspectos relevantes en la comprensión de la idea de Bien, y del por qué en la mayoría de las ocasiones disculpamos nuestros defectos delegando la responsabilidad a los lugares y a los tiempos.¹⁹⁵ Es claro que estos defectos no desaparecen con el tiempo ni cuando cambiamos de lugar, “nos han de seguir a donde quiera que vayamos”; lo primero tiene que ver con reconocerlos como nuestros, darnos cuenta del error, practicar la parrhesia y la honestidad con nosotros mismos, no llamarnos a engaño: “no está por fuera nuestro mal; está dentro de nosotros, asentado en nuestras mismas entrañas, y llegamos con tanta dificultad a curarnos porque no sabemos que estamos enfermos.”¹⁹⁶ El estoico insiste en que el Bien no nos llega por azar, si no prestamos atención y disculpamos nuestro descuido, el mal termina consolidando nuestro ánimo; y hacemos pasar por Bien aquello que no es y que la costumbre aprueba. La virtud sigue el camino de la rectitud que, a la vez, se reconoce en lo honesto; sin duda aquí se encuentra el blanco sobre el cual debemos dirigir nuestras acciones: “yerran nuestros consejos porque no tienen a donde dirigirse. A quien no sabe a qué puerto va, ningún viento

194 Séneca, CL. XXXIX, 2-4. “Neminem excelsi ingenii virum humilia delectant et sordida: magnarum rerum species ad se vocat et extollit. [3] Quemadmodum flamma surgit in rectum, iacere ac deprimi non potest, non magis quam quiescere, ita noster animus in motu est, eo mobilior et actuosior quo vehementior fuerit. Sed felix qui ad meliora hunc impetum dedit: ponet se extra ius dicionemque fortunae; secunda temperabit, adversa comminuet et aliis admiranda despiciet.”

195 Séneca, CL. L, 1.

196 Séneca, CL. L, 4. “Non est extrinsecus malum nostrum: intra nos est, in visceribus ipsis sedet, et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus quia nos aegrotare nescimus.”

le es propicio.”¹⁹⁷ El blanco hacia donde apunta la filosofía moral desde Sócrates está en el obrar según la virtud, en el reconocimiento de lo honesto,¹⁹⁸ que haciendo de tamiz permite diferenciar el Bien del mal, lo correcto de lo incorrecto, lo deseable de aquello que no debemos preferir porque se asocia al malestar, a la enfermedad y al juicio errado; por lo mismo es que la virtud se asocia a la verdad. El Bien y la virtud son, en sí mismos, completos, no se es virtuoso en grados, no se es más o menos honesto, de la misma manera se concibe la verdad como algo completo de su esencia o carente de ella.¹⁹⁹ Séneca insiste en esta carta LXXI en la templanza como una actitud virtuosa que nos mantiene en la vía del Bien. “No es de admirar no tambalearse en la tranquilidad; admirable es que allí donde todos se deprimen alguien se yerga, y que permanezca de pie allí donde todos están por tierra.”²⁰⁰

Esta carta dedicada a examinar el supremo bien, reconoce el camino escarpado y las fluctuaciones por las que pasa la fragilidad humana, al tiempo que intenta persuadir a Lucilio y a todos los que como él se interrogan por el camino a tomar y por el modo

197 Séneca, CL. LXXI, 3. “Errant consilia nostra, quia non habent quo derigantur; ignorant quem portum petat nullus suus ventus est.”

198 “Lo bueno se hace en compañía de lo honesto; lo honesto por sí mismo es bueno. Lo bueno fluye de lo honesto; lo honesto de sí mismo. Lo que es bueno no puede ser malo; lo que es honesto no puede ser sino bueno.” Séneca, CL. CXVIII, 11. “Bonum societate honesti fit, honestum per se bonum est; bonum ex honesto fluit, honestum ex se est. Quod bonum est malum esse potuit; quod honestum nisi bonum esse non potuit.” Esta carta está dedicada solamente a la definición del Bien, aunque muchos de estos elementos coinciden con las cartas o apartados de otras donde se define la virtud. Estos elementos: virtud, honestidad y bien se entrelazan entre sí y configuran un mismo tejido, lo humano preferible.

199 “El sumo bien no tiene ningún grado sobre sí, puesto que en él está la virtud, y las adversidades no lo disminuyen, y permanece incólume, aunque el cuerpo esté mutilado, e incólume continúa.” Séneca, CL. LXXI, 18. “Quod summum bonum est supra se gradum non habet, si modo illi virtus inest, si illam adversa non minuunt, si manet etiam comminuto corpore incolumis: manet autem.”

200 Séneca, CL. LXXI, 25. “Non est mirum in tranquillitate non concuti: illud mirare, ibi extolli aliquem ubi omnes deprimuntur, ibi stare ubi omnes iacent.”

como debe andarse este. No existen ambigüedades, el bien no se muda, es uno y siempre el mismo. No hay que dejarse guiar por la apariencia hay males que se enmascaran en aparentes bienes y para identificar esta ambigüedad se hace necesario descubrir la vía recta de la virtud, en esto el estoicismo, aun el de Séneca, es estricto. Sabio no es el que obra bien, sino el que, además, sabe que obra bien y ha puesto su empeño en ello, doblegando, no sin esfuerzo, al deseo de actuar como la mayoría. “¿A quién buscas vencer? No a los persas, ni a los últimos de los medos, ni a ninguna tribu belicosa de los que haya más allá de los dahas, sino a la avaricia, a la ambición, al miedo de la muerte, que vence a los vencedores de pueblos.”²⁰¹ Para el estoicismo de Séneca, la fragilidad humana no es un pretexto con el cual disculpamos con facilidad lo que somos y nos pasa, esta es más bien, la materia prima a partir de la cual se forja nuestro ser en el Bien, es en última instancia, lo que garantiza que el mismo Bien no pierda su esencia de virtud y esta no salga del perímetro en el cual se pretende la perfección de lo humano, se trata de vencer la fragilidad desde lo humano mismo que lo sueña.

3.2 Las epístolas morales a Lucilio y el descubrimiento de un maestro de moral

“Una carta es un monólogo que aspira a ser diálogo”²⁰²

“Así que estudia conmigo, cena conmigo, pasea conmigo. Bien estrechos viviríamos si hubiese algo cerrado al pensamiento. Te veo, mi querido Lucilio; todavía más, te oigo. Hasta tal punto estoy contigo que dudo si empezaré a escribirte notas cortas en vez de cartas largas. Ten salud.”²⁰³

201 Séneca, CL. LXXI, 37. “Quem vicerim quaeris? Non persas nec extrema Medorum nec si quid ultra Dahas bellicosum iacet, sed avaritiam, sed ambitionem, sed metum mortis, qui victores gentium vicit.”

202 Camila Henríquez Ureña, La carta como forma de expresión literaria. Revista Estudios y Conferencias. S.I. (s.f.), 470.

203 Séneca, CL. LV. 11. “Itaque mecum stude, mecum cena, mecum ambula: in angusto vivebamus, si quicquam esset cogitationibus clusum. Video te, mi Lucili; cum maxime audio; adeo tecum sum ut dubitem an incipiam non epistulas sed codicellos tibi scribere.”

El mérito de las cartas a Lucilio está en que revelan, a la vez, al pensador y a su pensamiento; amalgama entre vida y pensamiento, franqueza espoleada en los trazos narrativos que intentan dar cuenta de los hechos más cotidianos de la vida. Volcado a la actividad de pensar, en cada respuesta a Lucilio pone a prueba su doctrina, definiendo a la vez, los límites con la doctrina universal de la escuela; toma posición invadido por una fuerza interior, reconociendo el juego de las posibilidades que lo sujetan en estos últimos años de su exilio. En las cartas despliega su maestría de filósofo y de escritor; el moralista y el trágico se funden, el consejero y el escritor liberados por las imágenes con las que cree comprender la naturaleza humana y el devenir de su tiempo. Piensa, sueña, inventa imágenes, se recrea en metáforas que por momentos lo dejan ver desplazándose con sutileza, elegancia y sinceridad, de la retórica a la poética, del pensamiento descarnado a la imagen provocadora que acierta con mayor precisión en el centro de la conciencia dubitativa de su tiempo.

Inicia un diálogo con un personaje situado en la realidad moral de su tiempo, que se va ampliando y extendiendo en el horizonte de posibilidades de la humanidad hasta volverse sujeto universal. Séneca le habla a la humanidad representada en Lucilio que es todos los hombres, así como Roma es todos los pueblos y nuestro tiempo se reconoce en aquel cuya ambigüedad moral no ha cambiado, tal vez porque es una condición de lo humano que somos y que necesariamente tendrá que prolongarse por siempre. El filósofo piensa en voz alta, dramatiza su pensamiento, ensaya frente al espejo, lee sus líneas ante Lucilio; sus palabras penetran las cavernas oscuras y laberínticas de la conciencia, aunque pretende mostrar la salida, guiar hacia la luz, irónicamente se detiene ante el camino, señala y muestra, habla del horizonte que se dibuja al final; por momentos aparece la utopía de una moral que alcanza la vida atarácica de los dioses, pero al tiempo se deja aterrizar por la imagen de un ser frágil y pasajero que parece estar irremediablemente condenado por la fatalidad histórica de su ser, al que parece gustarle la penumbra y experimentar la composición trágica y habitar el horizonte donde lo humano se hace paradoja.

El telón de fondo de las cartas es la vida cotidiana, los hombres y mujeres de su tiempo y los ámbitos polarizados en los que se manifiestan, la sociedad que los agrupa. Séneca escribe en la

soledad de sus días y de sus noches, construye imágenes producto de su meditación, dibuja la condición moral de su tiempo y en ello se ofrece como modelo de análisis, brindando un sombrío autorretrato, lucido reconocimiento de lo humano universal y de la queja que lo emparenta y lo legitima. En Séneca hay conciencia de género humano y las epístolas fueron el mejor vehículo para expresarlo. Séneca es un río que se desborda sobre sí mismo y que se apresura a desembocar en el ancho mar; su confesión, la misma que en lo personal lo desnuda y libera de su vergüenza, lo despoja, a la vez, de la arrogancia del pensador.

A la carta que me escribiste yendo de camino, tan larga como lo fue el mismo camino, te contestaré más tarde. Me tengo que retirar y mirar lo que he de aconsejarte. Pues tú también que me consultas, pensaste durante mucho tiempo si habías de consultarme; ¿cuánto más no lo he de hacer yo, puesto que hace falta mucho más tiempo para resolver una cuestión que para plantearla?²⁰⁴

Séneca devela una condición nueva para la filosofía que apunta a encontrar salida a las encrucijadas humanas, que quiere consolar, encontrar el fármaco preciso al mal puntual, asumiendo con consciencia que la respuesta a los interrogantes del discípulo no puede apresurarse, ni darse retóricamente, y que, por lo tanto, debe ponerse a la altura del dilema y del drama en el cual un sujeto como Lucilio lo padece. En las cartas el pensador se hace lento deliberadamente, toma distancia, mide sus afirmaciones, pero, a la vez, se da el lujo de manifestarse desde el interior, abre su ser y deja brotar la voz personal. Filósofo y trágico se encuentran, uno frente al otro se miran con ironía, descubren perplejos que la vida está en las formas caprichosas del instante y que nada está resuelto a pesar de que sepamos cuál es el camino correcto. En este diálogo la

204 Séneca, CL. XLVIII, 1. "Ad epistulam quam mihi ex itinere misisti, tam longam quam ipsum iter fuit, postea rescribam; seducere me debeo et quid suadeam circumspicere. Nam tu quoque, qui consulis, diu an consuleres cogitasti: quanto magis hoc mihi faciendum est, cum longiore mora opus sit ut solvas quaestionem quam ut proponas?"

doctrina escrita desde antiguo por la escuela estoica se desprende de su marco rígido y horada los presupuestos establecidos por su recorrido histórico; queda el proceso de subjetivación y su posibilidad al infinito de reinventarse, no en el problema sino en el modo de abordar la respuesta, no apuntando a la verdad como fin material sino a la verdad como actitud, al decir verdadero y honesto, como se referencia en el apartado anterior.

Hay quienes han preferido cerrar los ojos ante el filósofo que hay en Séneca (el cual casi no es original ni profundo) para no ver más que al escritor; se elogia la finura psicológica, la sensibilidad, la experiencia humana de éste; pero esas cualidades acaso no sean inmensas en él; tal vez la fascinación que ejercen las cartas provengan de un filtro más poderoso. Las cartas dejan oír una voz grave, patética, genuina, que monologa con sus convicciones, sus sueños, confiesa sus flaquezas y habla sin cesar de grandes objetos como felicidad, virtud, que parecen ser el mobiliario de su vida cotidiana.²⁰⁵

Séneca deviene personaje en su diálogo con Lucilio, la filosofía se hace teatro, los asuntos morales se vierten en el escenario atravesados por las formas de la cotidianidad romana, lo que se dice de un lado y del otro aparece como el juego dramático de unos seres que, en el centro de la escena, luchan por despojarse de sus máscaras, consiguiendo, en cada final de carta, dejar expresado el gesto, como corresponde al clímax de todo drama. Roma se hace paisaje moral de todos los tiempos, Lucilio comparte con Séneca el néctar de la maltrecha condición humana, a pesar de su ambivalencia, reconoce cada uno de los lugares a donde el filósofo lo lleva, siente el drama en los giros de la escritura con que el maestro estoico se desplaza por la vida, por la real y fatídica, la que está en permanente peligro, la atravesada por el absurdo, la que puede llegar a su fin con la mueca corporal del emperador.

205 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 248.

Las cartas a Lucilio, mensaje de autoeducación y de preparación para las peores catástrofes, se dirigen a unos lectores para quienes mantener a un esclavo que les sirviera mal era prueba tal que convenía consultar a un filósofo al respecto, y donde el refinadísimo emperador Adriano, en un arranque de ira, sacaba con un estile el ojo a un esclavo secretario. Séneca y sus contemporáneos viven cotidianamente unas pruebas o unas tentaciones que, para un lector occidental de hoy, no son imaginables sino en los peores tiempos de guerra.²⁰⁶

Séneca se desnuda, ha renunciado a sus finas y decoradas ropas, viste la sencilla túnica de Sócrates, va camino a entregar lo único que lo ata a la realidad; mientras algún aliento de vida se sostenga en él, seguirá meditando y poniendo sus monólogos en escena, de hecho, su muerte, como sabemos, tiene ese tinte dramático de las tragedias que él mismo escribía con más soltura que sus tratados. Según María Zambrano,²⁰⁷ no es un filósofo sino un meditador, en ese sentido se descubre lo musical y, a veces, poético de sus frases. Las cartas recogen la incertidumbre humana de la época, al tiempo que muestran lo inútil de una filosofía tradicional y académica para afrontar este caótico ser de la cultura y el caprichoso manifestarse del emperador y del grupo de senadores que le acompañan. Un mundo como este requiere de una fortaleza moral sin igual, de una actitud que no se amedrente ante la crueldad. Las cartas morales a Lucilio hacen un recorrido por todos los temas que fueron vitales para el filósofo: el tiempo, la virtud, la muerte, la vejez, la amistad, la filosofía, la esclavitud, la vida

206 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 258.

207 María Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, 30. Además: “Es propiamente un mediador, un mediador, por lo pronto, entre la vida y el pensamiento, entre ese alto logos establecido por la filosofía griega como principio de todas las cosas, y la vida humilde y menesterosa.” (Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, 31.); por ello para la filósofa española, Séneca, en vez de brindar respuestas que alaguen el intelecto, ofrece consuelo, es decir, nos ubica en la realidad y en sus avatares, ofrendando en su propio ser el temple de ánimo que nos devuelve a lo humano anhelado desde siempre.

retirada, la felicidad, los viajes, la pobreza, la divinidad, la vida bienaventurada, los preceptos, etc. En cada uno de ellos se detiene con una libertad asombrosa más de literato que de filósofo, más de ensayista que de tratadista.

Séneca deja abierta la posibilidad de una interpretación, deja abierta la conversación y el rumbo que esta tome, Lucilio debe ser lector de Séneca tal y como Séneca lo ha sido de otros, tal y como Montaigne lo fue del gran maestro estoico; Séneca no pensaba o escribía calculando el efecto que su punto de vista podía producir en su destinatario, en Montaigne, el ensayo tiene igualmente esa libertad, ese desborde de irresponsable y personal imaginación. En ambos casos, se medita y se escribe, se escribe para que otro pondere lo pensado, en esa medida uno entiende la vitalidad en la escritura tanto de la epístola como del ensayo, vitalidad que también lo es de las ideas, que más que pegarse a las formas lógicas, se pliega y despliega en la fuerza que las sobrevuela, en la fuerza de la imaginación que las produce, pues esta escritura nace de un paseo por la periferia del pensamiento, el ensayista se pasea como un centinela, no deposita la mirada en un punto fijo, la expande tratando de abarcar el universo completo de su interés, tal y como Séneca que de esta manera evita el tratado, la pedantería que se instala en el concepto.²⁰⁸

Las epístolas descubren a un maestro de virtud, tanto por las proposiciones que formula, como, y con más énfasis, por la narración vital que propone de manera soslayada. Séneca está vivo en cada una de sus cartas, en cada fragmento devela rasgos de su devaneo humano, de su malestar convertido en la vida posible a través de la meditación de las horas presentes. Toda su filosofía cabe en ese ejercicio que va de la profundidad a la superficie, de las proposiciones señaladas por la doctrina hacia la meditación sobre el acontecimiento en el instante. Se instala en la anécdota

208 Iván Darío Carmona Aranzazu, “Soliloquios que son epístolas, que son ensayos”. En: *El Bosque de los laberintos y de los espejos* (Medellín: UPB, 2012.), 138.

compartida, en la composición de imágenes que tiene como propósito retener, no en la memoria, sino en el corazón lo aprendido como cicatriz, como hecho doloroso o pasión, en todo caso. Con justa razón comenta María Zambrano: “dibujar el pensamiento vivo de Séneca no es, por tanto, sino dibujar su figura viva. Trazar el esquema de su persona.”²⁰⁹ Parece exageración retórica, pero las cartas lo fundamentan, el pensar, resultado de la meditación cotidiana de los hechos simples y trascendentales de la vida, modulan el ser, no alojándose en el intelecto sino provocando actitudes morales de resistencia y temple de ánimo. Las cartas hacen algo más que tejer una conversación inteligente y sentida sobre la existencia particular de dos individuos, deconstruyen el valor exacerbado dado a las formas y normas impuestas por quien detenta el poder, minimiza el juego de abalorios de la cultura; más bien, teje con los hilos de la amistad una coraza de resistencia que tiene como aliada a la fortuna.

Michel Foucault llama la atención sobre esta manera tan peculiar como la filosofía antigua, epicureísmo y estoicismo, y dentro de este el modo como Séneca, reconstruye depurando los elementos esenciales de toda experiencia vital:

La escritura como manera de recoger la lectura hecha y de recogerse en ella es un ejercicio de razón que se opone al gran defecto de la *stultitia* que la lectura infinita corre el riesgo de favorecer. La *stultitia* se define por la agitación del espíritu, la inestabilidad de la atención, el cambio de las opiniones y de las voluntades y, por consiguiente, por la fragilidad ante cuantos acontecimientos se pueden producir; se caracteriza también por el hecho de que vuelve el espíritu hacia el porvenir, lo torna curioso de novedades y le impide darse un punto fijo en la posesión de una verdad adquirida.²¹⁰

Las cartas a Lucilio se enmarcan dentro de límites muy claros de libertad y de ejercicio de la razón, ambos convocan la sensibilidad y la inteligencia en el proceso que va de la lectura a la escritura, influido siempre por la meditación de los hechos. Séneca no se queda en las lecturas regodeándose con su intelecto, extrae de ellas las imágenes que le permiten moldear su existencia, y alejarlo, como menciona Foucault de la *stultitia*, del espíritu convulsionado. El cordobés no imparte lecciones de moral en las cartas, más bien, aprovecha cada acontecimiento para delinear, con finura poética, el entorno donde lo moral se manifiesta en lo humanamente posible; el filósofo intenta mantener a raya el parecer común de la mayoría y la petulancia del intelectual; en ambas posturas la virtud es una máscara que de tanto usarse deforma el rostro. Por lo tanto, Séneca consigue recogerse en la lectura de otros maestros, del mismo modo que se recoge en su pensamiento, para darle a Lucilio, no la verdad última derivada de sus devaneos con el logos, sino lo verdadero que aparece justo en el momento en que se exhibe la herida auténtica, la marca dejada por el existir de un modo no convencional, asumiendo el riesgo de vivir en el límite de la experiencia, a la vez que en la experiencia del límite. Comprensible la insistencia de Foucault en mostrar las condiciones excepcionales de esta práctica: “escribir es por tanto “mostrarse”, hacerse ver, hacer aparecer el propio rostro ante el otro. Y por ello hay que entender que la carta es a la vez una mirada que se dirige al destinatario, (por la misiva que recibe, se siente mirado) y una manera de entregarse a su mirada por lo que se le dice de uno mismo. La carta habilita, en cierto modo, un cara a cara.”²¹¹ Salvarse por el espejo, por el giro en la mirada que te pone frente a un sí mismo y su escritura; que hace de Lucilio el motor moral de Séneca y de este un ser esculpido por su propia meditación, pincelado trazo a trazo por el gesto de la escritura.

209 Zambrano, El pensamiento vivo de Séneca, 49.

210 Michel Foucault, “La escritura de sí”. En: *Estética, ética y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999), 294.

211 Michel Foucault, “La escritura de sí”. En: *Estética, ética y hermenéutica*, 300.

3.3 *Cura sui*: trazos de una resistencia moral y política

“Es la filosofía la razón compadecida de la condición desvalida del hombre”.²¹²

Fueron los tiempos de Séneca épocas de transición y de crisis de valores, tiempos de inseguridades, de contradicciones y de arbitrariedades. Entre aquel ayer y nuestro hoy existen afinidades y parentescos. También la época en que vivimos es tiempo de transición en el que abundan los desasosiegos, la pérdida de sustancia moral, la degradación cultural. Este es el talante peculiar de los períodos de transición, cuando el mundo de valores sobre los que se venía funcionando tiende a desaparecer y el que ha de sustituirle no se ha sedimentado consistentemente.²¹³

¿Dónde buscan refugio los hombres y las mujeres en épocas políticamente convulsionadas? ¿En dónde consuelo los seres humanos ante la crisis de la moral? Tiempos de violencia política y desmoralización, de crueldad y ambigüedad, de miedo y desesperanza. Los tiempos de Séneca en el Imperio romano fueron sin duda de esta naturaleza, complejos en proporción diferente a los nuestros, mediados por otros acontecimientos sin duda, pero, de igual manera, tiempos donde la naturaleza humana se siente frágil ante el desproporcionado poder de la cultura y de la política que invade los espacios privados de los individuos. Cuando el filósofo medita sobre esta situación y sobre este tiempo, toma consciencia de su ser desvalido y necesitado, y consigue un diagnóstico claro, los individuos y la sociedad están enfermos, aunque viven sin saberlo sufriendo los síntomas que no ven como enfermedad y a

212 María Zambrano, “El pensamiento vivo de Séneca”. En: *Lucio Anneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*. Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura, n.º 7 (marzo, 1994); 105.

213 José María Gómez-Heras, “Séneca, variaciones de su imagen en el tiempo”. En: *Lucio Anneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*. Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura, n.º 7 (marzo, 1994), 14.

los que se han acostumbrado a vivir como la única realidad posible, como fatalidad. No saben que están enfermos, viven como si fueran sanos, pero no se aleja de ellos el malestar. En varios fragmentos de las cartas a Lucilio, esto se nombra como permanente mareo, balanceo. Desasosiego es el término preciso para nombrar este estado anímico donde las sombras toman posesión de la poca luz que de la razón se desprende.

El *cura sui* o *cura de sí* se impone en Séneca como un ejercicio de permanente retoma de las coordenadas que permiten volver al centro de sí mismo a pesar de los fuertes embates del mundo exterior; mundo de la cultura, y de la política, especialmente cargado de simulacros, de formalidades y de normas impuestas sin ningún espíritu, y donde la moral es autómatas, pero no autónoma, donde elige el temor y el desconocimiento, que son apropiados por la masa en forma de ideología. Toda la obra del pensador cordobés, de manera significativa, las cartas a Lucilio, son un ejercicio de meditación para hacer frente a estas dificultades, a este campo minado que representan las opiniones comunes de los demás, y que son vistas desde el estoicismo como enfermedades o males de la sociedad. Frente a este asunto la reflexión de Michel Foucault es precisa:

La práctica de uno mismo implica que se constituya uno a los propios ojos no simplemente como individuo imperfecto, ignorante y que necesita ser corregido, formado e instruido, sino como individuo que sufre de ciertos males y que debe hacerlos cuidar ya sea por sí mismo, ya sea por alguien que tenga competencia para ello. Cada uno debe descubrir que está en estado de necesidad, que le es necesario recibir medicación y asistencia.²¹⁴

El *cura sui* deviene resistencia en la medida en que detiene el tiempo vertiginoso y de la acción inconsciente y lo transforma en lento y consciente, en *carpe diem*; este giro es posible por la meditación. El individuo descubre en ese momento que se encuentra enfermo en una sociedad enferma, por lo tanto, debe prestar

214 Michel Foucault, “El cultivo de sí”. En: *La historia de la sexualidad. Tomo 3: La inquietud de sí* (Madrid: Siglo XXI, 1997), 57.

atención a los síntomas. La erradicación del mal no es fácil, en algunos casos tal vez no sea posible; se trata de tomar consciencia de este y minimizar su efecto en el imaginario, mostrando cómo el mayor mal es no saber que este existe y asumirlo como un bien; reconocerlo como tal le permite al individuo tranquilidad ante lo inevitable, no resignación al modo cristiano, sino aceptación ante la evidencia de la realidad, ante la naturaleza de las cosas, ataraxia como resistencia moral y política, los dos grandes escenarios de la vida pública y privada de los seres humanos en la Roma de Séneca y también de nuestro tiempo.

Cada que el maestro estoico reflexiona en torno al tiempo, al modo como es preferible vivir la vida, cada que apunta a la ataraxia, al manejo de las pasiones, al no temor a la muerte, al manejo de los bienes; en última instancia, siempre que asume una actitud filosófica de meditación sobre la condición humana y su fragilidad y ambigüedad para asumirla con criterio de virtud, Séneca propone una resistencia moral. Este ejercicio se lee claramente en los tratados morales y en las cartas a Lucilio.

Mensajes intemporales de verdad. Las cartas se burlan de su tiempo por Nerón, que ha erigido el error en ideología oficial; su única actualidad deliberada consiste en desarrollar una estrategia adaptada al despotismo reinante y cuyas propias justificaciones son filosóficas: retirarse de la vida pública, servir a la humanidad por medio de escritos, no provocar al tirano, pero tampoco temerlo... y decírselo.²¹⁵

Con esta reflexión, Paul Veyne, resalta el modo particular como Séneca hace resistencia moral y política en su tiempo, cada vez más dramático, por situarse en la mira del tirano. El estoico inicialmente cree que puede aportar a la visión política del imperio, que puede discutir y participar, pues la política le interesa, en tanto pretende direccionarla moralmente. Pero, al no poder hacerlo, dadas las condiciones reales, se retira de la vida pública; pero su retiro no es completamente silencioso, se direcciona desde la resistencia moral con discursos, cartas, meditaciones que com-

parte con otro, pero que acusan, sin mencionarlo, al tirano y a sus costumbres morales y políticas. En última instancia, el tirano no aguanta ser objeto de estudio, ser leído e interpretado por otro, no tolerará ser objeto de representación cómica o burlesca, pues a consecuencia de ello no se siente temido. El tirano prefiere ser objeto de temor, si esto no es posible prefiere ser enfrentado con radicalidad, y de esa manera, poder justificar su violencia. “Que me odien con tal de que me teman.”²¹⁶ Por esta causa termina justificando, de manera frenética, una expresión y un sentir que a la vez que tiene la intención de protegerlo, lo aísla, manteniéndolo en estado de permanente inseguridad; esto no es más que el resultado de su incapacidad de gobernar con la razón, la que demanda de todo gobernante prudencia y clemencia, es decir, el reconocimiento de la frágil condición humana, pero a su vez, el conocimiento y la confianza en la capacidad de encontrar el camino hacia la virtud, de enderezar la conducta equivocada. “Qué me odien con tal de que me teman”, signo de monstruosidad y no de grandeza como advierte Séneca, no soporta, en última instancia, ser ignorado, ser tratado con indiferencia y apatía. Séneca ha llevado al emperador Nerón, con su actitud, hasta el extremo, desde la lejanía cuestiona su poder, ignorándolo, borrándolo de su cotidiana preocupación. En definitiva, el filósofo se hace inmune a la plaga que representa el tirano y todos los males que él encarna al decretar que no teme a la muerte y que se somete a la voluntad de la naturaleza, es decir, decide asumir con ataraxia el presente y sus adversidades, se coloca por encima de todos aquellos acontecimientos que no puede controlar, entre ellos la ira del tirano, su inmoralidad. Él mismo lo resalta en la carta LXXI a Lucilio con el ejemplo de Catón:

“Sin embargo, fue vencido”. Cuenta también esto entre las respuestas de Catón: con tan gran ánimo soportará lo que se oponga a la victoria como lo que se opuso a la pretura. El día que fue rechazado, lo pasó jugando; la noche en que murió, la pasó leyendo. En el mismo lugar colocó a la pretura y a la muerte; se había persuadido de que había de soportar todo lo

215 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 175.

216 Séneca, *De la ira*, XX, 4. “‘Oderint, dum metuant’.”

que sucediera. ¿Cómo no habría de soportar con ánimo entero e igual la mudanza de la república? Porque ¿Qué hay que esté exceptuado del peligro de la mudanza? No la tierra, ni el cielo, ni toda esta trabazón de todas las cosas, aunque las conduzca la acción de Dios. No siempre conservará este orden, sino que un día lo derribará de esta carrera. Todas las cosas van al compás de los tiempos: deben nacer, crecer, extinguirse.²¹⁷

Para el filósofo estoico, la resistencia moral y política empieza con el reconocimiento de la mutabilidad de todas las cosas y de los acontecimientos, nada permanece; todo será derribado por el paso del tiempo, ni siquiera la fortaleza más inexpugnable se sostiene infinitamente, menos la violencia de un tirano cuya existencia es, como la de todo mortal, finita. Todo se muda por ley de la naturaleza y de la fortuna. Todo poder es temporal, de igual manera la victoria o la derrota, la felicidad, el dolor, la vida misma a la que nos aferramos irracionalmente; por ello es entendible la actitud estoica de Catón; quien nunca fue vencido porque no consiguieron las derrotas o la muerte sacarlo de sí; porque minimizó el efecto del dolor con el sometimiento a la naturaleza. Es el ejemplo más claro que Séneca puede brindarle a Lucilio para infundirle ánimo en la adversidad: “Levántate, Lucilio, el mejor de los hombres, y deja ese juego literario de los filósofos que reducen a sílabas el asunto más magnífico, que rebajan y destrozan el ánimo enseñando minucias; te harás semejante a los que inventaron estos precep-

217 Séneca, CL. LXXI, 11-13. “Victus est tamen.’ Et hoc numerat inter repul-
sas Catonis: tam magno animo feret aliquid sibi ad victoriam quam ad
praeturam obstitisse. Quo die repulsus est lusit, qua nocte periturus fuit
legit; eodem loco habuit praetura et vita excidere; omnia quae acciderent
ferenda esse persuaserat sibi. Quidni ille mutationem rei publicae forti
et aequo pateretur animo? quid enim mutationis periculo exceptum?
non terra, non caelum, non totus hic rerum omnium contextus, quamvis
deo agente ducatur; non semper tenebit hunc ordinem, sed illum ex hoc
cursu aliquis deiciet. Certis eunt cuncta temporibus: nasci debent,
crescere, exstingui.”

tos, no a quienes los enseñan y hacen que la filosofía parezca más bien difícil que grande.”²¹⁸

No es fácil resistir al agobio y a la desesperanza; ante la adversidad y los reveses de la fortuna viene el malestar que justifica la ira y la violencia, que muestra a los seres humanos en el límite de su condición y, precisamente, por carecer de dominio de sí, los enfrenta en busca de imponer sus intereses y utilidades. En tiempo de Séneca, como en el nuestro, es el pan de cada día, los seres humanos ambiciosos de poder, de bienes, de títulos, de fama, etc., justifican sus pequeñas y grandes guerras, afinan el ingenio para, con el mal, conseguir el fin propuesto. Séneca descubre que el ser humano de su tiempo se deja arrollar por el conflicto y responde con violencia o con miedo a la agresión. Cree resistir cuando ataca para defenderse, cree defenderse cuando se repliega con miedo y entrega su libertad. Todo termina siendo una mascarada, un juego hipócrita de poderes.

Entre esos que ves con la toga, no hay paz alguna; por un mínimo interés el uno se presta a arruinar al otro; la ganancia de éste es a costa de la injuria de aquél; odian a los dichosos y desprecian a los desgraciados; los abruman los más poderosos y ellos abruman a los más humildes; los estimulan diversas codicias; no hay cosas que no deseen destruir por un ligero placer o por un botín. Su vida no es distinta de la de los gladiadores que habitan en común para pelear unos con otros. Esta es la sociedad de las fieras, sino que las fieras son mansas entre sí y se abstienen de morder a sus semejantes, mientras que los hombres se sacian despedazándose mutuamente. Sobre todo difieren de los animales en que estos son mansos con los que los alimentan y la rabia de los hombres se ceba en los mismos que los nutren.”²¹⁹

218 Séneca, CL. LXXI, 6. “Erige te, Lucili virorum optime, et relinque istum
ludum litterarium philosophorum qui rem magnificentissimam ad syllabas
vocant, qui animum minuta docendo demittunt et conterunt: fies
similis illis qui invenerunt ista, non qui docent et id agunt ut philosophia
potius difficilis quam magna videatur.”

219 Séneca, *De la ira*, II. VIII, 2-3. “Inter istos quos togatos uides nulla pax
est: alter in alterius exitium leui compendio ducitur; nulli nisi ex alterius
iniuria quaestus est; felicem oderunt, infelicem contemnunt; maiorem
grauantur, minori graues sunt; diuersis stimulantur cupiditatibus; omnia

La radiografía que el estoico hace de su tiempo es perfecta, por ambición se justifica la injuria y se fabrica el odio, la codicia gobierna sobre la honestidad y sobre el respeto a la condición del otro; lo anula como dialogante y lo ubica en el lugar de la rivalidad, lo transforma en enemigo y, a partir de allí, justifica la guerra y la violencia para conseguir el objetivo final, la anulación y la muerte. La vida del otro pierde su valor en tanto es un obstáculo para conseguir el fin. Bajo este presupuesto, no hubo un solo hombre público, aún el más honesto servidor, a salvo en roma. En una sociedad de esta naturaleza hasta un simple rumor le pone fin a una dinastía. Para el filósofo estoico solo era posible un remedio a este mal, resistencia desde el interior, apartarse del poder y de sus influencias, apatía frente a las decisiones del tirano, su ira y su violencia; bienestar interior frente al malestar provocado por el mundo exterior. Resistencia que nace del dominio y del cuidado, ocuparse de sí mismo, de su mundo interior, para construir una coraza frente a lo que no depende de nosotros cambiar.

El sabio estoico procura actuar con prudencia, pero sin temor, le apuesta a la vida tranquila pero honesta, de esta manera prefiere no participar en la vida pública, no huye de la realidad que lo circunda, la enfrenta con verdad en decir y honestidad en el actuar; la idea de virtud que se ha construido le permite hacerse a una coraza contra el miedo y la negación, no rechaza los obstáculos, evita ser parte de la violencia que implica, en ocasiones, enfrentarlos. Huye del temor que paraliza y que se congracia con la hipocresía; busca, según Paul Veyne, ser prudente pero no cobarde.²²⁰ En la carta a Lucilio XXII es enfático al respecto:

Pienso que me preguntas ahora la opinión de los estoicos. No hay razón para que les den ante ti fama de temerarios; son más cautos que fuertes. Espera quizás que te digan: “es vergonzoso

perdita ob leuem uoluptatem praedamque cupiunt. Non alia quam in ludo gladiatorio uita est cum isdem uiuentium pugnantiumque. Ferarum iste conuentus est, nisi quod illae inter se placidae sunt morsuque similibus abstinent, hi mutua laceratione satiantur. -Hoc uno- ab animalibus mutis differunt, quod illa mansuescunt alentibus, horum rabies ipsos a quibus est nutrita depascitur.”

220 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 176.

sucumbir a la carga. Lucha con el deber una vez que lo aceptaste. No es hombre fuerte y valeroso el que huye del trabajo, sino el que se crece ante las dificultades.” Te dirán esto si la perseverancia ha de tener un premio decoroso, si no ha de hacer ni padecer nada indigno de un hombre; de otro modo no se dejará aplastar por un trabajo sórdido e injurioso, ni estará en los negocios por los negocios. Ni siquiera hará aquello que tú piensas que ha de hacer: que el enredado en cosas ambiciosas soporte siempre su fuego. Sino que cuando vea que eso en que anda es pesado, incierto, ambiguo, retraerá el pie y, sin volver la espalda, poco a poco, se retirará a lo seguro.²²¹

Despreciar el lucro es el mejor ejercicio de resistencia que enseña el estoico, bastarse consigo mismo; no depender de lo útil y del beneficio que traen los oscuros negocios, donde el beneficio está cargado por el malestar, el dolor, la muerte o el sometimiento de otro o muchos seres humanos; de igual manera si se trata de la pérdida de la virtud. Frente al *cura sui* nada es negociable para un estoico como Séneca. Podemos asegurar, entonces, que la virtud, ligada a la idea del bien, es el material con el que se construye la muralla interior. Los acontecimientos no dejan de suceder y, sobre todo, de provocar balanceo sobre la condición humana, sin embargo, un estoico es capaz de resistir porque su fin último está en dirección al *agathos* y al *kalos*, lo bueno y lo bello, de tradición griega, pero asumidos por la sabiduría antigua en general y por el mundo estoico en particular. Es pensar en la ciudadela inte-

221 Séneca, CL. XXII. 7-8. “Puto, nunc et Stoicam sententiam quaeris. Non est quod quisquam illos apud te temeritatis infamet: cautiores quam fortiores sunt. Exspectas forsitan ut tibi haec dicant: 'turpe est cedere oneri; luctare cum officio quod semel recepisti. Non est vir fortis ac strenuus qui laborem fugit, nisi crescit illi animus ipsa rerum difficultate.' [8] Dicentur tibi ista, si operae pretium habebit perseverantia, si nihil indignum bono viro faciendum patiendumve erit; alioqui sordido se et contumelioso labore non conteret nec in negotiis erit negotii causa. Ne illud quidem quod existimas facturum eum faciet, ut ambitiosis rebus implicitus semper aestus earum ferat; sed cum viderit gravia in quibus volutatur, incerta, ancipitia, referet pedem, non vertet terga, sed sensim recedet in tutum.”

rior cuya muralla resistente a los embates del mundo exterior, está construida desde el *cura sui*, como ejercicio permanente de construcción de sí mismo y de apertura al acontecer que lo contiene.

3.4 *Cura sui*: un guiño a la vida en las puertas del Hades

No te confíes en la tranquilidad del presente; en un momento se altera el mar. En un mismo día, donde jugaron los navíos, naufragan.²²²

Te digo que desde que naciste eres llevado a la muerte.²²³

Qué, ¿acaso te enteras ahora por primera vez de que te amenaza la muerte, el dolor o el destierro? Para esto naciste. Lo que puede suceder, pensemos que nos ha de pasar.²²⁴

Es incierto el lugar en que te espera la muerte; así que espérala en todo lugar.²²⁵

En cada una de estas frases, el estoico, expresa su pensamiento sobre el acontecimiento de la muerte, sobre esta como realidad última que nos espera siempre al otro lado del camino. Asociada a la inmanencia del existir se convierte en el otro nombre que le damos a la vida. Como ya nos lo recuerda Epicuro, la muerte es responsable de permanente intranquilidad, el pensador estoico lo asume directamente, también considera el apego a la vida como el gran mal, fuente de malestar²²⁶. Siguiendo al maestro del Jardín,

222 Séneca, CL. IV, 7. “Noli huic tranquillitati confidere: momento mare evertitur; eodem die ubi luserunt navigia sorbentur.”

223 Séneca, CL. IV, 9. “Ita dico: ex quo natus es, duceris.”

224 Séneca, CL. XXIV, 15. “Quid? tu nunc primum tibi mortem imminere scisti, nunc exilium, ¿nunc dolorem? in haec natus es; quidquid fieri potest quasi futurum cogitemus.”

225 Séneca, CL. XXVI, 7. “Incertum est quo loco te mors exspectet; itaque tu illam omni loco exspecta.”

226 “Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y todo mal reside en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto, el recto conocimiento de que nada es para nosotros

Séneca encuentra que el mal está en querer alargarla sin otro fin que el de vivir más tiempo, como si el número de años garantizará una vida más feliz. En diferentes momentos lo refiere: “no puede llevar una vida tranquila quien se preocupa excesivamente de alargarla, quien tiene como un gran bien contar muchos cónsules. Has de meditar esto todos los días para que puedas dejar con ecuanimidad la vida a la que muchos se abrazan y agarran como a las zarzas y a las rocas los que son arrastrados por un agua torrencial.”²²⁷ Nuestro mayor esfuerzo lo ponemos en no dejar la vida y no en vivirla de un modo honesto, zarzas y rocas son testigos de nuestro empecinamiento en sobrevivir a desafortadas tormentas, preferimos hundirnos con aquello en lo que hemos depositado nuestra salvación. Desde otro punto de vista, podemos entender esta actitud como valiente, de eso se trata en nuestro siglo, pero Séneca piensa lo contrario, la mayor resistencia es no oponer resistencia a la fortuna irracional. Nos aferramos a rocas sueltas a las que arrastra una leve corriente, seguimos ideologías sin fundamento, que aparentan verdades cimentadas, que al final, no son más que eufóricas retóricas de tiempos convulsos, por ello terminan pareciendo revolucionarias y simulando salvación.

La muerte hace de la vida un absurdo, frente a ella no hay posibilidad de negociación o de juego retórico, es fatalidad, es paradoja, naufragio seguro, aunque la mar este en calma; por más atajos que utilicemos siempre llegaremos a su encuentro. Como se puede leer, el filósofo estoico utiliza metáforas muy significativas para mostrar el carácter inevitable de la muerte, pues, no hay duda de que ella está presente desde el primer día de nuestra vida. Debemos, por tanto, contar con su presencia en cualquier tiempo y lugar; la muerte no selecciona edad, ni escala social o cultural;

la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añade una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad” Epicuro, “*Carta a Meneceo*”. En: Carlos García Gual, *Epicuro* (Madrid: Alianza, 1981), 135.

227 Séneca, CL. IV, 4. “Nulli potest secura vita contingere qui de producenda nimis cogitat, qui inter magna bona multos consules numerat. [5] Hoc cotidie meditare, ut possis aequo animo vitam relinquere, quam multi sic complectuntur et tenent quomodo qui aqua torrente rapiuntur spinas et aspera.”

aparece intempestivamente con su nada radical, tal vez en el cruce de caminos más inesperado e inoportuno, cuando, posiblemente la vida nos está rindiendo el mayor tributo, esa es su naturaleza paradójica, ironía en todo caso.

Montaigne, el gran admirador del estoicismo y en esencia del modo senequiano, enfatiza ese carácter determinante de la muerte cuando emparenta el ejercicio del filosofar con el de aprender a morir. *De cómo el filosofar es aprender a morir* es el título del ensayo en que realiza un recorrido por algunos de los pensadores y pensamientos más significativos, para él, en el abordaje de la muerte como un acontecimiento al que debemos restar su fuerza meditando sobre lo efímero y superfluo de la vida, allí recuerda a manera de anécdota, cuando se le preguntaba a Tales por qué no moría si consideraba que el morir y el vivir eran actos indiferentes, de manera sabia, simple e irónica, el presocrático responde que precisamente porque es indiferente.²²⁸ La paradoja salta a la vista, el sabio realmente no está preocupado del asunto, prefiere ocupar el instante de su existir en el asombro que le provocaba cada objeto de la naturaleza. Filosofar para asumir atarácicamente la inevitable muerte, filosofar para recogerse en el *carpe diem*, para que el aguijón de la muerte ilumine el instante en vez de paralizar la breve existencia. El filosofar nos pone frente al acontecimiento y su realidad última, mostrándonos su naturaleza, su juego teatral, proponiéndonos una espera atenta a su irracional acometida. La filosofía le pinta la cara a la muerte, esta solo es capaz de danzar libremente con ella, el filósofo en su desnudez se le ofrece como lecho erótico. El padre del ensayo aprende en las meditaciones de Séneca las artes del toreo, arte de capotear la existencia. Meditar y escribir mientras llega la muerte, desentenderse de los asuntos graves y aprender el arte de gobernarse a sí mismo para fortalecerse en la ironía, estado último donde lenguaje y vida se encuentran, como en un cruce fatalmente inevitable.

“Medita en la muerte”; quien dice esto, manda que se medite en la libertad. Quien aprendió a morir, deja de saber cómo se sirve;

228 Michel de Montaigne, “*De cómo el filosofar es aprender a morir*”. En: *Ensayos I* (Barcelona: Altaya, 1995), 141.

está por encima de todo poder. ¿Qué le importan la cárcel, los guardias, los encierros? Tiene libre la puerta. La única cadena que nos mantiene atados es el amor de la vida, el cual, sin que tenga que ahogarse, ha de ser disminuido de modo que, cuando la cosa lo exija, nada nos detenga ni nos impida que estemos preparados a hacer inmediatamente lo que alguna vez tiene que ser hecho.²²⁹

Meditar en la muerte es rumiar en el ahora de la vida; es el acto humano de la libertad, es descubrir en esencia el camino y sus obstáculos naturales. Nada de esto se encuentra en la profundidad de los conceptos, se requiere de un leve y fino aleteo que nos sostenga en la frontera entre la profundidad y las alturas, casi rozando la superficie, es decir, en el asombro del acontecimiento, que no es la realidad en sí misma sino la realidad asimilada por el cuerpo. Desde la mirada y experiencia del filósofo, la meditación libre nos instala por encima de las circunstancias y de su tiranía irracional; de esta manera resulta que no es la muerte el problema sino la vida, mantenerse apegado a ella de manera insensata, puesto que ella no es más que el instante que se nos escapa, mientras que la muerte es un para siempre en la nada. Meditar sobre la muerte nos permite reconocer la fragilidad de la vida, habitar la porosidad de la frontera, mientras vivimos estamos caminando hacia la muerte, mientras marchamos con la muerte expuesta en el umbral, la vida se nos hace urgente en su inmediatez, se nos pone de frente en actitud de reto. Esta reflexión nos trae la muerte en vida y a través de esto le quita fuerza a su aguijón, nos mantiene en permanente simulacro, esperando que una vez aparezca su realidad, no nos sorprenda. No se trata, para el estoicismo de Séneca, de esperar con ansiedad la muerte, sino de restarle importancia a su llegada, se trata de quitar rimbombancia a su entrada, saludándola con des-

229 Séneca, CL. XXVI, 10. “Meditare mortem’: qui hoc dicit meditari libertatem iubet. Qui mori didicit servire dididit; supra omnem potentiam est, certe extra omnem. Quid ad illum carcer et custodia et claustra? liberum ostium habet. Una est catena quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus, ita minuendus est, ut si quando res exiget, nihil nos detineat nec impediatur quominus parati simus quod quandoque faciendum est statim facere.”

dén; es claro el ejemplo en donde hablando del sabio y su actitud ante la muerte, Epicuro recuerda: “Ni rehúsa la vida ni teme el no vivir. Porque no le abruma el vivir ni considera que sea algún mal el no vivir. Y así como en su alimento no elige en absoluto lo más cuantioso sino lo más agradable, así también del tiempo saca fruto no al más largo sino al más placentero.”²³⁰ Esta apatía se consigue a través de un uso adecuado de las llamadas tecnologías del yo. No se desprecia la vida, muy por el contrario, se prefiere a la muerte, pero no se sostiene esta por un apego irracional, lo mismo sucede con el dolor o con los bienes; lo que se prefiere por encima de todo es la libertad, la autarquía, el dominio de sí.

La valentía ante la muerte tan solo consiste en ser capaz de un gesto de apatía, a algunos estoicos en el momento en que la muerte irrumpe en sus espacios más íntimos y cotidianos, los encuentra dando una charla a sus discípulos, jugando, intentando resolver un enigma, haciendo una solicitud muy cotidiana y poco trascendente, como queriendo dar a entender que la vida sigue su curso a pesar del acontecimiento, lo único que queda de la muerte es el estado anecdótico de su llegada. Sócrates primero, y luego Séneca, crean el escenario perfecto para que la muerte pierda su protagonismo y entre en acto el ser resistencia de quien obedece a la naturaleza y tiene por razón el devenir de la fortuna y por ello nada le sorprende. De la muerte y su trascendencia solo queda el morir como acto propio de cada ser, asumirlo con naturalidad es signar el valor supremo de la ataraxia y la autarquía, porque se propone ser dueño de sí hasta el final de la vida.

De la muerte ya se ha dicho bastante; sólo diré que este miedo no proviene de la enfermedad sino de la naturaleza. La enfermedad aplazó la muerte de muchos, y el parecerles que se iban a morir fue su salvación. Te morirás no porque estés enfermo, sino porque vives. Esto te aguarda, aunque estés sano; cuando sanas, no te escapas de la muerte, sino de la enfermedad.²³¹

230 Epicuro, “*Carta a Meneceo*”. En: García Gual, Epicuro, 136.

231 Séneca, CL. LXXVIII, 6. “Metus mortis, dolor corporis, intermissio voluptatum. De morte satis dictum est: hoc unum dicam, non morbi hunc esse sed naturae metum. Multorum mortem distulit morbus et saluti illis fuit videri perire. Morieris, non quia aegrotas, sed quia vivis.

Séneca, en cada uno de los textos en los que se refiere a la muerte, insiste en la inaplazable cita que cada ser vivo tiene con ella, la muerte espera paciente al final del camino corto o largo, agitado o tranquilo, al igual que la fortuna no establece distinciones o jerarquías, se presenta fría y calculadora, sin concesiones. La enfermedad no es antesala a la muerte, ni los accidentes ni siquiera aquello que parece anunciarla. Soberana e intempestiva, requiere, para ser enfrentada con sobriedad, de seres igualmente soberanos que entiendan la vida como inmanencia y no desde la trascendencia, requiere, en definitiva, de alguien que no renuncie al camino a pesar de los obstáculos, pero que no se empecine en vivir a todo precio, medita y recompone su vida desde lo factible, no renuncia a vivir, de la misma manera que no se resiste a morir. Séneca dibuja imágenes más claras que la retórica con el propósito de hacernos habitar esta realidad inmanente, así, dice en una carta a Lucilio: “un buen piloto navega con las alas rotas, y aunque esté desarmado, arregla, sin embargo, lo que le queda de su nave para que siga el viaje.”²³² Todo asunto en Séneca parece resolverse cuando adquiere el estatuto de paradoja, cuando del pensamiento se pasa a la imagen. Un pensamiento cernido por la meditación y puesto en escena a través de la escritura, conversación en la distancia, que tendrá mayor posibilidad de afectar la actitud con la que se enfrenta la existencia. El estoicismo traza una tarea difícil de conseguir para seres vestidos de cotidiana mortalidad, traza los esquemas posibles de una ideal actitud, para hacerle frente a las contingencias y fragilidades de la existencia. De seguro requiere de sujetos entrenados en la filosofía, de sabios que asuman con disciplina la conquista de la ataraxia, sin embargo, nos queda el modelo de este diseño para que actúe por reflejo en el vulgo, poco considerado por las escuelas. Abrazar el camino de la filosofía puede salvar a muchos de vivir en las falsas suposiciones sobre la muerte, pero no les libra de la muerte que es común a sabios y a seres que ni siquiera han sido urgidos por sus punzantes preguntas.

Ista te res et sanatum manet; cum convalueris, non mortem sed valetudinem effugeris.”

232 Séneca, CL. XXX, 3. “Magnus gubernator et scisso navigat velo et, si exarmavit, tamen reliquias navigii aptat ad cursum.”

El estoicismo ha extendido sus tentáculos hasta el tiempo presente, se pueden rastrear pensamientos, ficciones y poemas que conservan este tono y se apropian en un lenguaje renovado y actualizado por las circunstancias del hoy histórico y cotidiano, es el caso del escritor Argentino Jorge Luis Borges que en conferencias y textos de ficción le dedicó grandes momentos al tema de la muerte. Además, es interesante darse cuenta del aire estoico que alimenta sus meditaciones, tal vez sin intención consciente de ello. El poema titulado *Límites*, puede ser una aleatoria muestra de ello. Tiene el tono de aceptación e indiferencia en las imágenes y en el modo de asumir el evento, es la pura inmanencia en juego unida a la sensibilidad de quien se intuye trágico y heroico, de quien se sabe viviendo el límite de su experiencia humana posible y se regodea con el instante tal vez futuro, pero aterradoramente presente. Del mismo modo que el estoico romano, el poeta argentino recibe estéticamente el acontecimiento.

Límites

De estas calles que ahondan el poniente
 Una habrá (no sé cuál) que he recorrido
 Ya por última vez, indiferente
 Y sin adivinarlo, sometido
 a quien prefija omnipotente normas
 Y una secreta y rígida medida
 a las sombras, los sueños y las formas
 que destejen y tejen esta vida
 [...]
 Creo en el alba oír un atareado
 Rumor de multitudes que se alejan
 Son lo que me ha querido y olvidado
 Espacio y tiempo y Borges ya me dejan.²³³

²³³ Jorge Luis Borges, "Límites" (poema). En: *El hacedor* (Buenos Aires: EMECÉ, 1965).

3.5 Filosofía y suicidio: la dimensión última del ser en el cuidado de sí

*Al que no le falte el ánimo, tampoco le faltará el ingenio para morir.*²³⁴

Murió de este modo. Al salir de su escuela cayó de un tropezón y se rompió un dedo. Golpeando la tierra con la mano exclamó el verso de Niobe:

Ya voy. ¿Por qué me apremias?

*Y al momento murió ahogándose.*²³⁵

Para el caso nos valemos de la anécdota, no importa si ocurrió de este modo o de otro. El filósofo estoico Zenón de Citio aporta desde su manera de encarar la muerte un elemento vital de reflexión, Diógenes Laercio pinta una escena digna de una obra teatral, el filósofo encuentra en su andar cotidiano el evento azaroso que le muestra el cruce de caminos, tropezón donde destino y muerte se cortejan, Zenón escucha el llamado de la tierra, la voz de la naturaleza, la señal divina, se siente convocado por la razón. El drama llega a su clímax en el gesto de Zenón golpeando la tierra, desafiado el momento con un verso, dando salida estética a la encrucijada moral; asume el fútil acontecimiento con fuerza dramática, acelera el final de la vida puesto que no tiene sentido prolongarla cuando la tierra llama con insistencia. Se puede notar la ironía propia del cinismo, asumida con propiedad por los filósofos estoicos. Zenón se da su propia muerte obedeciendo el mandato de la naturaleza y mostrando con ello el desapego a la vida y la deconstrucción de la muerte como peligro. A través del acontecimiento fortuito se teje la virtud que enaltece el tiempo del aquí-ahora.

En la filosofía llamada helenística, en general, las anécdotas son recurrentes y apuntan a un desenmascaramiento de la seriedad

²³⁴ Séneca, CL. LXX, 24. "Non deerit ad mortem ingenium cui non defuerit animus."

²³⁵ Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos Ilustres*, VII, 28, 342.

con la que se enfrenta el paso de la vida a la muerte, asumiendo que el valor de ambas está relativizado por el acontecimiento, por su inmediatez azarosa y no por un fin trascendente; de esta manera el suicidio sería el gesto irónico, a través del cual el hombre sabio representa su libertad frente a las contingencias que le ofrece la vida. Representación que se jacta de dramatismo y que propone en sí misma un giro estético. La anécdota, que no parecer cierta pero que le da fuerza a la leyenda del filósofo Empédocles, cuenta cómo este, en un arrebató místico, se arroja al cráter del Etna, tiempo después el volcán arroja su sandalia, imprimiéndole al acto el valor de un misterio desacralizado y paradójico, entre la ironía y el juego. Tan importante el pensamiento de cada uno de los filósofos antiguos como su modo peculiar de desprenderse teatralmente de la vida. Más allá del verdadero modo como cada uno de ellos murió, está la sospecha provocada por el interés en resaltar el gesto que se reproduce anecdóticamente a lo largo de la historia.

En el caso particular de Séneca, el suicidio está alineado de manera especial al modo como se despliegan los conceptos que conforman su tratamiento de lo moral. En el cordobés la fragilidad y fugacidad de la vida son el marco de referencia sobre el que se edifican los más sólidos argumentos,

Piensa que lo mismo nos sucede a nosotros: la vida lleva a unos velozmente a donde habían de llegar por más que se retrasasen; a otros los macera y los cuece. La cual vida, como sabes, no siempre ha de ser retenida. Porque lo bueno no es vivir, sino vivir bien. Así que el sabio vive tanto como debe, no tanto como puede. Verá dónde ha de vivir, con quiénes, de qué modo, qué ha de hacer. Piensa siempre en la calidad y no en la cantidad de su vida. Si se le presentan muchas molestias y estorbos que perturben su tranquilidad, se hace libre a sí mismo. Ni hace esto tan solo en la última necesidad, sino que tan pronto como la fortuna comienza a serle sospechosa, mira diligentemente si ya ha de irse. Estima que nada importa si ha de acabarse él mismo o esperar su fin, si ha de ser más pronto o más tarde. No lo teme como si se tratara de un gran daño; nadie puede perder mucho de lo que cae gota a gota. No importa morir más pronto o más

tarde; lo que importa es morir bien o mal. Pero morir bien es huir el peligro de vivir mal.²³⁶

Todos los elementos concernientes a la concepción de la muerte y la voluntad de muerte como ejercicio de la libertad absoluta del sujeto están expuestos en este magistral texto, se incluye completo intentando no perder el hilo conductor de la argumentación y, sobre todo, el tono propio del estoico cuando de este tema en especial se trata, el juego que bordea la ironía, que desborda de cinismo. No se quiere una vida larga e inútil, se prefiere una vida corta y justificada por los actos que la encausan al bien, en última instancia, una vida honesta o enmarcada por los linderos de la virtud según los parámetros del estoicismo. La vida no es la misma para todos, no reparte alegrías o dolores, bienestar o angustias, en la misma proporción; una vida vivida en el malestar, en la angustia o en el dolor no debe ser, en palabras de Séneca, retenida; el estoico no justifica el padecimiento innecesario y absurdo, pues no se trata de sostener el vivir a cualquier precio o aferrarse a la vida de cualquier manera; la vida vale la pena, tiene sentido siempre y cuando la idea del bien esté en el centro, desde allí se entiende que una renuncia, soportar un dolor o el malestar de un momento debe entenderse desde la voluntad que reconoce el bien y no desde el sacrificio que fabrica mártires. En síntesis, la vida no se prolonga innecesariamente, no se trata de vivir más sino de vivir mejor, no es asunto de tiempo sino de calidad.

236 Séneca, CL. LXX, 4-6. "Idem evenire nobis puta: alios vita velocissime adduxit quo veniendum erat etiam cunctantibus, alios maceravit et coxit. Quae, ut scis, non semper retinenda est; non enim vivere bonum est, sed bene vivere. Itaque sapiens vivet quantum debet, non quantum potest. Videbit ubi victurus sit, cum quibus, quomodo, quid acturus. Cogitat semper qualia vita, non quanta sit. [sit] Si multa occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se; nec hoc tantum in necessitate ultima facit, sed cum primum illi coepit suspecta esse fortuna, diligenter circumspicit numquid illic desinendum sit. Nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat, tardius fiat an citius: non tamquam de magno detrimento timet; nemo multum ex stilicidio potest perdere. Citius mori aut tardius ad rem non pertinet, bene mori aut male ad rem pertinet; bene autem mori est effugere male vivendi periculum".

La búsqueda constante de la libertad o la no restricción o pérdida de ella es el presupuesto que funda este criterio y la toma de decisión frente a la idea del suicidio o de la muerte voluntaria. La libertad para el estoico no es negociable, por ello, cuando los males suman más que los bienes, la vida se vuelve un peso y un objeto degradado que no puede ser presentado con dignidad, en ningún momento se trata de un acto de cobardía o de huida de una situación compleja, no se evade con el suicidio el deber o el compromiso; la dignidad es el principio que determina la decisión. Una de las grandes paradojas aparece en este punto, el estoico acepta la realidad con todo su peso, es consciente de ella y de su fatalidad, en esto se somete al designio del destino, pero, a pesar de ello, asume un gesto de libertad cuando se da cuenta de lo inmodificable de este signo, por lo tanto, apura su salida del mundo de la vida, apura el final con todo el sentido trágico e irónico que implica. Se desprende con premura de la vida prefiriendo la vida. Prefiere una vida sosegada a una vida agitada inútilmente; en este sentido su preferencia no la conduce el ego que se aferra desesperadamente a cualquier forma de existencia, más bien, consigue ser totalidad en el vacío que alivia sus días.

“¿He de pensar que con el que vive todo lo puede la fortuna, mejor que pensar que con el que sabe morir nada puede?”²³⁷ esta pregunta se encuentra en la encrucijada de la vida y el pensamiento del filósofo estoico Séneca, justifica con vehemencia una vida examinada, según exigía Sócrates; la filosofía enseña el arte de aprender a morir, de no aferrarse a una existencia inútil y vacía; que es al mismo tiempo la otra cara de vivir en la serenidad y en el ejercicio de la libertad, en la autarquía, en el que, habitando el límite de las situaciones, se tiene la potestad de asumir la decisión primera y última sobre la vida. Es el arte que busca la vida buena en cualquiera de sus enfoques de escuela. La fortuna no puede con quien maneja este arte, que en última instancia no es desprecio a la vida, sino el reconocimiento de que esta tiene sentido en el pleno ejercicio de la libertad y que ninguna esclavitud que la prolongue se justifica. Siguiendo ese mismo hilo conductor, “no hay

237 Séneca, CL. LXX, 7. “Ego cogitem in eo qui vivit omnia posse fortunam, potius quam cogitem in eo qui scit mori nil posse fortunam?”

obstáculo para quien desea romper lazos y salir. La naturaleza nos guarda en campo abierto”²³⁸, la libertad exige romper los muros físicos, mentales y espirituales que nos encierran en verdades a medias o en engañosas formas de vida, el cuerpo como tal entra en esta categoría de espacios y entes que, por la concepción que tenemos de ellos, obstaculizan nuestra libertad: “¿Quieres ser libre frente a este cuerpo? Hábitalo como quien lo ha de dejar. Acuérdate de que algún día has de carecer de este hospedaje; serás más fuerte cuando tengas necesidad de salir. Pero ¿cómo han de parar mientes en su fin los que desean sin fin?”²³⁹

En ocasiones, como ya se ha mencionado en este texto, defendemos con ahínco nuestras cadenas como si se tratara de nuestra libertad. Con el mismo énfasis la carta LXXVII a Lucilio despliega una serie de afirmaciones que matizan la propuesta y justificación moral del suicidio: “Desgraciado tú, que eres esclavo de los hombres, de las cosas, de la vida. Pues la vida, cuando falta el valor de morir, es una esclavitud.”²⁴⁰ Libertad ante la muerte y ante la vida, que se entienden solo como acontecimientos fortuitos, como la materialización de un azar que todo lo envuelve desde su razón cósmica. Voluntad de vivir en libertad, voluntad de elegir la muerte si el dominio de sí no es posible. Reaparece la fatalidad de la tragedia y su escala escénica de claros y oscuros, donde el drama absorbe el dilema permanente entre los extremos. Ni la vida ni la muerte se imponen una sobre la otra, no es lucha de contrarios, tan solo son los dos extremos de una misma cuerda, que terminará rompiéndose por efecto de la tensión natural que la justifica; se trata más bien del modo como el individuo habita la tensión hasta conseguir disolverse en ella: “la vida, como la comedia, no importa cuánto duró, sino cómo se representó. Nada interesa el lugar en que la acabes. Déjala donde quieras; solamente dale un buen

238 Séneca, CL. LXX, 24. “Nihil obstat erumpere et exire cupienti: in aperto nos natura custodit.”

239 Séneca, CL. LXX, 17. “Vis adversus hoc corpus liber esse? tamquam migraturus habita. Propone tibi quandoque hoc contubernio carendum: fortior eris ad necessitatem exeundi. Sed quemadmodum suus finis veniet in mentem omnia sine fine concupiscentibus?”

240 Séneca, CL. LXXVII, 15. “Infelix, servis hominibus, servis rebus, servis vitae; nam vita, si moriendi virtus abest, servitus est.”

fin.”²⁴¹ Esta referencia tragicómica habla de la lucidez del filósofo que se recoge poéticamente en el dilema, que resuelve, como diría Deleuze, habitar la frontera entre el afuera y el adentro, arriesgarlo todo en el lugar donde se produce el movimiento que luego entenderemos como lucha entre naturaleza y cultura, entre lo que somos y el deseo de ser otra cosa. “Has sido arrojado en este instante; si lo extiendes, ¿hasta dónde lo extenderás? ¿Por qué lloras? ¿Qué deseas? Trabajas en vano. No esperes que, suplicando, cambien los secretos de los dioses.”²⁴² La vida y la muerte en su tensión provocan ese instante en el que hemos sido arrojados; la filosofía ha encontrado en esto la razón para legitimarse como disciplina del conocimiento y para construir sus retóricas y discursos; Séneca por el contrario le resta importancia, deslegitima su poder, quitándole trascendencia, mostrando que es un trabajo insustancial.

En conclusión, el argumento que entrelaza la discusión vida, muerte y suicidio, pasa, en diferentes momentos por una razón que renombraremos como trágica, el valor está en el modo como se afronta el instante y como este se sopesa en su relación con la idea de virtud. No se trata, como lo dice Epicuro, de correr hacia la muerte por hastío a la vida²⁴³, se trata de sostener la vida con valor cuando sea virtuosamente necesario²⁴⁴ o de arrojarse a

241 Séneca, CL. LXXVII, 20. “Quomodo fabula, sic vita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet quo loco desinas. Quocumque voles desine: tantum bonam clausulam inpone.”

242 Séneca, CL. LXXVII, 12. “In hoc punctum coniectus es, quod ut extendas, quousque extendes? Quid fles? quid optas? perdis operam. “*Desine fata deum flecti sperare precando.*”” Verso de Virgilio, Eneida VI, 376.

243 Séneca, CL. XXIV, 22. “Ridiculum est currere ad mortem taedio vitae, cum genere vitae ut currendum ad mortem esset effeceris” Epicuro, Fragm. 496, Usener. “Es ridículo correr a la muerte por hastío de la vida, cuando tú haces con tu clase de vida que haya que correr a la muerte.”

244 Séneca. CL. LXXVIII, 1. “Poterat adhuc adulescentia iniurias ferre et se adversus morbos contumaciter gerere -- deinde succubui et eo perductus sum ut ipse destillarem, ad summam maciem deductus.” “Mi juventud podía entonces soportar sus ataques y proceder con rebeldía contra las enfermedades. Sucumbí después y llegué hasta estar todo yo deshaciéndome gota a gota en mi extrema delgadez.”

la muerte cuando la vida nos imponga su cotidianidad absurda.²⁴⁵ En todo caso, trátese de un asunto de máximo valor o de mínimo peso, la única medida que despeja el horizonte moral, desde la reflexión senequiana es la honestidad, lugar donde la virtud se materializa, eso parece decir Séneca desde su carta LXXVII: “la vida no es incompleta si es honesta. Dondequiera que la dejes, si la dejas bien, está toda entera. Muchas veces hay que abandonarla con fortaleza y no por grandes causas, porque tampoco son grandes las que nos retienen.”²⁴⁶ Las circunstancias en las que un ser humano se enfrenta a este dilema son diferentes y se amarran a razones de distinto orden, sin embargo, es evidente que el filósofo se sostiene, como la sandalia de Empédocles, victoriosa ante el cráter del volcán, dando testimonio de un juego que pasa por la imagen, pero que se resguarda en la provocación valerosa de un gesto que decide irónicamente señalar la imbecilidad de la masa que sostiene la vida como medio de huir del peligro y del riesgo de lanzarse al vacío. Al filósofo le es devuelta la dignidad, como la sandalia que arroja el volcán y se convierte en gesto con el que se intenta superar el discurso moral al mantener abierta la paradoja. En el último momento solo se pretende la soberanía, no estar subordinado más que a la voluntad del cosmos, es el estribillo de Séneca, el coro que anima su tragedia personal: “que cada cual piense de la acción de este valentísimo hombre como le parezca, pero quede bien claro que ha de preferirse la muerte más sucia a la servidumbre más limpia.”²⁴⁷ En el libro III del tratado *De la ira*, Séneca reitera el camino que conduce a la libertad, lo enuncia con tranquilidad

245 Séneca, CL. XXIV, 26. “Omnia sic transeunt ut revertantur. Nihil novi facio, nihil novi video: fit aliquando et huius rei nausia. Multi sunt qui non acerbum iudicent vivere sed supervacuum.” “Todo pasa para volver de nuevo. Ni hago nada nuevo, ni veo nada nuevo; alguna vez da náusea todo esto. Muchos piensan que no es amarga la vida sino vana.”

246 Séneca, CL. LXXVII, 4. “Vita non est imperfecta si honesta est; ubicumque desines, si bene desines, tota est. Saepe autem et fortiter desinendum est et non ex maximis causis; nam nec eae maximae sunt quae nos tenent.”

247 Séneca; CL. LXX, 21. “Existimetur de facto hominis acerrimi ut cuique visum erit, dum hoc constet, praefereendam esse spurcissimam mortem servituti mundissimae.”

pasmosa e irónica: “¿Preguntas cuál es el camino hacia la libertad? Cualquiera vena de tu cuerpo.”²⁴⁸ Séneca deja ver el lado cínico del estoicismo, su lógica es simple, debe emplearse el método a la mano, el que ofrece prontitud sin necesidad de justificaciones y retóricas, incluso, sin necesidad de salidas estéticas o vistosas, más bien con un desenlace dramático o teatral, que rompe el esquema formal, se desprende vertiginosamente.

3.6 *Parrhesía* y la dimensión ontológica de la verdad

La *parresía* es, durante mucho tiempo, el nexo de unión entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros, entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, la frontera en la que vienen a coincidir ética y política.²⁴⁹

El *parresíastés* prefiere ser alguien que dice la verdad antes que un ser humano que es falso consigo mismo.²⁵⁰

Decirlo todo y a la vez escucharlo todo es en nuestro tiempo un absurdo y un imposible, puesto que nuestro tiempo, en mayor medida que el pasado prefiere la verdad a medias, la que se condiciona a los intereses políticos o morales que justifican posturas políticas o morales mediocres con rostro de verdades absolutas y universales. El ser humano de hoy, en la mayoría de los casos, no argumenta las verdades que descubre como resultado de las indagaciones filosóficas, sino que, acomoda argumentos e inventa razones para justificar las verdades que construye con el propósito de legitimar intereses privados e imponerlos a la mayoría como si de razones universales se tratara. Para decirlo de un modo más directo, con relación al decir veraz, en nuestros tiempos, nadie se siente

248 Séneca; *De la ira*, III. 15, 4. “Quaeris quod sit ad libertatem iter? quaelibet in corpore tuo uena.”

249 Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes, “Introducción”. En: Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Barcelona: Paidós, 2004), 23.

250 Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Barcelona: Paidós, 2004), 43.

obligado a ser honesto y sincero, ni en privado ni en público, ni consigo mismo ni con los demás, tanto individuos como instituciones hacen de la verdad un juego de poderes, inestable bolsa de valores donde predomina el vaivén de la oferta y la demanda.

“El *parresíasta* no es un profesional. Y la *parresía* es, con todo, algo distinto de una técnica o un oficio, aun cuando en ella haya aspectos técnicos. La *parresía* no es un oficio, sino algo más difícil de discernir. Es una actitud, una manera de ser que se emparenta con la virtud, una manera de hacer.”²⁵¹ El decir veraz o la *parresía* del mundo antiguo exige coherencia entre el ser y la virtud, decirlo todo y asumir la escucha de ese todo exige valor y una confianza plena en la palabra desnuda que surge del diálogo. Por ello se entiende que surja justo en la frontera entre la política y la ética, y que, en el mundo griego y romano comparta ambas esferas. Ejercicio que en lo político recuerda siempre que el centro está en la justicia y que todo debe articularse con este principio, al igual que en el plano de la ética acude al encuadre de la virtud en sus diferentes matices como eudaimonia, prudencia, honestidad, etc., lo cierto es que ninguna época ha estado dispuesta a asumir una verdad desnuda con sus hirientes consecuencias para los juegos de verdad y poder. La filosofía en todos los tiempos ha denunciado la inclinación de las sociedades humanas a preferir el camino de la opinión sobre el camino de la verdad y la ciencia, como si lo humano estuviera más cómodo en la apariencia y en la ambigüedad e imprecisión que moralmente le miente y le cubre con el ropaje de la adulación, que la verdad que desnuda al ser y lo pone frente a una realidad descarnada en la que tan solo aparece la noche y el vacío de una existencia que termina por dudar de su propia razón.

Desde la perspectiva de la filosofía helenística, aprendizaje vía Sócrates, el filósofo debe ser un *parresíastés*, debe preferir la verdad, por dura que esta sea, a la mentira o al engaño de una verdad a medias o acomodada por miedo o por adulación; la verdad es un imperativo para el filósofo, no puede mentirse a sí mismo una vez la verdad brota en medio del acontecer. Esta verdad aparece

251 Michel Foucault, *El coraje de la verdad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 33.

cuando lo que acontece se vuelve irreductible en sus argumentos morales; cuando el ser en su trasegar como logos reconoce la amenaza discursiva que lo ronda con su antifaz de carnaval. Michel Foucault reconoce este momento en su estudio sobre discurso y verdad en la antigua Grecia:

Los oradores depravados, que son aceptados por el pueblo, sólo dicen lo que el pueblo desea oír. De ahí que Isócrates llame a tales oradores “aduladores”. El orador honesto, al contrario, tiene la capacidad de enfrentarse al *demos* y es lo bastante valiente como para hacerlo. Tiene un papel crítico y pedagógico que desempeñar, el cual requiere que intente transformar la voluntad de los ciudadanos hasta el punto de que sirva a los mejores intereses de la ciudad.²⁵²

La libertad de la palabra es un privilegio de la democracia, el logos se legitima en el diálogo y se impone como ejercicio de ciudadanía; el decir veraz y la escucha atenta de ese decir honesto que no halaga, son el punto cero del sueño ideal que relaciona virtud y polis. Pero lo que sucede es, justamente lo contrario, de allí la denuncia que debe emprender el filósofo, señalando en su decir veraz lo que molesta el oído del pueblo, esta palabra nacida de la lucidez que proporciona el examen de la opinión de la mayoría y que tiene como objetivo hacer consciente el error y provocar el cambio de opinión; esto quiere decir que los argumentos serán de una naturaleza tal que no presenten fisuras en su discurrir, que perturben por su evidencia y molesten por las heridas proporcionadas al ego de la masa. La desnudez a plena luz del día lastima a los ojos acostumbrados a mirar a hurtadillas o entre las fisuras que provoca la noche. En esa medida Sócrates era un *parresiastés*, alguien enfrentado a la masa por amor a la ciudad, alguien enamorado de la capacidad del logos, alguien que tenía por misión decir la verdad más allá de la conveniencia propia, que conocía el peligro que representa toda verdad que se opone a la opinión de la mayoría, pero que su compromiso con la verdad es superior al miedo y, sobre todo, porque es incapaz de falsearse a sí mismo.

²⁵² Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 116.

En este punto es necesario entender cómo se ligan *phylia* y verdad en la acción del *parresiastés*, cómo su propósito va más allá de la verdad que se dice discursivamente, de la verdad que se expone en razones y lógicas; se trata de una verdad que se encarna, que quiere fundirse en el otro, que construye polis porque se declara su amigo; amigo de la verdad equivale a amigo de la ciudad. Recordemos cómo en la Apología escrita por Platón, Sócrates insiste en que no dejará de decir la verdad a todo aquel que se encuentre en la calle, no dejará de examinarlo y exhortarlo a que cambie su vida por amor a Atenas, no a sus calles o sus edificios y templos, pero sí por amor al espíritu que los convoca y los lleva a ser el centro del universo, el cosmos mismo: “haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen.”²⁵³ El filósofo y su *parresia* se convierten en la piedra de toque para medir la justicia alcanzada como virtud, justicia que no se puede comprender sin el sentimiento de la amistad. De ahí que Séneca trace con fina ironía esta pregunta producto de su conversación con Lucilio: “¿Cómo puede complacer al pueblo aquel a quien complace la virtud?”²⁵⁴ Y que recuerde en la misma carta las palabras de Epicuro: “nunca quise agradar al pueblo. Porque lo que yo sé no le complace y lo que le complace no lo sé.”²⁵⁵

El *parresiastés* no agrada a la masa porque devela su carácter débil y perezoso, hace notoria su apatía ante el examen que requiere toda situación política, por ello al no querer tomar decisiones se oculta en la voluntad de la mayoría. Una voz como la de Sócrates incomoda porque descubre la inautenticidad de nuestra moral, la cobardía de nuestros actos que se manifiestan desde la voluntad ajena. Un discurso político que solo busca agradar al pueblo manipula la verdad que conoce y adula la ignorancia de la mayoría haciéndola pasar por soberana. Quien habla desde la verdad desata el encanto de una palabra no examinada haciendo ver en

²⁵³ Platón, *Apología de Sócrates*, 30^a (Madrid: Gredos, 1997).

²⁵⁴ Séneca, CL. XXIX, 11. “Quis enim placere populo potest cui placet virtus?”

²⁵⁵ Palabras de Epicuro citadas por Séneca. CL. XXIX, 10. ‘Numquam volui populo placere; nam quae ego scio non probat populus, quae probat populus ego nescio.’ Epicuro. Fragm. 187, Usener.

primer lugar la ignorancia y devolviendo la pregunta a su lugar de origen; y, en segundo lugar, permitiendo ver quiénes son los auténticos amigos de la ciudad y quienes son los impostores, los sofistas, los demagogos. Sócrates pone la verdad en primer lugar y dice que a ella obedecerá. Séneca, al tomar partido por la virtud, también desprecia el agrandar a la mayoría que no se guía por la virtud; siguiendo ambas posiciones, Epicuro ironiza el dilema entre el querer y el saber.

Michel Foucault, en el texto que hemos venido citando, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, muestra el gran dilema socrático planteado por Platón con relación al ejercicio de la parresía, cómo hacer que la parresía política y la ética se encuentren, que se conjuguen y compartan escenario.

En Platón, y en lo que conocemos de Sócrates a través de Platón, un problema principal se refiere al intento de determinar cómo hacer que la parresía política, que implica logos, verdad y nomos, coincida con la parresía ética, que implica logos, verdad y bíos. ¿Cómo pueden la verdad filosófica y la virtud moral relacionarse con la ciudad a través del nomos?²⁵⁶

La pregunta entusiasma porque conecta todos los elementos al proyecto filosófico platónico y a sus posteriores discusiones. Verdad filosófica, virtud moral, ciudad y nomos. Los escenarios de la verdad, la ética y la política conjugados en una intención final, el bien y la felicidad, ¿intentará responder a esto mismo, la pregunta aristotélica por la vida buena? ¿La búsqueda de armonía entre logos y bíos? Para ponerlo en términos de la filosofía helenística y de la lectura foucaultiana, se trata de la relación entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros, el gobierno de sí y el gobierno de los otros; convoca una relación entre ética y política que cada vez cobra más interés por su urgencia contemporánea. El decir veraz de la parresía cada vez es más extraño al mundo de la ética y de la política; las denuncias crecen, pero los juegos de verdad y poder aparecen con sus malabares discursivos, falsificando la vida, la verdad y el bien, poniendo en su lugar palabras y cosas que se vuelven

²⁵⁶ Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 140.

mercancía y que intentan sustituir la infranqueable fragilidad de lo humano por una falsa idea de bienestar que todo lo puede y todo lo alcanza, pero al costo de venderle la libertad a las llamadas leyes del mercado. Para la mirada socrática, ocuparse de uno mismo era ya ocuparse de la ciudad y, al contrario, los problemas de la ciudad son los problemas del ciudadano. Sorprende darse cuenta cómo en el mundo contemporáneo estos dos elementos no se encuentran, por el contrario, alimentan sus conflictos día a día. La ley no consigue ligarnos a la búsqueda del bien, es hoy un producto más que tiene su precio como cualquier otra mercancía.

Enfoquemos nuestro análisis en el estoicismo de Séneca y en su manera de ejercer la parresía, asumiendo de entrada el presupuesto que nos presenta Foucault, al hablar de una parresía ética que se centra en el cuidado de sí y de los otros, proponiendo el cambio de vida, la conversión como manera de resistencia,²⁵⁷ pero también como actitud. El filósofo estoico que vive bajo la tiranía del emperador Nerón no se somete, en última instancia, a los juegos de poder que se le proponen, por lo tanto, no renuncia a la búsqueda de la virtud; busca vivir en la ataraxia y en la acción honesta. Este ideal del sabio se respalda con la vida y es coherente con el discurso. Claramente en la carta LXXV a Lucilio, Séneca se dedica a precisar este aspecto del decir veraz y la vida.

A fe mía que no quiero que sea seco y árido lo que se dice de cosas tan grandes, pues no renuncia al ingenio la filosofía. No conviene, sin embargo, gastar mucho trabajo en las palabras. Todo nuestro propósito se reduce a decir lo que sentimos y a sentir lo que decimos; que la palabra esté de acuerdo con la vida. (...) Que no deleiten nuestras palabras, sino que aprovechen. Pero si es posible que recaiga la elocuencia en quien no la busca, si ya se la tiene o cuesta poco, que esté presente y se consagre a

²⁵⁷ El objetivo de esta nueva parresía no es persuadir a la asamblea, sino convencer a alguien de que debe cuidarse de sí y de los otros; y esto significa que debe cambiar su vida. Este tema del cambio de la propia vida, de la conversión, se vuelve muy importante desde el siglo IV a. C. hasta los comienzos del cristianismo. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 142-143.

cosas tan hermosas. Todas las artes atienden al lucimiento; ésta trata del negocio del alma.²⁵⁸

El *cura sui* del estoicismo senequiano se aferra a un decir veraz sin adornos, a un Logos que se instale contundentemente en la vida y sacuda los cimientos de su enquistada costumbre, a un discurso bello y vacío de verdad; sin embargo, es claro que no renuncia a la agudeza y a la elaboración estética de este. La misma escritura de Séneca es una muestra de ello, puesto que sus escritos desbordan en finura analógica, asumiendo en primera instancia lo que le es obligatorio decir, el logos desnudo, la verdad descarnada. “El sujeto que habla se compromete. En el momento mismo en que dice “digo la verdad”, se compromete a hacer lo que dice y a ser sujeto de una conducta obediente punto por punto a la verdad que formula.”²⁵⁹ Decir y sentir en una misma proporción, favoreciendo que el sujeto mismo sea la palabra, que encarne lo que dice y que diga lo que su corazón le muestre como verdad y que sea realmente verdad, no un alucinado juego de su deseo. Este ejercicio de la parresía tiene en el filósofo la intención de mostrar para sí y para los otros un nuevo estilo de vida, un estilo de vida filosófico y marcar un modo honesto de relación consigo mismo y con los otros, un modo donde el decir veraz sea el punto de articulación tanto del logos como de la vida; doble camino que se enmarca en la libertad como fin, por ello entiende uno que el filósofo, en la misma carta LXXV intente mostrarse puntual para no perder el fin último. Hablando de la libertad absoluta dice: “¿preguntas en qué consiste ésta? En no temer a los hombres ni a los dioses; en no querer ni lo vergonzoso ni lo excesivo; en tener sobre sí mismo

258 Séneca, CL. LXXV, 3-4. “Non mehercules ieiuna esse et arida volo quae de rebus tam magnis dicentur (neque enim philosophia ingenio renuntiat), multum tamen operae inpendi verbis non oportet. [4] Haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus; concordet sermo cum vita. (...) Non delectent verba nostra sed prosint. Si tamen contingere eloquentia non sollicito potest, si aut parata est aut parvo constat, adsit et res pulcherrimas prosequatur: sit talis ut res potius quam se ostendat. Aliae artes ad ingenium totae pertinent, hic animi negotium agitur.”

259 Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 387.

el máximo poder. Es un bien inestimable hacerse uno dueño de sí mismo.”²⁶⁰

Se trata de una ontología de la verdad que debe ser construida sobre una ontología del presente. La filosofía desde la perspectiva del helenismo y con el énfasis senequiano, recupera la pregunta por el tiempo presente, afronta los dilemas éticos y políticos de su tiempo, con una mirada que se detiene en los acontecimientos de la realidad del sujeto que padece las tensiones del existir; por ello no busca explicar o argumentar sino resolver en términos de ¿De qué manera he de vivir este tiempo que me correspondió en el azar de la existencia? ¿Qué modo de vida adoptar en medio de estas circunstancias? ¿Cómo ser libre en un mundo enajenado y conservar la dignidad? El filósofo, en el ejercicio de su parresía, acendra su ser, la verdad le pertenece en tanto tiene el valor de nombrarla y sostenerse en ella. Hoy la tarea sería reconocer y reconstruir los juegos de esa verdad en el lenguaje y, de esa manera, poder hablar de lo que significa este tiempo, este acontecer específico, para nosotros en tanto sujetos encaminados a buscar la salida del laberinto. En tiempos del estoicismo del imperio, la tarea que se impone el filósofo es de frontal resistencia, está obligado al decir veraz, en ello reconoce la autenticidad de su misión, por lo tanto no se puede entretener en juegos verbales, ni en retóricas profesoriales o en el silencio de la sabiduría; el decir veraz es un imperativo con que evita caer en la actitud ambigua o complaciente con el error y la violencia, muy por el contrario, su intención es habitar con dignidad el laberinto que le fue asignado por el propósito divino. Es claro que lo único que no está dispuesto a negociar es su libertad de decir y de actuar.

3.7 La filosofía como arte o el arte de habitar el ser

No existe obra sin mayéutica y sin esa capacidad singular para convocar a la materia en su trabajo de parto. El artista da a luz, no a los espíritus y las figuras que preexistirían a toda operación,

260 Séneca, CL. LXXV, 18. “Quaeris quae sit ista? Non homines timere, non deos; nec turpia velle nec nimia; in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est suum fieri.”

sino a las producciones que, para ser, necesitan el advenimiento. Sólo cuando surgen, conocen la cristalización en el aspecto que es suyo y en el que permanecerán. Mineralización de energía, bloques de voluntad, volúmenes de fuerza: no hay ética sin estas actualizaciones en momentos que tienen un sentido, a saber, gestos, palabras, silencios. Lo que se revela toma forma y consistencia en el momento del surgimiento. La forma es la progenitura de una operación cuyo nombre es mayéutica: no existe antes del gesto que la funda y que le es consustancial. Ser es nacer.²⁶¹

Si entendemos que la filosofía tiene por tarea el pensar y que este pensar comprende un tomar conciencia del existir en el presente inmediato, que este vivir el presente como acontecimiento es, a la vez, habitar de manera radical y heroica su propio tiempo histórico y su condición de ser en el mundo y que de manera irremediable el instante, tiempo que se nos escapa, es el único sobre el cual debemos construir el ser; podemos, entonces, acercarnos a la filosofía como un arte que explora los senderos por donde transitan, de manera caprichosa, el ser y la vida. Esto que hemos nombrado en este capítulo como las tareas del pensar-vivir, que solo consiste en nombrar los límites sobre los cuales se construye el *cura sui* en la *filosofía estoica* de Séneca, es el territorio donde la praxis moral asume las tareas del teorizar para comprender, para ampliar el horizonte desde donde el lenguaje se apropia conceptualmente de la vida; se trata de habitar el ser en el modo de vida construido desde la *techné tou biou*. De esta manera, la filosofía que propone, desde su ejercicio, el estoico solo bosqueja el camino que conduce al ser, lo presente en su ser siendo, en el acontecer que poseemos de una manera dolorosa o hiriente porque el azar nos lo propone como signo del existir.

La mayéutica, como ese volver con radical insistencia sobre la pregunta que intenta retener el instante, sigue siendo la huella del meditar como ejercicio para esculpir la vida, el camino esbozado hacia la filosofía helenística y a su filosofar como modo de vida,

hacia su cincelar el ser en el acontecer de la vida. El *carpe diem* hace las veces de molde sobre el que se quiere vaciar el destino; el filósofo, a su vez, artista trabajando la obra inacabada y frágil que es la vida. Solo como obra trágica es posible entender esta aproximación. La mayéutica y las formas que asume el filosofar en el transcurso del tiempo son estilete sobre la madera, martillo sobre la roca, espejo sobre el agua que solo capta sus ondulaciones, el transcurrir.

Cuando Onfray afirma que ser es nacer, nos pone frente a la encrucijada de todo arte y de todo artista, uno mismo es la obra que se dibuja y esculpe, el material con que esa obra llega a tener forma está constituido de acontecimientos y azares, de miedos y de falsas esperanzas, que, con laboriosidad, esto es, voluntad y fuerza, se transforma en virtud, o por lo menos, nos pone en su camino. Por ello proclama el filósofo francés que es con gestos, palabras, silencios, que nos actualizamos. El ser en su insistencia provoca el nacer. Este acontecimiento que es descubrir el pliegue sobre el que, en definitiva, nos movemos, no es más que descubrir en nuestra fragilidad lo que somos y en nuestra voluntad lo que seremos; más que de un truco perverso del destino se trata de una paradoja esencial que nos define y que podría ser expresada en términos nietzscheanos: “el hombre no encuentra finalmente en las cosas, más que lo que traslada a ellas mismas.”²⁶² En esencia, se trata de un movimiento de construcción y deconstrucción dentro de sí mismo, de un esculpirse como artista de sí mismo, de un saber habitar en las formas caprichosas de la trama de la vida, trabajando sobre el libreto ya escrito, improvisando en medio del drama, para que el cosmos, gran escenario de esta obra, pueda simular los matices y formas del propio rostro. Sócrates intentaba moldear al auténtico Sócrates oculto en el rostro de los que discutían con él, Séneca bosquejaba trazos de sí mismo en cada línea que remitía a Lucilio, meditaba sobre sí en cada consejo que disponía para otros.

261 Michel Onfray, *La construcción de uno mismo: la moral estética* (Buenos Aires: Libros perfil, 2000), 77.

262 Nietzsche, “Voluntad de poder”. En: Terry Eagleton, *El sentido de la vida* (Barcelona: Paidós, 2008), 145.

“El ocio sin letras es la muerte y sepultura del hombre vivo.”²⁶³ Leer lo reflexionado por otros, escribir lo meditado, además de esculpir desde el ocio nuestro ser, nos aleja de la muerte en vida que representa para Séneca la verdadera sepultura; esta conversación consigo mismo y con los otros nos permite compartir la ambigüedad y el desconocimiento de lo humano, construimos un poco a ciegas sin saber con exactitud de que se trata. El filósofo es el artista que trabaja con fragmentos de un todo que no se define y que lo desborda. Nada sabe acerca de él y de las cosas y, sin embargo, debe emprender una meta, o mantenerse a la vera del camino a la espera de algo que acontece y lo resuelve; nada más estoico que esta certeza, tal vez la única posible de este arte de vivir según la naturaleza, que no es vivir a la deriva, sino aprender a navegar en mar agitado, a caminar con firmeza entre sombras, sabiendo que somos sombra de sombra. Un poema del argentino Jorge Luis Borges resume este sentimiento estoico sobre el arte de vivir en medio de la incertidumbre de ser.

DE QUE NADA SE SABE

La luna ignora que es tranquila y clara
y ni siquiera sabe que es la luna;
la arena, que es la arena. No habrá una
cosa que sepa que su forma es rara.
Las piezas de marfil son tan ajenas
al abstracto ajedrez como la mano
que las rige. Quizá el destino humano
de breves dichas y de largas penas
es instrumento de otro. Lo ignoramos;
darle nombre de Dios no nos ayuda.
Vanos también son el temor, la duda
y la trunca plegaria que iniciamos.
¿Qué arco habrá arrojado esta saeta
que soy? ¿Qué cumbre puede ser la meta?²⁶⁴

263 Séneca, CL. LXXXII, 3. “Otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura.”

264 Jorge Luis Borges, “De que nada se sabe”. En: *La rosa profunda*. Obras completas III (Buenos Aires: Emecé, 2007), 123.

Capítulo 4. La meditación y la escritura de sí: la suma de los días. Fragmentos cotidianos del existir

*¿Cómo se sirve de ti el guía interior? Que en eso radica todo. Y lo demás, dependa o no de tu libre elección, es cadáver y humo.*²⁶⁵

Todos los tiempos exigen de los individuos resistir con fuerza los vientos que intentan diezmar su condición humana. Vientos que en su mayoría vienen de fuera y que, en forma de acciones políticas, despliegan su tiranía limitando o impidiendo las posibilidades de acción de los sujetos; en otras ocasiones, la agitación se produce en el interior provocando una perturbación suficiente para desestabilizar el alma, en uno y otro caso la pérdida de la libertad, capacidad de actuar por sí mismo, se manifiesta como malestar consigo mismo, con los otros y con el mundo, se entiende esto como intranquilidad del alma, estado de zozobra permanente que nos impide instalarnos con conciencia en el presente, arrastramos un pasado doloroso y un futuro lleno de ansiedad. Las tiranías internas y externas nos someten y desfiguran nuestra condición; si agregamos a esto las circunstancias azarosas en las que se manifiestan los dioses, la naturaleza y la historia misma del acontecer humano, encontramos un panorama extremadamente complejo, donde las paradojas y el absurdo son las constantes, para la comprensión del ser que somos en el escaso margen de tiempo que nos es dado. Cada uno de los azares y circunstancias que se presentan en nuestra vida tienden, con su fuerza, a expulsarnos del centro donde creemos se aloja el ser, produciendo un movimiento de desalojo o por lo menos de extrañamiento propio; la muerte, el

265 Marco Aurelio, *Meditaciones*, XII, 33.

dolor, la pérdida absurda e incomprensible de lo que sentimos nos pertenece, se aloja en nosotros como un albur inseparable e insuperable que nos define sombríamente.

El estoicismo, en general, propone no centrar el interés en ese azaroso acontecer, sino más bien, a través de una práctica consciente, asumir el acontecimiento como algo inevitable que hace parte del existir; de esta manera se trata de minimizar su dominio sobre la cotidiana existencia, reconociendo que la filosofía debe estar centrada en prácticas, ejercicios o técnicas de sí, tratando de hacer que ella construya modos de vida y, desde una reflexión, que propicie acciones o formas en las que el pensamiento se encarne como actitud. Se trata de involucrar la vida y lo que en ella acontece en su construcción futura, hacer de lo inmediato el trampolín para la felicidad, entendiendo ésta como la adecuación y la coherencia entre pensamiento y acción, pero reconociendo los límites en que ambos se mueven. La vida del estoico Séneca se ofrece como muestra de ello, por no hablar de sus maestros de escuela y del gran paradigma Sócrates; ellos, más que filosofar o intentar comprender el mundo desde la filosofía, buscaron con fuerza encarar la vida filosóficamente, a pesar de las contradicciones y paradojas en las que se desarrollaron y de los caminos azarosos por los que se condujeron sus vidas.

El escritor y latinista francés Pierre Grimal en su conferencia *Acción y vida interior en Séneca*, emprende una defensa del mismo y muestra cómo lo fundamental no está en los acontecimientos que rodean la vida del filósofo, sino en la ruta que él emprende desde el escenario de la filosofía y su praxis estoica. Es en el desarrollo de unas técnicas según la terminología de Michel Foucault o de unos ejercicios desde la perspectiva teórica de Pierre Hadot, como el filósofo conduce su vida de un menos a un más, como encuentra el centro y la razón de su ser, haciendo que esta coincida con la razón y naturaleza del cosmos y de la divinidad. Filosofar, entonces, puede ser entendido como arte que moldea la vida, pero que requiere del *cura sui* como materia prima.

La vida de Séneca estuvo cargada de contradicciones y paradojas, de azares y fortunas que lo ubicaron en una de las encrucijadas morales más complejas de la historia de Occidente, para muchos una vida que le quita veracidad y virtud a su filosofía, para otros, precisamente por ello una vida virtuosamente enderezada

por decisiones tomadas con criterio filosófico, lo que termina por emparentarlo con el modo de vida socrático, haciendo de ambos paradigmas y mártires. La Roma de su tiempo, Nerón, las clases sociales de la época, la confusión política y moral, la filosofía como atavío de lujo y no como parresía, que la relacionaban más con un juego retórico que con una auténtica búsqueda de la mejor manera de vivir; a cada una de esas eventualidades tuvo que oponer resistencia, y solo a través de entender la filosofía como práctica y no como teoría, consiguió tranquilidad de ánimo en medio de los avatares y circunstancias. El profesor Grimal lo pincela con trágico naturalismo:

Sin embargo, nos damos cuenta desde ese mismo momento de que su vida privada está dominada por preocupaciones que probablemente no eran comunes a todos los aristócratas romanos de este tiempo. Por ejemplo, sabemos que todas las noches procede a un examen de conciencia antes de dormirse. En efecto, uno de sus tratados nos cuenta que está agradecido a su mujer porque le deja por lo menos algunos momentos de silencio, cuando por la noche están acostados el uno junto a la otra, para que tenga tiempo de reflexionar sobre lo que ha hecho en el día y saber si, en cada circunstancia, ha obrado bien o mal. Y tenemos también noticias de que le gustaba acostarse sobre colchones muy duros, porque sus maestros de Filosofía le habían enseñado que no se debe uno dejar llevar por el placer y por el afán de buscar para el cuerpo lo que pueda parecer más agradable. Comía, por otra parte, poca carne y se alimentaba de modo muy frugal.²⁶⁶

Vemos un hombre en lucha con sus difíciles circunstancias cotidianas, un hombre asumiendo de manera pragmática un estilo de vida que le promete una vida feliz según los presupuestos del dogma estoico, prácticas de pensamiento y de vida que se enlazan en busca de un fin común. El hombre más poderoso en algún tiempo y uno de los más ricos, en busca de una vida privada, simple y frugal y, para ello, recorre con paso lento, y a veces inseguro,

266 Pierre Grimal, *Acción y vida interior en Séneca* (1973) interclassica.um.es/var/plain/storage/.../ae1d25320193d58b0c1eadc16fe2a087.pdf

el sendero trazado desde unas tareas sugeridas en sus encuentros consigo mismo desde ejercicio de lectura, escritura o meditación; quedando claro que nada de ello es posible sin ese irreductible principio que lo guía y que le propone un gran horizonte, la libertad. Necesariamente tendremos que ver en ello también el modo particular del estoicismo romano de la época del Imperio y su alcance en estoicos del corte de Epicteto y Marco Aurelio. Si bien es evidente que los filósofos estoicos en general son fieles a las normas y reglas de la escuela, y que en los estoicos del Imperio estas asumen un carácter más monacal, también es indiscutible que Séneca es un estoico de un corte muy especial, su estoicismo no es rígido, juega en la frontera con otras escuelas y pensadores, sin ser por ello relativista; de esta manera sus ejercicios asumen un tinte creativo capaz de generar una mayor resistencia en lo individual. Su actitud es mucho más socrática, en tanto es más parresíastica, no se doblega al poder, dice verdad y resiste con virtud, pero el soporte, la torre de vigía desde donde se traza la estrategia está dado por la meditación, a veces como pensamiento consigo mismo, lectura, escritura o diálogo consigo mismo o con otro, como en el caso de las cartas a Lucilio.

4.1. La meditación

Retírate dentro de ti mismo, tanto como te sea posible.²⁶⁷

El tono es la fuerza del alma. Para juzgar sanamente hay que tener el espíritu “entrenado”.²⁶⁸

La gran forma de la meditación, cuyo despliegue encontramos sobre todo en los estoicos, naturalmente. En esta forma de reflexividad se opera la prueba de lo que se piensa, la prueba de uno mismo como sujeto que piensa efectivamente lo que piensa y que actúa como piensa, con el objetivo de cierta transforma-

ción en sí mismo que debe constituirlo como, digamos sujeto ético de la verdad.²⁶⁹

El filósofo piensa en la soledad de su retiro, consigue abstraerse de la agitación y del bullicio del día, pero no le da la espalda al acontecer cotidiano que le marca su tiempo. Medita, quiere decir, se detiene en la sustancia activa para medir los actos morales como ellos mismos y no como materia pasada por el remordimiento y la nostalgia, o como materia futura tergiversada por la ansiedad de lo que aún no es. Está el pensamiento, pero también el pensador que piensa lo pensado y que en la medida que encuentra verdad, se va moldeando en ella, la va asumiendo como conducta, ya que esta no es una verdad que se aloja en el razonamiento y que se expresa como concepto, sino que se convierte en acción pura, de donde lo pensado solo pasa a ser el molde donde se vacía la acción, en ocasiones de lo pensado solo queda la anécdota como huella posible de rastrear, si de ello se quiere obtener una enseñanza, conocimiento para la vida o sabiduría.

Michel Foucault en su curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto*, se ocupa en varios momentos de la delimitación del concepto *melete*²⁷⁰ y de sus diferentes aproximaciones según el mundo clásico. Los traduce como ejercicio de apropiación de un pensamiento, se trata de asumir el pensamiento como objeto para ser pensado con el fin de aplicarlo como acción; en este caso, se asimila a ejercicio de *gymnazein* entendido como ejercitarse, entrenarse, ponerse en el lugar de la realidad, en situación real; se intuye con esto que se refiere a una actividad permanente y continua, que según el pensador francés, no tiene mucho que ver con aquello que en otro tiempo designamos como meditación. No se trata de un ejercicio de comprensión intelectual o de interpretación racional de un fenómeno o de un texto, se trata, según palabras de Michel Foucault, de adquirir un equipamiento para constituirse en lo meditado. Volcar lo pensado o lo leído, incluso, lo escrito sobre sí como acción para emprender un modo de ser, es decir que lo leído y lo pensado transformen al sujeto que piensa o lee en algo que no

267 Séneca, CL. VII, 8. “Recede in te ipse quantum potes.”

268 Veyne, *Séneca y el estoicismo*, 70.

269 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 438.

270 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 92-94.

era, pero que por efecto de la verdad que se descubre, ya no puede negarse a ser, ya no le es posible simular ser otro sino a riesgo de develarse como falso o mentiroso. En síntesis, la *melete* es uno de los elementos que se encuentran en la base de la construcción arquitectónica de la llamada *tekhnē tou biou* o arte de la vida²⁷¹, que se convierte en el propósito en sí del filosofar, pues emparenta filosofía y vida, las enlaza justificando la necesidad de la una para la otra, es decir, la utilidad de la filosofía para la vida.

En el caso de esta *meditatio* se trata, al contrario, de apropiarse [de un pensamiento], convencerse de él tan profundamente que, por un lado, lo creemos verdadero, y por el otro podemos repetirlo sin cesar, repetirlo tan pronto se imponga la necesidad o se presente la ocasión. Se trata, de actuar de manera tal que esa verdad se grabe en la mente a fin de poder recordarla ni bien sea necesario, y a fin, (...) tenerla a mano y, por ende, convertirla de inmediato en un principio de acción. Apropiación que consiste en hacer que, a partir de esa cosa verdadera, uno se convierta en el sujeto que piensa la verdad y, a partir de ese sujeto que piensa la verdad, llegue a ser un sujeto que actúa como corresponde.²⁷²

Lo que sucede es el escenario donde ponemos en práctica la actividad futura, es donde hacemos de los acontecimientos simulacros de otros acontecimientos, posibilitando una variable, no tanto en lo que acontece, como sí en la actitud que asumimos frente a ello, descubrimos una respuesta nueva a las viejas paradojas de lo humano. Es un proyectarse en el tiempo cabalgado a lomo de presente. A través de la meditación se descubre que no existe el ser como lo último y definitivo, sino que este se define como un siendo continuo. Ponerse en lugar de la complejidad y el absurdo, acogerlo como una constante del azaroso existir, trazar su cauce futuro como bosquejo; es el libreto aprendido con el fin de ser fielmente improvisado. Insiste Foucault, en el texto ya citado, que se trata de crear un escenario donde sean representadas las cosas que nos atormentan y abrir el abanico de opciones que nos indiquen hacia dónde se concretarán como acciones, intentando

271 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 95.

272 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 338-339.

desde lo supuesto e imaginario descubrir la solución.²⁷³ El pensador francés dibuja un viaje que va de la mente a la acción y cuyo resultado es ser capaz de improvisar el mejor estado posible, desde la verdad aprendida, en medio de la realidad menos conveniente y no ser alterado por ello. Por más que hoy nos parezca complicado y hasta ingenuo, no deja de tener su atractivo, cierto pesimismo que nos vacuna, no eliminando, pero sí minimizando, contra los males futuros, el más probable escenario de las cosas. Expresado de modo positivo a la manera del filósofo emperador Marco Aurelio: “la obligación que le incumbe es examinar de qué modo, durante el tiempo que vaya a vivir, podrá vivir mejor.”²⁷⁴ Esta exigencia marca el carácter práctico del pensar, puesto que no le permite un navegar en la especulación teórica, más bien lo conmina a enmarcar la acción y su posible resultado, tomando como base lo trazado por el sujeto en la narración de su experiencia concreta.

Ejemplo muy claro de lo que venimos exponiendo aparece en el mismo Marco Aurelio al finalizar el libro I de sus *Meditaciones* cuando agradece a los dioses y a la fortuna: “el no haber caído, cuando me aficioné a la filosofía, en manos de un sofista ni haberme entretenido en el análisis de autores o de silogismos ni ocuparme a fondo de los fenómenos celestes.”²⁷⁵ El detalle es simple pero hace las veces de registro notarial donde el estoico enuncia los linderos del territorio sobre el que ha tomado posesión y del modo como prefiere habitar dicho territorio; sus *Meditaciones* no se detienen en silogismos o en el análisis de fenómenos naturales, muy por el contrario se centran en sí mismo, buscan dentro de sí, exploran en la experiencia consigo mismo; se toma a sí mismo como objeto de meditación, no para obtener una comprensión que devenga concepto, sino buscando unas máximas o principio que le motiven a la acción, un tomar conciencia sobre un nuevo paradigma posible.

A propósito del modo como el estoico Emperador asume la práctica de su ejercicio negándose a hacer filosofía teórica y prefiriendo un resultado diferente, comenta el traductor y estudioso

273 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 437.

274 Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 46.

275 Marco Aurelio, *Meditaciones*, I, 17.

del mundo clásico Carlos García Gual sobre el estilo despojado de artificios retóricos, conciso y austero²⁷⁶ que tiene como fin, no el conocimiento sino la sabiduría, que se condensa en un posible aforismo que instalado, desde ese momento en la memoria, merodea el terreno de la acción moral, el referente, entonces, estaría en algunos filósofos presocráticos, cercanos a la poesía y su modo de exponer el logos como encuadre paradójico de la existencia. Este logos desterritorializado insinúa un movimiento en el cual no se trata del uso de la razón como mecanismo sino de la apropiación de la razón como encarnación viva de aquello que es de suyo, naturaleza; el origen de este movimiento tiene lugar en el tomarse a sí mismo como objeto de meditación, ser para sí mismo la única preocupación.

Si apuramos más en busca de precisión con relación a lo que significa y al alcance que tiene la meditación entre los filósofos estoicos del período imperial, filosofía llamada helenística, podemos encontrar que esta se entiende como retiro, como un recogerse en sí mismo y como una búsqueda de espacio para actuar con mayor coherencia y con libertad. De nuevo Marco Aurelio nos da la clave: “en ninguna parte un hombre se retira con mayor tranquilidad y más calma que en su propia alma; sobre todo aquel que posee en su interior tales bienes, que si se inclina hacia ellos, de inmediato consigue una tranquilidad total. Y denomino tranquilidad única y exclusivamente al buen orden. Concédete, pues, este retiro y recupérate.²⁷⁷ Retirarse al espacio de su propia alma donde se consigue la tranquilidad necesaria para ponerse frente a su propia imagen y acariciar contemplativamente el entorno. Tal y como lo expone la cita del comienzo de este párrafo, el alma debe procurar encontrar su tono propio, su propia voz, el espacio donde, de manera natural, habita en relación con el cosmos; el ejercicio de la meditación le abre este horizonte, le permite distancia y quietud para mirar de otra manera los acontecimientos de la propia vida y para aprender a juzgar desde la verdad develada por esta mirada; la meditación es la primera fase, ese entrenamiento continuo, dia-

rio, de quien se examina a sí mismo como si de un ponerse frente al estado de cuentas de su más vital negocio se tratara, lo cual le permite saber a ciencia cierta cuál es la realidad con la que cuenta y poder trazar la mejor y más adecuada estrategia.

“Ante todo debemos examinarnos a nosotros mismos; después, los negocios que vamos a emprender; finalmente, aquellos por los que o con los cuales los emprenderemos. Ante todo es necesario que nos tanteemos a nosotros mismos”.²⁷⁸ Medirse, sopesarse, hacer cuentas de sí mismo, y después, importante, pero en un plano secundario ocuparse de los negocios y del modo cómo debemos afrontarlos hacia el futuro. Esta meditación como retiro, al final del día, del bullicio y de la premura de la vida ordinaria, es un tomarse el tiempo para recomponer el día, para posarse sobre las horas acontecidas y ya diezmadas por la fatiga, asumiendo este recuento y su valoración como el libro de las mejores enseñanzas para la vida, este será, sin duda, el camino más expedito al *cura sui* porque aliviana la carga para poder empezar con un poco menos de peso el día siguiente, las horas venideras y sus afanes. Vaciar el alma de las asperezas, de aquello que la intranquiliza y, en la medida en que no es meditado hace costra y se va alojando como una enfermedad crónica, haciendo de la existencia una carga pesada.

Detengámonos en este momento específico de vital importancia en los ejercicios de meditación que es la *praemeditatio maiorum*, definida por Foucault como: “premeditación de las desgracias o los males”,²⁷⁹ meditación de los males futuros, ponerse en la peor situación, plantearse el peor panorama para una situación; se trata de un pesimismo que en el momento de afrontar el peor escenario no nos toma por sorpresa, nos prepara para recibir del destino sus más severos latigazos; como reza el adagio popular: por mal que se presente una situación, es posible que empeore; en tiempos contemporáneos podríamos hablar de pesimismo ilustrado; para el caso de nuestro estoico, se trata de asumir la realidad como se da en su cruda conformación, sin construir falsas esperanzas que

276 Carlos García Gual, “Introducción”. En: Marco Aurelio: *Meditaciones* (Madrid: Gredos, 1999), 27.

277 Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 3.

278 Séneca, De la tranquilidad de ánimo, VI, 1-2. “Inspecere autem debemus primum nosmet ipsos, deinde ea quae aggrediemur negotia, deinde eos quorum causa aut cum quibus. 2 Ante omnia necesse est se ipsum aestimare.”

279 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 431-251.

nos llenen de frustración. Afrontar con actitud estoica el tiempo y tener claridad sobre cada uno de sus momentos como pasado, presente o futuro; este conocimiento es necesario para ocuparse de sí mismo. Al parecer lo que advierte este análisis en que hace énfasis Foucault al final del su curso de 1982 es la necesidad de eliminar las preocupaciones que sobre el pasado o el futuro tienen los seres humanos con relación a los bienes o los males que ya fueron o que nos esperan en el porvenir. Recuerda el pensador francés un texto de Plutarco que se encuentra en el *Peri euthymias* y que propone que aquel que no se ocupa de sí mismo es el *stultus*, el *anoetos*, que de manera equivocada se preocupa del tiempo por venir en vez de ocuparse de sí mismo, se niega a la realidad del presente.²⁸⁰ Recuerda, además, otro pasaje del mismo Plutarco que habla de un cordelero que está trenzando juncos y no se da cuenta de que un asno, detrás de él, los va devorando, haciendo de su trabajo una realización inútil. Comenta Foucault: “el trabajo realizado se pierde en el acto. Pues bien, el hombre del porvenir es así, deja que alguna otra cosa devore lo que está haciendo.”²⁸¹ Este tipo de sujeto no es capaz del presente, por lo tanto, no disfruta del placer y del ocio que le ofrece, su vida se reduce a un permanente estado de ansiedad que afecta, además, la vida en sociedad.

El esplendor y la confianza de un ser humano se ven opacadas por un momento de pesadumbre, por algo que aconteció y que no entró en el cálculo de lo posible o esperable; todo estaba conjeturado, menos lo efectivamente acontecido. En la carta XCI dedicada al incendio de Lyon, Séneca se refiere a un liberal, según la nota 170²⁸² de la edición que aquí manejamos,²⁸³ que está triste con la noticia: “todo esto doblega el ánimo de nuestro liberal, antes firme y levantado en la adversidad. No sin razón se abatió; lo inesperado agobia más; la novedad añade pesadumbre a las calamidades y no hay mortal a quien no duela más lo que le sorpren-

280 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 441-442.

281 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 444.

282 Probablemente Ebucio Liberal, al que Séneca dedico su tratado De Beneficiis.

283 *Cartas Morales*, tomo II. Traducción, versión española y notas por José M. Gallegos Rocafull (México: Universidad Autónoma de México, 1951).

de”.²⁸⁴ Es obligación del estoico presupuestar la cadena completa de los males posibles que han de llegar y darlos por un hecho, de allí en adelante todo es beneficio, es bondad de la naturaleza, de la divinidad y del destino.

En la *Hermenéutica del sujeto*, Foucault, al final del curso, expone este método y su modus operandi: La *praemeditatio malorum* es un ejercicio a través del cual debe considerarse que todos los males posibles van a suceder, los peores, sin duda y, además, estos males van a suceder de todas maneras, no son una simple probabilidad, son un hecho irremediable, y como si fuera poco, van a suceder de inmediato, en el momento siguiente, más fatalmente aún, está sucediendo. Es una prueba de lo peor.²⁸⁵

Todo lo que se construyó en una larga serie de años con mucho trabajo y mucha indulgencia de los dioses, lo esparce y disipa un solo día. Dio un largo plazo a los males que se nos acercan quien habló de un día; una hora, un instante de tiempo basta para echar por tierra los imperios. Sería algún consuelo de la flaqueza de nosotros mismos y de nuestras obras si tardasen tanto en perecer como en ser hechas, pero crecen lentamente y van a toda prisa a su ruina. (...) En la más grade calma está latente el temor y sin ningún tumulto externo brotan los males donde menos se esperaban. (...).

Hay, pues, que pensar en todos los males y robustecer el ánimo contra los que pueden venir. Destierros, tormentos de enfermedades, guerras, naufragios: en todo eso debemos meditar.²⁸⁶

284 Séneca, CL. XCI, 3. “Haec omnia Liberalis nostri adfectum inclinant, adversus sua firmum et erectum. Nec sine causa concussus est: inexpectata plus adgravant; novitas adicit calamitatibus pondus, nec quisquam mortalium non magis quod etiam miratus est doluit.”

285 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 448.

286 Séneca, CL. XCI, 6-8. “Quidquid longa series multis laboribus, multa deum indulgentia struxit, id unus dies spargit ac dissipat. Longam moram dedit malis properantibus qui diem dixit: hora momentumque temporis evertendis imperis sufficit. Esset aliquod inbecillitatis nostrae solacium rerumque nostrarum si tam tarde perirent cuncta quam fiunt: nunc incrementa lente exeunt, festinatur in damnum. (...) Cogitanda

Contar con el azar y su peor movimiento se considera en el mundo estoico transformar la peor de las situaciones en un aliado, el enemigo de la felicidad, en una posibilidad de existencia. Cada sujeto debe instalarse en el peor de los escenarios, pensarlo y vivirlo como la única realidad a la que debe atenerse y en la cual debe presupuestarse anímicamente. Esta técnica es un aprendizaje en el que, por adelantado, se vivencian los males futuros. No solo se piensan por adelantado o se medita en la forma de responder a ellos cuando lleguen, sino que se instala uno en el malestar y la incomodidad real que se experimenta: la muerte, el dolor, la enfermedad, la pérdida, la ausencia de autonomía, etc. El estoico no se prepara para responder en tiempo futuro a lo que de peor manera sucederá, sino que lo vive, lo padece en tiempo presente; es el actor que ensaya como si de la escena real se tratara, y al final no hace diferencia entre entrenarse para vivir la situación y vivirla; por lo tanto no hay lugar para la simulación, puesto que todo el tiempo consigue estar en escena; representar el rol y vivirlo es lo mismo, el actor y el personaje se funden en el libreto que escribe y dirige el destino.

La meditación es, en definitiva, un camino hacia el *cura sui* en la medida en que propone vivir cada día como si fuera el último: “así, pues, cada día ha de ser ordenado como si él completara la serie y consumiera y completara la vida.”²⁸⁷ Este examen que se hace al final de la jornada produce un pensamiento que hace las veces de cincel con el que se moldea el día siguiente; aforismos, máximas, sentencias, fragmentos de experiencia condensados en un logos vivo que va tomando forma y va tejiendo con su trama una actitud nueva frente a los eventos de la fortuna; filosofía que se transforma en modo de ser, en modo de vida, filosofía que afecta el vivir como acción y como relación con el cosmos, que inquieta ética y políticamente y que, en términos estéticos, propone ser cambio, en el sentido de hacerse uno con los movimientos de la fortuna: “confiate gustosamente a Cloto y déjala tejer la trama con

ergo sunt omnia et animus adversus ea quae possunt evenire firmandus. Exilia, tormenta [morbi], bella, naufragia meditare.”

287 Séneca, CL. XII, 8. “Itaque sic ordinandus est dies omnīs tamquam cogat agmen et consummet atque expleat vitam.”

los sucesos que quiera.”²⁸⁸ Apuntes del Emperador, cargados de ese sentido trágico del pensamiento que se somete irónicamente a la paradoja, que entiende la existencia como una trama y la vuelta al siguiente día como una fortuna, como el capricho de una voluntad que tiene su propio juego; la desnudez de este razonamiento hace de estos apuntes escritura del asombro y de la extrañeza ante las horas regaladas que aplazan la experiencia del final sin advertir ninguna lógica natural o artificiosa.

4.2. La escritura de sí

Todas las técnicas y prácticas que conciernen a la escucha, la lectura, la escritura y el hecho de hablar van a ser a la vez el primer momento, la primera etapa, pero también el soporte permanente de esa ascesis como subjetivación del discurso de verdad. Escuchar, saber escuchar como corresponde; leer y escribir como corresponde; y también hablar, van a ser, como técnicas del discurso verdadero, el soporte permanente y el acompañamiento ininterrumpido de la práctica ascética.²⁸⁹

“El ocio sin letras es la muerte y la sepultura del hombre vivo.”²⁹⁰

Séneca nos sorprende no solo por sus reflexiones, por el talante y la fuerza de su filosofar práctico donde nada de lo humano le es ajeno, sino, además, por la pulcritud de su escritura y el estilo con el que se abre paso entre los lectores y dialogantes de su tiempo. El estoico lleva los ejercicios o prácticas de sí a un terreno de convergencia ético y poético; leer, escribir, hablar y escuchar son la base, el entramado necesario que sostiene arquitectónicamente la meditación. En general, se debe hacer uso de todas las técnicas a la mano para conseguir el objetivo final que consiste en una meditación que asegure una conversión, que propicie un hacer donde el ser se vaya construyendo en armonía con la vida y sus

288 Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 34.

289 Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, p. 317.

290 Séneca, CL. LXXXII, 3. Texto ya referido, ver cita a pie de página n.º 264

acontecimientos. Esta práctica debe conducir progresivamente a la configuración de la libertad y a solventar las acciones humanas en medio de una época donde los individuos y sus faenas se mueven en un marco restringido. El sabio debe frecuentar el ocio, porque este es el único escenario donde le es posible dedicarse con empeño a sí mismo, es el único donde puede consagrarse a la educación de sí, a la escultura de sí; en retirada permanente de los juegos de poder que le roban autonomía, aunque le aseguren la vida sin más y de manera anodina.

Notas, diario íntimo, diario de viajes, bitácora. Algo del cotidiano se traslada como huella de un futuro pensamiento. Llevar cuadernos donde se esboza el pensamiento, donde se trazan mapas y rutas, tal vez nunca emprendidos, pero con una alta carga de aventura que nos mantienen vivos o justificados; con ello nos actualizamos permanentemente. Escritura de sí que traza, que esboza, que mantiene abierta la ruta por donde lo humano se encamina en el proceso de subjetivación.

Según Michel Foucault, en el texto *La escritura de sí*,²⁹¹ esta presenta dos modos: una serie lineal que va de la meditación a la escritura y a la *gymnázēin* o práctica real en la vida cotidiana, y una serie circular que a propósito de la meditación, realiza relectura de las notas que impulsa la meditación, la pone en un horizonte de actualización: “la escritura como elemento del entrenamiento de sí, tiene, para utilizar una expresión que se encuentra en Plutarco, una función *ethopoiética*: es un operador de la transformación de la verdad en *ethos*.”²⁹² La escritura no tiene un fin en sí misma, ella impulsa desde su producción lo que se ha conseguido con el ejercicio de la meditación, es la huella que va dejando el pensamiento a su paso y que permite volver a encontrar el camino, se erige como mapa que puede ser consultado, leído, en un caso de extrema urgencia, al haber desviado el camino por distracción o por pérdida de centro.

Foucault reconoce dos modos de esta escritura *ethopoiética*: los hypomnēmata y la correspondencia. Frente al primero,

los hypomnēmata, recuerda que son libros donde se llevaban las cuentas, los registros públicos, cuadernos que hacían las veces de memoria: “constituían una memoria material de las cosas leídas, oídas o pensadas, y ofrecían tales cosas, como un tesoro acumulado, a la relectura y a la meditación ulteriores.”²⁹³ Estos cuadernos o notas siempre estaban a la mano para leerlos, releerlos, meditarlos, considerar su contenido y apropiárselo para razonar la situación del presente. En este caso encontramos un logos que se reviste de autoridad en la experiencia, que está cargado de cuerpo y de espíritu, que la misma experiencia lo va transformando en su relectura en discurso de potestad moral. Estos ejercicios de escritura no se deben confundir en ningún momento con diarios íntimos o movimientos de catarsis, se trata, más bien, de volver sobre lo ya captado y llevarlo a un mayor alcance de apropiación. Que la vida se parezca cada vez más a lo meditado, que lo escrito molde la actitud que nos constituye. Cada una de estas herramientas: la escritura, la lectura, la meditación, la escucha, etc., hacen parte del escenario que conforma la *techné tou biou*, que diseña arquitectónicamente la ciudadela interior de Marco Aurelio, el aula interior de Epicteto y el escenario trágico de Séneca desplegado línea a línea a través de su amistad epistolar.

Según Foucault, Séneca insiste en que no deben separarse la lectura de la escritura, al mismo tiempo no debe abusarse de ellas, no se trata de retórica o de estilo, no se trata de fabricarle un pedestal al yo, es más bien, un leer y un escribir para expandir la experiencia propia y comunicarla a otros que puedan, a través de ella, encontrar su salud y su equilibrio: “la escritura como manera de recoger la lectura y de recogerse en ella es un ejercicio de razón que se opone al gran defecto de la *stultitia* que la lectura infinita corre el riesgo de favorecer.”²⁹⁴ Pocas pero acertadas lecturas recomienda Séneca: “nada impide tanto el restablecimiento de la salud como el cambio frecuente de medicina; no se cicatriza la herida en la que se ensayan muchos remedios, ni prospera la planta que se trasplanta con frecuencia. Nada es tan útil que aproveche de

291 Michel Foucault, “La escritura de sí”. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales Vol. III. (Barcelona: Paidós, 1999), 291.

292 Foucault, *La escritura de sí*, 292.

293 Foucault, *La escritura de sí*, 292.

294 Foucault, *La escritura de sí*, 294.

paso. Disipa el espíritu la multitud de libros²⁹⁵; la dispersión en la meditación favorece el error y la acomodación de verdades falsificadas, las que a su vez, terminan por alabar la tontería, el mundo de los imbéciles morales. La lectura de lo ya escrito tiene el propósito de favorecer el encuentro con el centro, que es recogimiento en sí mismo. Por otro lado, recuerda el pensador francés que no se trata del ejercicio que conduce a un saber desde la gramática o la filología, como tampoco es ejercer la filosofía desde el apego a la doctrina y al ejercicio profesional que la mayor parte del tiempo consiste en acumular saber teórico. El campo de la lectura está abierto a la inteligencia que favorece la vida buena, la vida tranquila y honesta, no a la ortodoxia y exclusividad de la escuela, por ello Séneca recomienda a Epicuro leer y releer apropiándose del espíritu que le imprime libertad: “yo mismo hago esto; de lo mucho que leí, retengo uno. El de hoy es éste, que he encontrado en Epicuro, pues acostumbro pasar al campo enemigo, no como tráfuga, sino como explorador.”²⁹⁶ Todo ello debe apuntar a la unificación, a dar fuerza y no a dividir o contrariar, Séneca habla de un alimento que debe ser asimilado en una buena digestión y potenciarse como elemento que favorece la salud y la energía, cada alimento es diferente pero se recibe en unidad bajo el mismo propósito, para ello se puede recurrir al gran despliegue de formulaciones que realiza en la carta LXXXIV a Lucilio.

Se propone moderar la lectura por medio de la escritura y recíprocamente; la explicación del pensador francés es puntual: “de modo tal que la composición escrita dé cuerpo (*corpus*) a lo que la lectura ha recogido. La lectura recoge *orationes, logoi* (discursos, elementos de discurso); hay que hacer con ello un *corpus*. *Corpus* que la escritura va constituir y consolidar.”²⁹⁷ Foucault cita CL. 84 donde se aconseja escribir permanentemente, no darle tregua a la

295 Séneca, CL. II, 3. “Nihil aeque sanitatem impedit quam remediorum crebra mutatio; non venit vulnus ad cicatricem in quo medicamenta temptantur; non convalescit planta quae saepe transfertur.”

296 Séneca, CL. II, 5. “Hoc ipse quoque facio; ex pluribus quae legi aliquid apprehendo. Hodiernum hoc est quod apud Epicurum nactus sum - soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator.”

297 Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, 341

vacilación, incorporar el hábito de escribir y de leer como el inicio y final de un ciclo que se repite. Trama finamente constituida por ambas prácticas, escribir no es la otra cara de la lectura, es la aguja que conduce el hilo por el espacio ya delineado de la tela y que consigue sorprendernos con su colorido. Hace falta leer, pero también escribir, decía Séneca.²⁹⁸ Por su parte, Epicteto levanta su exaltada voz: “quiera la muerte apoderarse de mí mientras pienso, escribo y leo estas frases.”²⁹⁹ Que la muerte llegue en medio de la meditación, es para el filósofo, como para el que busca la santidad y la salvación, desde el cristianismo, que esta llegue en medio de la oración. Salvados por el logos, no de manera racional como quien es curado por la depuración de los argumentos, sino a través de encontrarse instalado en la búsqueda de la armonía entre logos y vida. Séneca es consciente de la universalidad del fragmento, de la fuerza de una frase, de eso que un pensamiento es capaz de impregnar en la materialización de una imagen. El poder de la escritura que surge de la contemplación del paisaje interior; es generoso al regalar a Lucilio la frase que le ha sido donada por otro autor y en cuya vida se refleja el paso de la meditación; es como si dijera a su corresponsal, aliméntate de aquello que me ha servido de alimento.

Esta es una frase importante, una frase interesante; te la mando; reflexiona, medita sobre ella, etcétera. (...) el objeto, el fin de la lectura filosófica, no es llegar a conocer la obra de un autor; su función ni siquiera es profundizar su doctrina. Mediante la lectura, se trata esencialmente –en todo caso, es ese su objetivo principal de suscitar una meditación–.³⁰⁰

La escritura nos ayuda a similar lo que pensamos. Según explica Foucault, se trata de un mecanismo que implanta en el alma y en el cuerpo lo que vamos meditando: “de modo que el ejercicio

298 Séneca, CL. LXXXIV, 1. “Epistula tua delectavit me et marcentem excitavit; memoriam quoque meam, quae iam mihi segnīs ac lenta est, evocavit.”

299 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 342. Tomado originalmente de Epicteto, *Enrítiens*, II, 23, 40.

300 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 339.

que consistía en leer, escribir, releer lo escrito y las notas tomadas, constituían un ejercicio casi físico de asimilación de la verdad y el logos que se poseían. Epicteto decía: ‘Mantén esos pensamientos noche y día a tu alcance [*prokheira*]; ponlos por escrito y léelos’.³⁰¹ Retener los pensamientos, retener los recuerdos, volver sobre ellos en tiempos y espacios y situaciones diversas. Anotaciones que en todo caso son esbozos de un pensamiento que se va instalando como un decir verdad, que agilizan la respuesta que necesita la premura de un momento y que, además, provoca imágenes que se fijan en la actitud.

Foucault recuerda cómo estos elementos verbales que actúan sobre el alma, no pueden ser de carácter retórico, la relación de maestro y discípulo debe estar mediada por la *parrhesía* y por una escucha especial. Existe una predisposición honesta, un *ethos* que se disuade desde una perspectiva poiética, que configura una mirada diferenciadora, una nueva perspectiva donde la vida se entiende como la construcción de un arte. Se trata de que la palabra, en vez de engrosar discursos que se instalan en una inteligencia racional, se convierta en imágenes que se puedan vaciar en el cuerpo, en aquello que se materializa como actitud, que cambia el modo de ser, que modifica la vida. Como mínimo este es el alcance que el cordobés le quiere imprimir a su escritura, la misma que Epicteto refuerza en sus máximas; lo que se lee o se escucha sacude el alma y se aloja en ella moviéndola al cambio.

Para que el silencio del discípulo sea un silencio fecundo, para que en el fondo de ese silencio, se depositen, como corresponde, las palabras de verdad pertenecientes al maestro, y para que el discípulo pueda hacer con ella esa cosa suya que lo habilitará algún día a convertirse en sujeto de viridicción, es preciso que por el lado del maestro, el discurso presentado no sea un discurso artificial, fingido, un discurso obediente a las leyes de la retórica y que no aspire a suscitar en el alma del discípulo otra cosa que los efectos patéticos. Es preciso que no sea un discurso de seducción.³⁰²

301 Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, 342.

302 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 351.

La meditación escrita o memorizada como máxima se convierte en *pharmakon*. Escritura como remedio para el alma, cura que llega a través de una palabra que hiere el ego y que sacude los falsos cimientos que lo estructuran abriendo un espacio suficiente, permitiendo una distancia en la cual el alma se mira a sí misma y consigue captar el movimiento que la mantiene en zozobra e inquietud. Tanto la escritura de sí como la máxima deben provocar extrañamiento; aquello que ha sacudido al maestro y que le ha permitido experimentar un cambio se convierte en una misiva hacia el discípulo; lo que se ha experimentado se transforma en el camino del otro: “me doy cuenta Lucilio, de que no solamente me enmiendo, sino que me transformo. (...) A ciertos enfermos se les felicita cuando ellos mismos se dan cuenta de su enfermedad. Así que deseaba comunicarte tan súbita transformación mía”.³⁰³

Esta escritura *ethopoiética* también se ve reflejada en la correspondencia, segundo modo en el cual Séneca pone todo su empeño como maestro de moral. En la carta VII es posible descubrir este principio con el cual enmarca y justifica su tarea: “convive con los que han de hacerte mejor. Admite a los que tú puedes mejorar. Estas cosas se hacen recíprocamente, pues los hombres aprenden enseñando”.³⁰⁴ Las cartas son el aula virtual en el que se mueven las enseñanzas del estoico, se dirige a Lucilio en concreto y, también, a los que como Lucilio lo leen a lo largo de la historia; la carta es ligera para comunicar, circula con menos pretensiones y en su contenido aloja tesoros condesados de sabiduría; es un cara a cara en la distancia, es la presencia fuertemente espiritual e intelectual del maestro y del discípulo. El principio filosófico-pedagógico contemporáneo del filósofo alemán H. G. Gadamer deja ver: “la humanidad de nuestra existencia depende de lo lejos que aprendamos a ver las fronteras de nuestro ser de los otros seres. Esta convicción se basa también en el apasionado deseo, que me anima desde siempre, de transmitir lo que en mí

303 Séneca, CL. 6, 1-2. “Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari; (...) quibusdam aegris gratulatio fit cum ipsi aegros se esse senserunt. Cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei”.

304 Séneca, CL. VII, 8. “Cum his versare qui te meliorem facturi sunt, illos admitte quos tu potes facere meliores.”

se ha convertido en conocimiento y comprensión. Se aprende de aquellos que aprenden de uno”³⁰⁵ tratándose del aprendizaje moral esto adquiere mayor fuerza. En el caso específico de *la filosofía estoica* es evidente que la epístola es el mejor vehículo, no solo por la distancia que los separa, sino porque, además, no se trata de un saber teórico cuya fuerza esté en el argumento conceptual, sino de un mensaje práctico que apunta en dirección a aliviar el mal que aqueja al otro; por ello en cada carta aparecen Séneca y los dilemas de su propia existencia volcados a la existencia de quien recibe la misiva o el consejo, pero que además queda consignada como una escritura que puede alcanzar a otros en todos los tiempos. “Te reclamo para mí; eres mi obra. Cuando vi tu índole, puse en ti mi mano, te exhorté, te estimulé, no consentí que fueras despacio sino que te agujijoneé continuamente; ahora hago lo mismo, pero ahora exhorto a quien ya corre y a su vez me exhorta a mí.”³⁰⁶

Las cartas, la correspondencia, no solo es algo útil para comunicar y transmitir información, es un modo de conexión alma a alma, nos vincula, nos hace cómplices, teje una red de meditación a meditación. El texto escrito le es útil al pensador a la vez que presta un servicio al otro, lector que medita los pensamientos de otro, esto construye escuela, nos conecta como maestros y discípulos, crea vínculos de auténtica amistad, pues provoca un gesto que aparece justo cuando el otro tiende a desvanecerse entre la multitud, perdiendo su confianza en sí mismo, doblegado por la opinión común y sin capacidad de resistencia para sostenerse en sí mismo.

Te agradezco que me escribas con frecuencia, pues así te me acercas del único modo que puedes. Nunca recibo carta tuya sin que al momento estemos unidos. Si nos son gratos los retratos de los amigos ausentes, porque renuevan la memoria y alivian la

305 H. G. Gadamer, “La misión de la filosofía”. En: *La herencia europea* (Península: Barcelona, 2000), 153.

306 Séneca, CL. XXXIV, 2. “Assero te mihi; meum opus es. Ego cum vidissem indolem tuam, inieci manum, exhortatus sum, addidi stimulos nec lente ire passus sum sed subinde incitavi; et nunc idem facio, sed iam currentem hortor et invicem hortantem.”

separación con un falso y falaz consuelo, ¿cuánto más gratas no han de sernos las cartas, que nos traen verdaderas huellas, auténticas evidencias del amigo ausente? Pues lo que en la presencia es más dulce, reconocerse, nos lo proporciona la mano del amigo impresa en la carta.³⁰⁷

La distancia se allana con la carta, la ausencia motiva la presencia de otra forma, el alma consigue sobrecogerse y hacerse a la imagen espiritual del amigo, su palabra llega directa sin que aparezca en medio el prejuicio que en la presencia estorba el juicio y debilita la escucha o tiraniza con la máxima como si de un látigo se tratara, cambiando la exhortación por la reprimenda. Séneca valora la distancia porque dispone a la escucha atenta, al provocar la añoranza de la presencia; en la presencia, al parecer, nos diluimos en quejas; por lo tanto la distancia parece darnos la posibilidad de una mirada en perspectiva y de una escucha más atenta.³⁰⁸ En este sentido la escritura no puede ser un dardo que paraliza sino una corriente que moviliza y por ello en cada una de las cartas, el filósofo es puntual en el tratamiento del tema, merodeando alrededor del centro con anécdotas o con ejemplos tomados de la historia compartida y de la cual es visible su resultado; con esto consigue

307 Séneca, CL. XL, 1. “Quod frequenter mihi scribis gratias ago; nam quo uno modo potes te mihi ostendis. Numquam epistolam tuam accipio ut non protinus una simus. Si imagines nobis amicorum absentium iucundae sunt, quae memoriam renovant et desiderium [absentiae] falso atque inani solacio levant, quanto iucundiores sunt litterae, quae vera amici absentis vestigia, veras notas afferunt? Nam quod in conspectu dulcissimum est, id amici manus epistolae impressa praestat, agnoscere.”

308 Séneca, CL. LV, 9. “Conversari cum amicis absentibus licet, et quidem quotiens velis, quamdiu velis. Magis hac voluptate, quae maxima est, fruimur dum absumus; praesentia enim nos delicatos facit, et quia aliquando una loquimur, ambulamus, consedimus, cum diducti sumus nihil de iis quos modo vidimus cogitamus.” “Se puede conversar con los amigos ausentes, y por cierto tantas veces cuantas quieras y por tanto tiempo como quieras. De este placer, que es el mayor de todos, gozamos más cuando estamos ausentes. La presencia nos hace delicados, y porque de vez en cuando hablamos, nos paseamos o nos sentamos juntos, cuando nos separamos ya no pensamos en aquellos a los que hace poco habíamos visto.”

que el alma del lector se detenga presa de una conciencia incuestionable, allí es donde, como lo hemos mencionado, la racionalización se hace innecesaria ante la contundencia de la imagen.

La carta, que exhorta con su mensaje la reflexión de un pensamiento, que transporta consejos en forma de máximas, que pone la voz del pensador en la distancia, que tiende un puente de diálogo, posibilita, al mismo tiempo, la presencia viva y cotidiana. Lucilio pide a Séneca le narre sus horas, le elabore un cuadro de su cotidianidad: “haré, pues, lo que me mandas y con gusto te escribiré lo que hago y en qué orden. Me observaré continuamente y, lo que es utilísimo, haré el examen de mi día. Nos hace muy malos que nadie mire su propia vida. Pensamos lo que hemos de hacer, pero la determinación futura viene del pasado.”³⁰⁹ El filósofo aprovecha la ocasión para examinarse, para meditar acerca de lo que va relatando; poniendo en perspectiva su hacer, volar por encima de sí mismo, convirtiéndose en observador de sí mismo; a la vez que con ello posibilita a Lucilio un elemento de meditación, Séneca se hace corresponsal de sí mismo, receptor de sus propias enseñanzas; cura de sí que se envía como *pharmakon* para otro, cuidado del otro que implica el cuidado de sí.

4.3. La suma de los días

El presente virgen, vivo y bello
Mallarmé

Precisando el asunto de la meditación y de la escritura de sí, tiene sentido centrarse en la ocupación por el instante, en la conciencia de lo cotidiano, del día y de las horas que sumadas aleatoriamente son nuestra vida. El estoico asume la vida como la experiencia del vivir, en la particularidad del instante despliega el conocimiento

309 Séneca, CL. LXXXIII, 2. “Faciám ergo quod iubes, et quid agam et quo ordine libenter tibi scribam. Observabo me protinus et, quod est utilissimum, diem meum recognoscám. Hoc nos pessimos facit, quod nemo vitam suam respicit; quid facturi simus cogitamus, et id raro, quid fecerimus non cogitamus; atqui consilium futuri ex praeterito venit.”

que lo ha de llevar a la meta; no se trata de un saber que se acumula para poder discernir sobre el saber último y práctico, sino, más bien, del reconocimiento de una huella que posibilita asumir el ahora como el gran momento para el que el filósofo se ha preparado desde el comienzo; por ello es el gran acontecimiento, y en esa medida, no se puede dejar escapar, es la oportunidad para demostrar que la filosofía es campo de entrenamiento, gimnasia.

“Mientras tanto, retén esto, digiere esto: no sucumbir en la adversidad, no confiarse a la prosperidad, tener ante los ojos la arbitrariedad de la fortuna, que nos ha de hacer todo lo que puede hacernos. Lo que se ha esperado por mucho tiempo, ataca más débilmente.”³¹⁰ Buscamos hacernos dignos ante la fatalidad, nos vestimos de gala para asistir a la propia ruina, cada uno de nosotros en este sentido es un actor trágico que esta inexorablemente condenado a habitar su propio laberinto sin esperanza de conocer siquiera, de esperar una tramposa Ariadna que le ofrezca la salida, morimos intentando escapar, cuando el movimiento correcto es entregarnos a la fatalidad, dejar que el capricho alcance la trama y asistir heroicamente a ese momento en que los dioses nos ofrecen el tributo posible, la certeza de haber vivido, la conciencia irónica de ese fulgor, de ese efímero instante que fue la vida. En el estoicismo de Séneca el instante, el momento presente, el acontecer, está cargado de dramatismo por el solo hecho de que puede ser el último, y para el cual estábamos reservados; toda nuestra vida se gasta en ensayar para un momento definitivo, en el cual se exige firmeza. Asumir la fatalidad implica apropiarse del contenido de la realidad, no se trata de explicaciones intelectuales sobre este contenido, sino de involucrarse con la facticidad del evento.

Para Séneca, la vida cotidiana es como un campo de preparación y entrenamiento, vamos poco a poco aprendiendo a soportar cargas cada vez más pesadas, hasta que en algún momento todo nos parece liviano. No se trata de un comprender intelectual y por

310 Séneca, CL. LXXVIII, 29. “Interim hoc tene, hoc morde: adversis non succumbere, laetis non credere, omnem fortunae licentiam in oculis habere, tamquam quidquid potest facere factura sit. Quidquid expectatum est diu, levius accedit.”

cuenta de esa comprensión asimilar los avatares y dificultades de la vida; se trata de una rutina que nos pone cotidianamente en el lugar de la fatalidad, que, por cuenta del entrenamiento, nos hace más ligera la carga pesada. De esta manera, las horas vividas son escuela de vida, el acontecimiento cotidiano es el breve tiempo en el que aprendemos a medir nuestras fuerzas contra el destino. Lo cotidiano, su modo de presentarse como tarea, absorbe la conciencia que podemos tener del instante; la conciencia de este nos hace fuertes y atarácicos ante la inesperada y trágica realidad.

“Según Séneca, Epicuro decía <piensa en la muerte>; pero tampoco era para prepararse para la muerte sino, por el contrario, exactamente como entre los estoicos, para tomar conciencia del valor del instante presente. Es el famoso *carpe diem* de Horacio: toma el hoy, sin pensar en mañana.”³¹¹ Vive el presente como presente, quiere decir, asúmeme entero en el momento, en el acontecer, vive para el hoy y en él; parece que propone eliminar la nostalgia o la culpa con el tiempo pasado, del mismo modo que la ansiedad con el futuro o tiempo que aún no es. Pensar en la muerte es pensar y vivir el acontecimiento límite por excelencia; de ello debe ocuparse la meditación y la escritura de sí, bajo la propuesta e intención de narrarse o exponerse en dicha condición, no se trata, por lo tanto, de comprender racionalmente la muerte, sino de vivirla y experimentarla como tal. Esta situación le permite al estoico apreciar el momento y sentir la fortuna que representa la vida y la azarosa amenaza de la muerte sobre ella; en justeza, apreciar el momento presente y aprender a valorarlo como lo único real y cierto.

Toma el día, usando el ejemplo de Epicuro, se convierte en actitud de resistencia, que no aleja el mal de la muerte, pero que asume que esta no ha llegado aún y por lo tanto no debe provocar zozobra. Este hecho es bastante paradójico en el estoicismo de Séneca, puesto que en la *praemeditatio* malorum se trata de anticiparse a los males del futuro para que al llegar estos no nos sorprendan y se puedan afrontar como parte de la vida, mientras que en el *carpe diem* se trataría de vivir el presente sin ocuparse

311 Hadot, La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnol I. Davidson, 161.

del mal futuro; dos movimientos que terminarán conduciendo al mismo fin, y que ponen de presente la peculiaridad de la sabiduría estoica.

La suma de los días, el paso del tiempo, el instante que en su devenir hace la cotidianidad, al no poder ser anulado o borrado, debe ser asumido sin tregua. La meditación y la escritura como técnicas de sí, según Foucault o como ejercicios espirituales según Hadot, son la gimnasia que hace de la cotidianidad, de la suma de las horas, puro cuidado de sí. Séneca propone, en una cita que ya hemos recordado en *De la tranquilidad del ánimo*³¹², que debemos estudiar y escribir para el día y no para la posteridad o la gloria futura. La escritura de sí, igual que la meditación, están al servicio del día, lo cual no quiere decir que lo meditado y lo escrito no quede al servicio de la memoria, y esta al del cuidado. En su escrito *De la brevedad de la vida* exhorta a llevar esta cuenta de los días, de las experiencias propias, es decir, a ocuparse de sí, trazo a trazo: “tú administras ciertamente las rentas de todo el orbe con tanto desinterés como si fueran ajenas, con tanta diligencia como si fueran propias, con la misma religiosidad como si fueran públicas. Consigues que te quieran en un oficio que es difícil evitar el odio; créeme, sin embargo, que es mejor llevar la cuenta de la propia vida que la del trigo público.”³¹³ Dicho registro permite claridad frente a los bienes que se poseen, de cara a los males que nos amenazan, y sobre todo, propone una actitud firme para mantenerse en el camino de la ataraxia.

Las técnicas de sí, más específicamente la meditación y la escritura de sí, son prácticas propuestas por el estoicismo para convertir al filósofo en administrador de sí; en este sentido se justifica la preferencia por el ocio frente a la ocupación en el negocio; el ocio es el mundo del cuidado de sí a través de las prácticas mencionadas. Ambas prácticas, las que hemos valorado en este texto por encima de otras, son vías que conducen, que abren y posibili-

312 Seneca, *De la tranquilidad del ánimo*, I, 13.

313 Seneca, *De la brevedad de la vida*, XVIII, 3. “Tu quidem orbis terrarum rationes administras tam abstinenter quam alienas, tam diligenter quam tuas, tam religiose quam publicas. In officio amorem consequeris, in quo odium uitare difficile est; sed tamen, mihi crede, satius est uitae suae rationem quam frumenti publici nosse.”

tan, que ayudan a recoger la información cotidiana del sujeto que está en permanente conocimiento de sí. Suma de los días a los que no se les puede dar tregua; cotidianidad que termina por volverse costumbre y legitimarla como verdad. La meditación y la escritura marcan el límite y con ello desrutinizan los acontecimientos del día a día, dándoles un lugar natural, que le quite el aguijón al Cronos y fije el *Kairós* como su otra medida.

“Sócrates siempre fue el modelo en este terreno; pienso en un bello texto de Plutarco que dice justamente: Sócrates era filósofo, no por enseñar en una cátedra, sino porque hablaba con sus amigos, bromeando con ellos; iba también al ágora y, después de todo esto, tuvo una muerte ejemplar. Así pues, la práctica de la vida cotidiana de Sócrates es su verdadera filosofía.”³¹⁴ Sócrates es el paradigma porque hace de la cotidianidad el tema, su espacio de pensamiento, su lugar de confrontación y de discurso; porque su ejercicio está absorbido por los días y las horas que le marca el devenir de la existencia singularizada en las anécdotas que narran la ciudad. De la misma manera, podemos ver cómo Séneca lleva un día a día que da cuenta de sus relaciones con el Imperio romano, unas veces adentro y otras, hasta el final, desde el afuera; la evolución del discurso da cuenta de ello.

Sócrates no escribió, pero fue en esencia una escritura intensa, casi violenta, de sí mismo; no meditó en solitario, sino siempre en diálogo, azuzando la meditación en voz alta de otros; su arte puede compararse con el de algunos artistas contemporáneos que llaman a su puesta en escena *performance*, donde la improvisación, la provocación y el asombro conjuran una práctica filosófica de dimensión estética singular. Diálogo como meditación, escritura de sí en voz alta.

314 Hadot, *La filosofía como forma de vida*, 156.

Conclusión.

Cura sui: la linterna de Diógenes, un tenue reflejo de luz en el atardecer de la humanidad

*Se paseaba por el día con una lámpara encendida, diciendo:
<Busco un hombre>.*³¹⁵
Diógenes

No se trata de un hecho que se exija corroborar, no se busca la veracidad para tranquilizar el discurso o apoyar el argumento filosófico, ya en sí mismo se concibe como una realidad, que, al volverse anécdota filosófica, posibilita su discusión. Diógenes se paseaba a plena luz del día con una lámpara encendida en contrapunteo con la cultura y su lógica, provocando un caos en el sentido común y haciendo, con esto, que lo evidente se volviera extraño, y que dicha contrariedad generara incomodidad, puesto que no se trataba de afectar solo a la inteligencia, sino al modo de vida, a las costumbres. Esa lámpara encendida que excitaba la risa y la incomodidad, pone de presente la tarea de la filosofía y la misión del filósofo en el mundo de las escuelas helenistas; habla de un mundo decadente, de una moral en crisis, rica por su diversidad, pero poco analizada y cuestionada, sin examen, según el énfasis socrático.

A plena luz del día reina la oscuridad, en medio de los hombres no se encuentran hombres, la verdad se oculta en la verdad caprichosa e individualizada de cada sujeto, el problema no es lo individual, sino lo inconexo o incomunicado que niega la naturaleza originaria de la polis. La ironía cínica de Diógenes sacude los simulacros con los que sociedades de todos los tiempos han querido esconder la mezquindad, dando estatus de verdad, de belleza y

315 Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, libro IV, 41, 297.

de bien a modos de ser ególatras, corruptos y mediocres. Se busca el carácter honesto que se ha disuelto en los intereses particulares de los que acumulan bienes y poder; se busca la verdad, desdibujada desde hace tiempo por la hipocresía de los aduladores con ínfulas de catedráticos y maestros de filosofía; se busca la belleza, prostituida tras las máscaras del lujo, el ornamento y la ausencia de erótica tragedia. La filosofía helenística es lámpara a plena luz y persiste aun en este atardecer en el que las voces de los filósofos epicúreos se reúnen para convivir y las meditaciones y escritura de los estoicos provocan una conversión a formas más simples de vida y de filosofía. Es posible entender la filosofía helenística como un giro pragmático de la filosofía académica de Platón y Aristóteles.

Este aspecto lo ha desarrollado con enorme inteligencia el filósofo francés Gilles Deleuze en su libro *Lógica del sentido*, cuando en la serie *Del acontecimiento*³¹⁶ se refiere a la herida, para nombrar eso que supera lo abstracto y lo libresco y se ubica en una poética del vivir, en un modo que relaciona en el acontecer, el pensar y el vivir. Esa herida es la tragedia del pensador, la marca del poder sobre su cuerpo, la cicatriz imborrable que va dejando en su batirse incansable con la falsedad y el error. Esa herida tiene la forma cínica, epicúrea o estoica, pero tiene la capacidad de encender antorchas a plena luz, que no son un símbolo de nada, sino la pintura viva del combate.

Con el énfasis analítico del profesor François Gagín, este combate ya no se da en la polis sino en la cosmopolis, no solo la geografía ha cambiado, sino también el modo de habitarla; la vida y el marco moral que la sostiene se han complejizado, es decir, se puede hablar de crisis. En este sentido el estoicismo aporta una mirada nueva sobre el *ethos*, sobre esa razón desvalida de la que habla María Zambrano. El estoicismo se ve a sí mismo como medicina, como remedio, como cura ante estos males que han legitimado el caos y la prepotencia, que han vendido la salud del cuerpo y del alma a los juegos de poder, de riqueza de bienes y de corrosión del carácter; sujetos masificados a través de las pasiones, manejados por ellas, sin capacidad para ponerlas al servicio de la

vida, manipulados por la ira propia y de otros, por la avaricia propia y de otros, por el desconocimiento de sí mismos.

En oposición con los socráticos mayores –Platón y Aristóteles– los estoicos desarrollan su psicología original en un lugar de referencia que ya no es la *polis* sino la *cosmopolis*. De ahí su disposición a catalogar los hombres como sabios o apasionados según el grado de acuerdo de conformidad benévola con el mundo. Lo anterior no impide unos deberes con los otros, aun si son apasionados, y unas prácticas terapéuticas para curar o aliviar esas enfermedades del alma que son las pasiones.³¹⁷

(...)

Nuestra finitud, en tanto que hombres, nos impide cambiar rotundamente el orden exterior de las cosas. En nada se asemeja el estoicismo a un discurso o prácticas morales, pues la moral procede siempre de una insatisfacción e incompreensión con la existencia. Es en el dominio de lo interior (de lo síquico –recordando la distinción entre lo que depende de uno y lo que no–) que reside el oficio y la labor del filósofo. Uno es la propia materia de su obrar porque, en definitiva, todo es asunto de juicio; de ahí el entendimiento de la filosofía como una *techné tou biou* o un *ars vitae*.³¹⁸

En estas dos citas extraídas de la meditación que el profesor Gagín realiza sobre el problema de las pasiones en el estoicismo, se abre una síntesis sobre el modo de entender la filosofía y el filosofar como *cura sui*, donde la apuesta fundamental se da en la procura del dominio sobre las pasiones, concebidas estas como un territorio complejo, donde lo humano suele perderse de su centro y por ello se convierte en el laboratorio del filósofo y en el escenario de su praxis. Dominar con la razón las pasiones que provocan el dolor y la pérdida del camino hacia la ataraxia, dominar

316 Gilles Deleuze, “El acontecimiento”. En: *Lógica del sentido* (Barcelona: Paidós, 1994), 157.

317 François Gabriel Antoine Gagín, “Las pasiones en el estoicismo”. Revista Estudios de Filosofía n.º 34 de (agosto, 2006), 199.

318 Gagín, *Las pasiones en el estoicismo*, 198.

a través de los ejercicios espirituales o las técnicas de sí el complejo desbordarse de las pasiones y proponerse una medida, tratando de llegar por rodeo a la *phrónesis*, que según el uso estoico es la clara coincidencia con el logos universal, con la idea de Dios o de naturaleza. Se entienden las pasiones como la esencia que define la gran trama de la naturaleza humana, drama que es el origen de la ruptura que, a la vez, da comienzo a la tragedia. Lo humano se revela en ese lindero, y es precisamente allí donde el filósofo estoico quiere intervenir y convertirse en sabio, ejerciendo dominio sobre las pasiones, adquiriendo control del afuera desde el interior; dominio de sí para que el acontecimiento de afuera no perturbe, o por lo menos, sea aceptado con menos dolor, preferiblemente sin dolor; aceptación del devenir fatal del existir, del encuentro con todas aquellas fuerzas que se proponen anular la libertad individual y que niegan la posibilidad de elegir su propio destino. Paradójicamente, entonces, el sabio estoico, elige enfrentar el destino que se le impone con valor, como un modo de resistencia ante la adversidad que le impide seguir siendo él; obedece al destino para ponerse por encima de su voluntad caprichosa. Este es según lo reconoce el filósofo francés Gastón Bachelard citando al poeta alemán Novalis: “el arte de saltar por encima de sí mismo es el acto más elevado. Es el punto de partida de la vida, su propia génesis. La llama no es más que un acto de esa índole. Así, la filosofía comienza allí donde el filosofante se filosofa a sí mismo, es decir, se consume y se renueva.”³¹⁹

Séneca salta sobre sí mismo cuando, aceptando su destino, se vuelve acontecer y apura la muerte sin discusión, con valor cínico. Es la llama que se abre paso entre la oscuridad de las pasiones del emperador y que se vuelve más luminosa frente a la ira del poder irracional que dictamina la muerte para la vida. Séneca impone su dominio aceptando que la vida y la muerte no son más que acontecimientos fortuitos, que da lo mismo morir ahora o luego, igual, la muerte estará esperando al final del camino, la apura, entonces, acometiendo el atajo inmediato que le ofrece el destino. Frente a este hecho, nos sirve tanto de fuente como de argumentación poética, los últimos momentos de la vida de

Séneca narrados por Philipp Vandenberg en su ensayo novelado *Nerón: el emperador artista*, quien, para recrear históricamente la llamada *Conspiración de Pisón* (capítulo siete), donde se acusa a Séneca de participar en el plan de dar muerte al Emperador, se basa en la narración que aparece en los *Anales* de Tácito, concretamente en *Anales XV*, 60-64.

Séneca acababa de regresar de Campania y compartía su mesa con su esposa Paulina y dos amigos cuando escucharon ruidos fuera de la casa. Los soldados habían rodeado la villa. El enviado de Nerón entró, expuso la declaración de Natal y pidió a Séneca que se pronunciara al respecto.

El dueño de casa no perdió la serenidad ni el aplomo. Se limitó a decir:

—Sí, ciertamente. Natal me fue enviado para presentar la queja de Pisón por haber rechazado su visita. Me excusé entonces amparado en mi estado de salud y mi necesidad de reposo. Nunca tuve motivos para preferir la salvación de un ciudadano al propio bienestar. Además, las zalamerías no son parte de mi idiosincrasia. Nadie lo sabe mejor que el propio Nerón, quien tuvo más pruebas de mi franqueza que de mi sumisión.

Esa misma noche, Gavio llevó al emperador la respuesta de Séneca. Nerón estaba en compañía de Popea y Tigelino, las únicas personas en las que todavía confiaba en tan aciagas horas. El caso Séneca lo agobiaba.

—¿No hizo preparativos para quitarse la vida voluntariamente?
—le preguntó al tribuno.

—No— respondió Gavio—. No pude advertir en él signo alguno de temor, ni desaliento en sus palabras y en sus ademanes.

A lo cual Nerón ordenó:

—¡Entonces regresa y ordena a Séneca la muerte!

319 Bachelard, *La llama de una vela*, 67.

El tribuno no tuvo valor para realizar su cometido y mando a un centurión.

Al día siguiente Séneca recibió el mensaje con indiferencia. Pidió tablillas para escribir su testamento, pero el centurión rechazó su petición. Entonces Séneca se volvió a su mujer y a sus amigos:

–Ya que me impiden expresar mi gratitud por vuestros merecimientos, os lego lo único que poseo aún, la imagen de mi vida. Si la conserváis en vuestra memoria, ganaréis la gloria de la verdadera virtud como premio por vuestra leal amistad.

Cuando los circunstantes no pudieron contener sus lágrimas, Séneca los consoló y los exhortó a mostrar valentía.

–¿Dónde quedaron vuestros principios filosóficos –les dijo–, dónde la presencia de ánimo ante la amenaza de peligros, predicada durante tantos años?³²⁰

La narración es elocuente y conmovedora, resume de una manera entre biográfica y ficcional la mayoría de elementos expuestos hasta aquí; Séneca salta sobre sí mismo y sobre las circunstancias históricas reales (o históricas ficcionadas), recoge con su gesto la posta dejada por Sócrates en su carrera hacia la virtud; el *cura sui* asume la realidad concreta en este gesto matizado por la serenidad, el aplomo y la indiferencia. El silencio se vuelve escándalo cuando el eco de una actitud nos acusa de zalamería con el poder y la corrupción moral sobre la que edificamos nuestra existencia cotidiana. En esta dirección podemos comprender que el filósofo francés Gilles Deleuze hable de gramáticas del acontecimiento y que podamos entender esto como un devenir permanente donde lo que se interroga no sea tanto el discurso como la relación tiempo y territorio; aquello que se pone en juego es la libertad en la que nos desplazamos entre lo que permanece afuera de nosotros mismos y aquello que nace y se mueve en nuestro interior como

³²⁰ Philipp Vandenberg, *Nerón: el emperador artista* (Barcelona: Vergara, 2009), 205-206.

una conquista, tal vez una franja de autarquía que por un momento, el último quizás, nos permite la soberanía.

“Sin embargo, primero analicemos la vida del filósofo, una vida verdaderamente dramática, lo cual nos servirá para comprender su pensamiento al interior de la compleja dinámica de doble significado que subsiste entre el pensar y el ser.”³²¹ Séneca vivió cada momento de su vida con dramatismo, en especial los últimos años, en los que asumió con radicalidad un estilo filosófico de vida, en el retiro y la meditación de los asuntos morales, proponiéndose en consciencia mantenerse alejado de la vida pública y, sobre todo, del poder y de una relación directa con el emperador Nerón, figura que le aporta dramatismo a su existencia. Séneca, como cualquier ser humano, siente el peso de una realidad que lo limita en sus posibilidades de acción, padece la fuerza irracional del poder y el desajuste moral de los tiempos, pero como filósofo, comprende la razón de esta sin razón; quiere libertad, pero sabe que esta solo es posible dentro de sí mismo, que en el mundo exterior funciona de manera limitada, está supeditada al movimiento de las fuerzas de la naturaleza y del capricho humano, está conminada por las pasiones. En Séneca, pensar y ser se buscan como las piezas faltantes de un rompecabezas, se acoplan con naturalidad, pero con dramatismo; son el pensar que tiene como fin último el vivir, el fijarse como acción moral. El estoicismo busca ese encaje armónico; pensar y ser es el camino de doble sentido que nos ubica frente a la paradoja. Desde los primeros versos de la filosofía se nombra esta dimensión dramática como las dos caras de una misma moneda, dos vías que viajan paralelas a lo largo del tiempo, que, en su movimiento continuo, se rozan, se juegan, se coquetean.

³²¹ Giovanni Reale, *La filosofía de Seneca* (Milano: Saggi Tascabili, 2008), 39. “Ma analizziamo prima la vita del filosofo, una vita davvero drammatica, che ci può servire per capire il suo pensiero in quella complessa dinamica biunivoca che sussiste fra il pensare e l’essere. (La traducción al español de este fragmento fue un generoso aporte para este trabajo del doctor en Filosofía, Pbro. Edward Andrés Posada, director del programa de Estudios Literarios de la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín. 2018.)

Pues lo mismo es pensar y ser.³²² Esa vía de doble sentido que es el pensar y el ser, que no se disuelven la una en la otra, que no se resuelven antagónicamente, pero tampoco, sin esfuerzo, en armonía, es la vía que conecta el pensar y el vivir, donde no se trata solo del pensar o del vivir, sino de un resolverse como tensión un elemento en el otro. El estoicismo privilegia el ser, pero no elude el sendero de la meditación y el pensar; la existencia se padece, se sufre, pero se medita para aliviarla, para ponerse frente a esta fatalidad y descubrir su peligro; y de esta manera restarle fuerza permitiéndole ser solo evento. No se trata de poner en el mismo lugar el pensar y el ser de Parménides y el pensar-vivir que proponemos para el estoicismo de Séneca, pero sí es posible encontrar, desde los comienzos de la filosofía, esta resonancia que busca legitimar la experiencia de existir como la huella de esa primigenia cicatriz; sobre todo, en la medida en que este ser que somos se concibe en estado permanente de fragilidad, dando tumbos, como diría Séneca, vagando en la inestabilidad. No es ajena a esta resistencia estoica la búsqueda de una vía donde la tensión se viva con naturalidad, con sentido trágico y con gesto cínico. Un candil encendido a plena luz del día, sofocando la razón y exigiendo desatar lo que queda de libertad interior en el sujeto; a lo cual es imposible acceder sin una conciencia ético-estética, sin un proceso de subjetivación, como diría el filósofo francés Michel Foucault.

Es claro que la vía propuesta por Heráclito le es más cercana al estoicismo, aunque Séneca tome su distancia, pues como siempre mostró cierta independencia con los parámetros y dogmas de la escuela. El fuego es la imagen con la que el presocrático representa su creencia sobre el ser: “canje del fuego son las cosas todas, y de todas las cosas, el fuego, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las mercancías. (Heráclito fragmento 54 (90)). (Del fuego) carencia y saciedad” (fragmento 55 (65))³²³, fragmentos que Séneca tiene en cuenta y que intenta comprender

322 Parménides, *Canto a la physis*. Traducción y estudio de María Cecilia Posada González. Revista Escritos Vol. 7, n.º 14 (volumen extraordinario, 1982), 18.

323 Heráclito, “Fragmentos”. En: *Filósofos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Traducción, introducción y notas de Alfredo Bernabé (Madrid: Alianza, 1998), 139.

para sus intereses, en *Cuestiones naturales* dice: “Heráclito cree que el relámpago sea como el conato y la primera llama incierta de los fuegos incipientes entre nosotros, la que ora se apaga, la que ora resurge.”³²⁴ La filósofa española María Zambrano en su texto sobre Séneca propone que a través de Heráclito y su concepción sobre lo vertiginoso y cambiante del tiempo se “entra en razón”, lo que en un momento se apaga y en otro resurge, el cambio incesante, que en Séneca podemos entender como el vértigo del tiempo y de los acontecimientos que exigen de nuestra parte, para poder afrontarlos, meditación y ataraxia. Zambrano reflexiona en estos términos:

Descubrir el tiempo es descubrir el engaño de la vida, su trampa última; es sentirse forzosamente, en un instante al menos, como un muchacho engañado a quien le cae el engaño. Es, así, un entrar en razón. Por eso Heráclito, que tan exacto sentido tiene del tiempo, nos habla en ese paternal tono de reprimenda, al ponernos delante de la evidencia del correr incesante de las cosas, nos está haciendo entrar en razón.³²⁵

La filosofía nos ayuda a entrar en razón, no resuelve los problemas planteados por la existencia, como ya lo hemos advertido desde el comienzo, pero nos permite, mediante razonamientos, ejercicios de meditación, tener claridad sobre la realidad en que nos movemos como seres humanos frágiles y limitados, habitantes de un cosmos y de un tiempo que nos desborda y del que poca o ninguna comprensión tenemos. La filosofía nos pone frente a la evidencia trágica de la existencia, obliga al pensador Séneca a tomar posición frente al vértigo y la condición moral que arrastra; no llorar el pasado ni sufrir anhelosamente el futuro, vivir el pre-

324 Séneca, *Cuestiones naturales*, II, 56, 1. “Heraclitus existimat fulgurationem esse uelut apud nos incipientium ignium conatum et primam flammam incertam, modo intereuntem, modo resurgentem; haec antiqui fulgetra dicebant. Tonitrua nos pluraliter dicimus; antiqui autem tonitruum dixerunt aut tonum. Hoc apud Caecinam inuenio, facundum uirum et qui habuisset aliquando in eloquentia nomen, nisi illum Ciceronis umbra pressisset.”

325 María Zambrano, *Séneca* (Madrid: Siruela, 2005), 72.

sente más presente como la única posibilidad de realización; para el ello el filósofo debe poder enfrentar en cada pregunta el horizonte de realización que esta le plantea desde la experiencia vital, lugar desde donde emerge como dolor o ausencia, como acontecimiento. ¿Será esta, acaso, la actitud que pide Schopenhauer para los filósofos? ¿El valor que exige en función de un destino pesimista?

El valor de no guardarse ninguna pregunta en el corazón es lo que hace al filósofo. Este tiene que asemejarse al Edipo de Sófocles, que, en busca de ilustración, en busca de su terrible destino, no cesa de indagar aun cuando intuye que de las respuestas que reciba puede sobrevenirle lo más horrible. Más la mayoría de los filósofos portan en su interior una Yocasta, la cual ruega a Edipo, en nombre de todos los dioses, que no siga inquiriendo, y como ceden ante ella, así le va a la filosofía siempre como le va.³²⁶

La vía propuesta está en la confrontación, en la actitud valerosa de indagar siempre, no guardarse ninguna pregunta en el corazón, encender la lámpara ante la aparente luz del día (oscuridad de la razón o exceso de racionalidad), hacer notar la ausencia de racionalidad en la razón convencional asumida por la cultura, sin ningún tipo de examen. El filósofo no puede ceder ante el miedo que provoca la horrible verdad, debe confrontarse con los hechos, ese será su gesto honesto y cínico, pero victorioso ante la corrupción del espíritu, ante la fragilidad del bien que se le propone como medida. Con relación a esto María Zambrano reflexiona sobre la postura vital de Séneca: “jamás pretendió el poder para la razón, sino únicamente el poco de razón necesaria para que la vida pueda sostenerse. Dentro del regreso que fue el estoicismo a la antigua fe de Heráclito, en el fuego-medida y razón, en la razón cósmica, Séneca parece uno de los menos convencidos, en todo caso, uno de los menos creyentes; su fe es aprendida, hecha

326 Carta de Schopenhauer a Goethe del 11-11-1815, en Epistolario de Weimar. Citado por Roberto R. Aramayo, *Introducción a Arthur Schopenhauer: el mundo como voluntad y representación*, 15.

de razonamiento, de persuasión.”³²⁷ Una razón razonable según el movimiento vital de la existencia en su devenir cotidiano, que implica firmeza en el marco general, determinado por la virtud de lo honesto, fin último y constancia en la búsqueda de la ataraxia. El *cura sui* se convierte, de esta manera en la consigna, el pensar-vivir, meditar para configurar la acción es la vía más directa para llegar al fin propuesto.

Es posible reconocer en medio de ese ejercicio vital, mediado por una razón razonable que, si bien no todo depende de nosotros (sujetos) y no tenemos control sobre los acontecimientos de la realidad, sí podemos apuntarle a un examen que considere el modo como respondemos a este azar y como decidimos, con un gesto cínico de libertad, salir a escena y de la escena con la grandeza del actor que se jugó la vida en la representación de su papel, que comprendió que la tragedia arrastra algo de comedia y que el rostro es la misma máscara que se mira por primera vez con atención frente al tiempo, espejo del alma.

Filósofo es quien enciende una lámpara para que, en contraste con la luz de la razón oficializada por la estupidez humana, resalten los errores, las falsas opiniones, las costumbres acomodadas y no examinadas por miedo a que la verdad nos saque del confort y nos obligue a cambiar nuestra mirada sobre la vida y sobre lo que es en esencia el auténtico sentido de ella; por miedo, en última instancia, a ser despojados de un traje prestado, de un yo que no nos pertenece; y que una vez desnudos, se debe la verdadera tragedia del ser y del tiempo, ser en esencia paradójica, estar siempre a un paso de la nada y sin embargo, amarla profundamente.

El estoicismo de Séneca es un manual para navegar bajo tormenta, pero es un manual sin instrucciones últimas, sin reglas fijadas por la ortodoxia de la escuela; no previene naufragios, ni las heridas producidas por estos, más bien, ama las heridas que se vuelven piel, que abrigan la propia naturaleza de la que estamos hechos; y que una vez cicatrizan, se transforman en manuales para futuras tormentas, en mapas que nos pueden servir de guía en los intransitables caminos que nos depara el azar, y que, azarosamente intuimos como nuestra vida.

327 María Zambrano, Séneca, 55.

Referencias

- Arnaiz, Gabriel, “Relevancia de las aportaciones de Pierre Hadot y Michel Onfray para la filosofía práctica”. *A Parte Rei Revista de Filosofía*, n°. 52 (2007), 1-9.
- Bachelard, Gastón, *La llama de una vela*. Caracas: Monte Ávila, 1975.
- Borges, Jorge Luis, “Límites”. En *El Hacedor*, Buenos Aires: Emecé, 1965.
- Borges, Jorge Luis, “De que nada se sabe”. En *La rosa profunda: obras completas* III. Buenos Aires: Emecé, 2007.
- Carmona Aranzazu, Iván Darío, “Soliloquios que son epístolas que son ensayos”. En *El Bosque de los laberintos y de los espejos*. Medellín: UPB, 2012.
- Charles Chaplin, *El teatro de la vida*, www.reflexionesparaelalma.net/page/reflexiones/id/461/.../Poema-de-Charles-Chaplin.
- Cicerón, Marco Tulio, *Disputaciones Tusculanas*. Madrid: Gredos, 2005.
- Cicerón, *Sobre los deberes*: II-5. Trad. José Guillén Cabañero. Madrid: Alianza, 2001.
- Cioran, Emile, “Prefacio. Carta. París 22 de octubre de 1973”. en Sava-ter, Fernando, *Ensayo sobre Cioran*. Madrid: Taurus, 1980.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1994.
- Colli, Giorgio, *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta, 1995.
- De Montaigne, Michel. “De cómo el filosofar es aprender a morir”. En *Ensayos I*. Barcelona: Altaya, 1995.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Deleuze, Guilles y Félix Guattari, *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1994.
- Laercio, Diógenes, *Vida de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, 2007.
- Diderot, Denis, *Ensayo sobre la vida de Séneca*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Eagleton, Terry, *El sentido de la vida*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Eliot, T. S., *El primer coro de la roca*. Traducción de Jorge Luis Borges. www.literatura.us/idiomas/tse_otros.html

- Epicuro, *Carta a Meneceo*. Traducción y estudio crítico de Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 1981.
- Foucault, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Foucault, Michel, *El coraje de la verdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Foucault, Michel, “El cultivo de sí”. En *La historia de la sexualidad tomo 3: la inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- Foucault, Michel, “La escritura de sí”. En *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Gabilondo, Ángel y Fernando Fuentes, “Introducción”. En *Michel Foucault: discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Gadamer, Hans-George, “La misión de la filosofía”. En *La herencia europea*. Península: Barcelona, 2000.
- Gagin, François, *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayo sobre el estoicismo*. Santiago de Cali: Universidad del valle, 2003.
- Gagin, François, “Las pasiones en el estoicismo”. *Revista Estudios de Filosofía*, n.º 34 (2006), 1-14.
- Garavito, Edgar, “La imagen del pensamiento”. En *Escritos escogidos*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1999.
- García Castillo, Pablo, “Las vidas de los filósofos griegos”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n.º 23 (2006), 7-31.
- Grimal, Pierre, “Acción y vida interior en Séneca” (1973). <http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/ae1d-25320193d58b0c1eadc16fe2a087.pdf>
- Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- Hadot, Pierre, *La filosofía como forma de vida: conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay, 2009.
- Hadot, Pierre, *Elogio de Sócrates*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2008.
- Hadot, Pierre, *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela, 2010.
- Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder, 2015.
- Han, Byung-Chul, *La Sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- Heidegger, Martín, *Camino de Bosque*. Madrid: Alianza, 2003.
- Heidegger, Martín. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca. Barcelona: Anthropos, 1994.
- Henríquez Ureña, Camila. “La carta como forma de expresión literaria”. *Revista Estudios y conferencias* (s.f.).
- Heráclito de Éfeso, “Fragmentos”. En *Filósofos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Traducción, introducción y notas de Alfredo Bernabé. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Hesíodo, *Teogonía*. Madrid: Alianza, 2005.
- Hölderlin, Friedrich, *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperión, 2016.
- Ladrière, Jean, *El reto de la racionalidad*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- La Información, 20 frases que hicieron inmortal a John Lennon, (2013). https://www.lainformacion.com/.../20-frases-que-hicieron-inmortal-a-john-lennon_X0
- Luri Medrano, Gregorio, *El proceso de Sócrates: Sócrates y la transposición del socratismo*. Madrid: Trotta, 1998.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*. Madrid: Gredos, 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta- De Agostini, 1984.
- Nehamas, Alexander, *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. España: Pre-textos, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar, 2001.
- Nussbaum, Martha, *La terapia del deseo*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Onfray, Michel, *La construcción de uno mismo: la moral estética*. Buenos Aires: Libros perfil, 2000.
- Parménides, “Canto a la Physis”. Traducción y estudio de María Cecilia Posada González. *Revista Escritos* Vol. 7, n.º 14 (volumen extraordinario, 1982).
- Píndaro, *Odas*. Madrid: Luis Navarro editor, 1883.
- Platón, *Fedón o del alma*. Traducción y notas Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1997.
- Platón, “Alcíbiades I”. En *Diálogos VI*. Madrid: Gredos, 1992.
- Platón, “Apología de Sócrates”. En *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1997.
- Platón, “Fedro”. En *Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1997.
- Reale, Giovanni, *La filosofía di Seneca*. Milano: Saggi Tascabili, 2008.
- Reale, Giovanni, *La sabiduría antigua: tratamiento para los males del hombre contemporáneo*. Barcelona: Herder, 1996.
- Rist, John Michael, *La filosofía estoica*. Barcelona: Crítica, 1999.



- Sábato, Ernesto, *La resistencia*. Buenos Aires: Seix Barral, 2000.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación: Vol. 1*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Séneca, Lucio Anneo, *Cartas Morales* Tomo I. Introducción, versión española y notas José M. Gallegos Rocafull. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1951.
- Séneca, Lucio Anneo, *Cartas Morales* Tomo II. Introducción, versión española y notas José M. Gallegos Rocafull. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1953.
- Séneca, Lucio Anneo, *Tratados Morales* Tomo I. (*De la vida bienaventurada, De la Tranquilidad del ánimo, De la brevedad de la vida*) *Introducción, versión española y notas José M. Gallegos Rocafull*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1944.
- Séneca, Lucio Anneo, *Tratados Morales* Tomo II. (De la Ira, De la Providencia, De la Constancia del sabio, De la Clemencia, Del Ocio) *Introducción, versión española y notas José M. Gallegos Rocafull*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.
- Séneca, Lucio Anneo, *Consolaciones*. (Consolación a Marcia, Consolación a Polibio, Consolación a Helvia su madre) *Introducción, versión española y notas José M. Gallegos Rocafull*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1948.
- Serres, Michel, *El contrato natural*. Valencia: Pre-textos. 1991.
- Soto Posada, Gonzalo, “Ética y cuidado de sí”. *Boletín de Bioética*, Vol. 4, n.º 4 (octubre - diciembre 2012).
- Soto Posada, Gonzalo, *En el principio era physis: el logos filosófico de griegos y romanos*. Medellín: Editorial UPB, 2010.
- Soto Posada, Gonzalo, *Séneca y la filosofía*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2014.
- Vandenberg, Philipp, *Nerón: el emperador artista*. Barcelona: Vergara, 2005.
- Veyne, Paul, *Séneca y el estoicismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*. Barcelona: Altaya, 1994.
- Zambrano, María, *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Siruela, 2005.
- Zuleta, Estanislao, “Elogio de la dificultad”. En *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Bogotá: Ariel del grupo Planeta, 2

Bibliografía

- Abelardo, Pedro, *Conócete a ti mismo*. Barcelona: Altaya, 1994.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea y ética eudemia*. Introducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 1995.
- Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Berraondo, Juan, *El estoicismo: la limitación interna del sistema*. Barcelona: Montesino, 1992.
- Bilbeny, Norbert, *Sócrates: el saber como ética*. Barcelona: Península, 1998.
- Borges, Jorge Luis, “El inmortal” En: *El Aleph*. Obras completas. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- Brochard, Víctor, *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Buenos Aires: Losada, 1940.
- Brun, Jean, *El estoicismo*. Buenos Aires: Eudeba, 1962.
- Brun, Jean, *¿Qué sé? Sócrates*. México: Lito Arte, 1995.
- Camus, Albert, *El mito de Sísifo*. Barcelona: Altaya, 1995.
- Carmona Aranzazu, Iván Darío, *La virtud: invención de lo humano en la filosofía griega*. Medellín: UPB. 2006.
- Comte-Sponville, André, *Diccionario filosófico*. Madrid: Paidós, 2003.
- Comte-Sponville, André, *Invitación a la filosofía*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Comte-Sponville, André, *El mito de Ícaro*. Madrid: A. Machado, 2001.
- Comte-Sponville, André, *La felicidad desesperadamente*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Comte-Sponville, André, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 2000.
- Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. Vol. 1*. Madrid: Alianza, 1998.
- Cruz Vélez, Danilo, *Sócrates: filósofo y político*. En: Correo de los Andes. Bogotá, 1987.
- Cubides Cipagauta, Humberto, *Foucault y el sujeto político*. Ética del cuidado de sí. Bogotá: Siglo del hombre, 2006.
- Del Águila, Rafael, *Sócrates furioso: el pensador y la ciudad*. Barcelona: Anagrama, 2004.

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Kafka: por una literatura menor*. México: Era, 1978.
- Detienne, Marcel, *Los griegos y nosotros*. Madrid: Akal, 2007.
- Duhot, Jean-Joël, Epicteto y la sabiduría estoica. Barcelona: La Aventura Interior. 2003.
- Elorduy, Eleuterio, *El estoicismo*. Madrid: Gredos, 1972.
- Epicuro, *Obras*. Barcelona: Altaya, 1995.
- Epicteto, *Enquiridión*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- Ferry, Luc, *Aprender a vivir*. Madrid: Taurus, 2007.
- Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Gadamer, H.G., *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Gagin, Françoise, “La actividad voluntaria en Marco Aurelio”. *Estudios de Filosofía*, n.º 26 (agosto, 2002), 259-273.
- García Estebanez, Emilio, *El bien común y la moral política*. Barcelona: Herder, 1970.
- García Gual, Carlos, “Platón”. En Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética: de los griegos al renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1998, 80–135.
- García Gual, Carlos, *Epicuro*. Madrid: Alianza, 1981.
- García Gual, Carlos, (Ed.), *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Trotta, 2004.
- Garnsey, Peter y Richard Saller, *El Imperio romano*. Barcelona: Crítica, 1991.
- Gómez Lobo, Alfonso, *La ética de Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Gómez-Heras, José María, “Séneca, variaciones de su imagen en el tiempo”. En: *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral. Documento A. Genealogía Científica de la Cultura* n.º 7, (marzo, 1994), 14-20.
- Gómez Robledo, Antonio, Ensayo sobre las virtudes intelectuales: Teoría general de la virtud. *Dianoia*, n.º 1 (1955), 24–45.
- Gottlieb, Anthony, *Sócrates: el mártir de la filosofía*. Santafé de Bogotá: Norma, 1999.
- Grimal, Pierre, *La civilización romana*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Gros, Federico y Carlos Lévy, *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- Guardini, Romano, *La muerte de Sócrates*. Buenos Aires: Emecé, 1977.
- Guariglia, Oswaldo, *La ética en Aristóteles*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.
- Guthrie, William K. C., *Los filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Gutiérrez, Raúl, (Ed.), *Los símiles de la república VI-VII de Platón*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- Hadot, Pierre, *Elogio de Sócrates*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Heller, Agnes, *Más allá de la justicia*. Barcelona: Crítica, 1990.
- Irwin, Terence, *La ética de Platón*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Jaeger, Werner, *Paideia*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- James, G. Colbert Jr. “El intelectualismo ético de Sócrates”. *Anuario Filosófico*, Vol. 6 (1984), 11–28.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*. Navarra: Salvat, 1971.
- Kafka, Franz, *Cartas a Milena*. Madrid: Alianza, 1976.
- Lledó, Emilio, *Memoria de la ética*. España: Taurus, 1994.
- Macintayre, Alasdair, *Historia de la ética*. Buenos Aires: Paidós, 1982.
- Macintayre, Alasdair, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987. 350 p.
- Martín Sánchez, M^a. A. Fátima, “Lucio Aneo Séneca. El sabio como figura moral, esencia viva de una figura del pensamiento”. *Documento A. Genealogía Científica de la Cultura*, n.º 7, (marzo, 1994), 5-12.
- Martín Sánchez, M^a. A. Fátima, “El ideal del sabio estoico”. *Documento A. Genealogía Científica de la Cultura*, n.º 7, (marzo, 1994), 65-70.
- Martín Sánchez, M^a. A. Fátima, “Cicerón en Séneca: las citas del pensador cordobés sobre el orador romano”. *Documento A. Genealogía Científica de la Cultura*, n.º 7, (marzo, 1994), 61-64.
- Martín Sánchez, M^a. A. Fátima, “Guía temático-bibliográfica para el estudio de la obra de Séneca I, II, III”. *Documento A. Genealogía Científica de la Cultura*, n.º 7, (marzo, 1994), 122-221.
- Martín Sánchez, M^a. A. Fátima, “La relación Virgilio-Séneca: estado de una cuestión abierta a debate”. *Documento A. Genealogía Científica de la Cultura*, n.º 7, (marzo, 1994), 52-54.
- Martín Sánchez, M^a. A. Fátima, “Séneca en contexto: un cordobés en la Roma imperial”. *Documento A. Genealogía Científica de la Cultura*, n.º 7, (marzo, 1994), 40-50.
- Martín Sánchez, M^a. A. Fátima, “Séneca enjuiciado por sus contemporáneos”. *Documento A. Genealogía Científica de la Cultura*, n.º 7, (marzo, 1994), 72-78.

- Martín Sánchez, M^a. A. Fátima, “Séneca sobre sí mismo”. *Documento A. Genealogía Científica de la Cultura*, n.º 7, (marzo, 1994), 22-39.
- Martín Sánchez, M^a. A. Fátima, “Séneca visto por los modernos”. *Documento A. Genealogía Científica de la Cultura*, n.º 7, (marzo, 1994), 79-85.
- Martín Sánchez, M^a. A. Fátima, “Virgilio en Séneca. Uso senequiano de la poesía en Virgilio”. *Documento A. Genealogía Científica de la Cultura*, n.º 7, (marzo, 1994), 55-60.
- Martínez Marzoa, Felipe, *Ser y diálogo: leer a Platón*. Madrid: Istmos, 1996.
- Mauri Álvarez, Margarita, *Breves notas: virtud y felicidad en Aristóteles*. Veritas, Vol. 32, n.º 128 (dic. 1987), 510-513
- Mondolfo, Rodolfo, *Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- Montanelli, Indro, *Historia de Roma*. Barcelona: De bolsillo, 2004.
- Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*. Madrid: La balsa de medusa, 1995.
- Onfray, Michel, *La sabiduría de la antigüedad*. Contrahistoria de la filosofía I. Barcelona: Anagrama, 2007.
- Paniker, Salvador, *Filosofía y mística: una lectura de los griegos*. Barcelona: Kairós, 2000.
- Ricoeur, Paul, *El sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996.
- Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Rowe, Christopher, *Introducción a la ética griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Rowe, Christopher, “La ética de la Grecia Antigua”. En Singer, Peter (ed.), *Compendio de ética*. Madrid: Alianza, 1995.
- Russell, Bertrand, *La conquista de la felicidad*. Medellín: Bedout, 1991.
- Sacchi, Mario Enrique, “Conócete a ti mismo. Del oráculo de Delfos a la ilusión moderna de una metafísica del yo”. *Studium*, Vol. XXXIII, n.º 3. (1992), 541-564.
- Schmid, Wilhelm, *En busca de un nuevo arte de vivir*. Valencia. Pre-textos, 2002.
- Serrano, Enrique, El día de la partida. En *La marca de España*. Relatos. Santa Fe de Bogotá: Seix Barral, 1997.
- Shusterman, Richard, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge UP, 2008.
- Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*. España: Siruela, 2003.
- Sloterdijk, Peter, *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- Soto Posada, Gonzalo, “Espiritualidad y filosofía: una aproximación desde la *Epimeleia Heautou como epistrophé*”. Folleto limes, n.º 17 (2005), 145-167.
- Spinoza, *Ética*. Madrid: Alianza. 1996.
- Taylor, A. E., *El pensamiento de Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Taylor, Charles, *Las fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Tovar, Antonio, *Vida de Sócrates*. Madrid: Alianza, 1984.
- Voltaire, *Cartas filosóficas*. Introducción de Fernando Savater. Madrid: Editora Nacional, 1976.
- Wilson, Emily, *La muerte de Sócrates. Héroe, villano, charlatán, santo*. España: Biblioteca Buridán, 2007.
- Zambrano, María, *La razón en la sombra* (Antología crítica). Edición de Jesús Moreno Sanz. Madrid: Siruela, 2004.

 Universidad Pontificia Bolivariana	SU OPINIÓN	
<p>Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.</p>		

Séneca ha pasado a la historia de la filosofía, sin duda, gracias a su particular manera de ser estoico, al sello que le imprime desde sus meditaciones y su ejercicio de escritura y, de manera muy especial, por el modo como hizo uso de la filosofía para resistir a una sociedad romana en crisis moral y política y en decadencia cultural. Cada uno de los aspectos que fueron objeto de su reflexión en los *Tratados*, las *Consolaciones* y las *Cartas a Lucilio*, fundamentalmente, son elementos constitutivos, de lo que hemos nombrado como las tareas del pensar-vivir, que se propone desarrollar a la luz del concepto de *cura sui* y de las tecnologías del yo, según Michel Foucault, o de los ejercicios espirituales, desde la denominación que les da Pierre Hadot. Elementos como brevedad de la vida, ataraxia, sabiduría, autarquía, paradoja, bien y *parrhesía*, configuran el entorno desde donde el *cura sui* se delimita como praxis; pensamiento que en su modo de meditación afecta directamente al vivir, a la acción moral que modifica al ser, creando un modo de vida filosófico desde una vida examinada, que busca, ante todo, en medio de lo azaroso, responder con libertad interior. Con el propósito de mostrar claridad argumentativa, se estudian, inicialmente, los antecedentes que aporta la *epimeleia heautou* de la filosofía griega, insistiendo en la actitud socrática y en las reflexiones que refuerza Platón en algunos de sus diálogos, modo filosófico que es terreno abonado para que Séneca afine su comprensión teórico-práctica, pensar-vivir, en su relación con el *cura sui*, donde se manifiesta con su carácter de resistencia moral y política, es decir, sobre sí mismo y en relación con los otros. En síntesis, se trata de indagar por la manera tan singular como Séneca se apropia del *cura sui* y sobre los efectos que ello arrastra hasta nuestros días.

Esta obra se publicó en archivo digital
en el mes de diciembre de 2019.