

De la comprensión a la práctica del **estoicismo**: Diálogo entre académicos, el Proyecto Internacional BOECIO y la UNAD





De la comprensión a la práctica del estoicismo: Diálogo entre académicos, el Proyecto Internacional BOECIO y la UNAD

Compiladores:

Ingrid Victoria Sarmiento Aponte
Jonathan René Cortés Sandoval

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador

Rector

Constanza Abadía García

Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza

Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas

Édgar Guillermo Rodríguez Díaz

Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres

Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Julialba Ángel Osorio

Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres

Vicerrector de relaciones internacionales

Myriam Leonor Torres

Decana Escuela de Ciencias de la Salud

Clara Esperanza Pedraza Goyeneche

Decana Escuela de Ciencias de la Educación

Alba Luz Serrano Rubiano

Decana Escuela de Ciencias Jurídicas y Políticas

Martha Viviana Vargas Galindo

Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Claudio Camilo González Clavijo

Decano Escuela de Ciencias Básicas, Tecnología e Ingeniería

Jordano Salamanca Bastidas

Decano Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente

Sandra Rocío Mondragón

Decana Escuela de Ciencias Administrativas, Contables, Económicas y de Negocios

**De la comprensión a la práctica del estoicismo: Diálogo entre académicos,
el Proyecto Internacional BOECIO y la UNAD**

Compiladores:

Ingrid Victoria Sarmiento Aponte

Jonathan René Cortés Sandoval

171.2

S246

Sarmiento Aponte, Ingrid Victoria

De la comprensión a la práctica del estoicismo: diálogo entre académicos, el proyecto internacional Boecio y la UNAD / compiladores Ingrid Victoria Sarmiento Aponte, Jonathan René Cortés Sandoval -- [1.a. ed.]. Bogotá: Sello Editorial UNAD /2023.

ISBN: 978-958-651-917-5

e-ISBN: 978-958-651-914-4

1. Filosofía en contextos reales 2. Prácticas filosóficas contemporáneas 3. Estoicismo 4. Educación filosófica 5. Práctica terapéutica 6. Educación no formal I. Sarmiento Aponte, Ingrid Victoria II. Cortés Sandoval, Jonathan René

ISBN: 978-958-651-917-5

e-ISBN: 978-958-651-914-4

Escuela de Ciencias de la Educación - ECEDU

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur No. 14-23

Bogotá, D.C.

Octubre de 2023

Corrección de textos: Johana P. Mariño Quimbayo

Diagramación: Natalia Herrera Farfán

Edición integral: Hipertexto SAS

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional.

https://co.creativecommons.org/?page_id=13.





CONTENIDO

Prólogo	11
Introducción	15
Capítulo 1. ¿Y si Marco Aurelio fuera estoico?	21
Norma Hortensia Hernández García	
Capítulo 2. La filosofía como experiencia vital: elementos socráticos, cínicos y estoicos	41
Dr. Jonathan Caudillo Lozano	
Capítulo 3. La filosofía estoica como práctica espiritual para enfrentar la adversidad	55
Maharba Annel González García	
Capítulo 4. Un programa para una práctica terapéutica	71
Dra. Raquel García Carbajal	
Capítulo 5. Epicteto y la lámpara de Aladino. ¿Cómo desear conforme a la naturaleza (<i>katà phýsin</i>)?	89
Leonardo Ramos-Umaña	
Capítulo 6. Diálogo entre el Proyecto Internacional BOECIO y la UNAD	107
José Barrientos-Rastrojo - Ingrid Victoria Sarmiento	
Capítulo 7. Experiencia en el Taller <i>diákrisis</i> ejercicio estoico dirigido a preliberados y familiares	115
Luis Alberto Triana Llano	
Capítulo 8. <i>Dialektiké techné</i> - Diálogo para el consenso o el disenso argumentativo	127
Luis Alberto Triana Llano	
Capítulo 9. Taller: calentamiento – introducción a la filosofía aplicada y la sabiduría estoica	139
Zaida Johanna Orjuela Hernández	



RESEÑA DEL LIBRO

Los procesos de indagación en filosofía, y su acción en contextos reales, han conducido al encuentro de un variado número de expresiones que la traen a situaciones y entornos cotidianos en los que hay oportunidades para la reflexión, el análisis, la crítica, el asombro y, en suma, para la pregunta. Es así como se muestran las prácticas filosóficas contemporáneas, perfiladas como caminos de indagación para los interrogantes que se encuentran en las dinámicas del desarrollo social – y personal – del hombre en muy diversos escenarios, desde lo empresarial, lo académico, lo terapéutico y, especialmente para este libro, en ambientes de exclusión social y reclusión.

Teniendo en cuenta lo anterior, se gesta este libro que responde a los resultados conseguidos del PIE 071 que, con la idea de fortalecer la formación ética, especialmente en lo relacionado con el dominio de las pasiones, el autoconocimiento y el desarrollo del pensamiento crítico, aborda dos espacios fundamentales: el de la comprensión teórica del estoicismo desde la mirada de investigadores expertos internacionales a partir de un proceso de actualización y comprensión desarrollada a través del programa Filosofía más allá de la academia en TV UNAD, y la del desarrollo de talleres adaptados para la formación filosófica en poblaciones vulnerables; lo cual se considera como una expresión de la función social de la filosofía, especialmente cuando se abordan problemáticas que afectan a comunidades, en particular, en riesgo de exclusión, excluidas o en reclusión.

Es así, como se considera este libro como un aporte para las investigaciones relacionadas con la filosofía social, su reconocimiento teórico y su impacto en contexto.

Se gesta este libro que responde a los resultados conseguidos del PIE 071 que, con la idea de fortalecer la formación ética, especialmente en lo relacionado con el dominio de las pasiones, el autoconocimiento y el desarrollo del pensamiento crítico.

RESEÑA DE LOS AUTORES

Compiladores

Ingrid Victoria Sarmiento Aponte. Tutora e investigadora del programa de Licenciatura en Filosofía y Maestría en Educación en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD. Gestora transversal del currículo en la Vicerrectoría Académica y de Investigación. Licenciada en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, magíster en Estudios Culturales de la Universidad de los Andes y doctora en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana y la Universidad de Sevilla. Miembro fundador de la Red Colombiana de Filosofía Para Niños. Trabaja temas relacionados con la filosofía de la educación, didáctica filosófica, Filosofía para Niños, educación ética y moral.

Jonathan René Cortés Sandoval. Tutor e investigador del programa de Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD. Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD. Especialista en Educación, Cultura y Política de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Trabaja temas relacionados con la ética, la filosofía política, la reflexión pedagógica y el desarrollo del pensamiento crítico.

Reseña de los autores invitados

José Barrientos Rastrojo. Profesor titular en la Universidad de Sevilla. Dirige el proyecto de investigación “Estudio de la eficacia de la Filosofía Aplicada en prisión para el desarrollo de las virtudes dianoéticas y éticas” (proyecto BOECIO), proyecto FEDER financiado con fondos de la Unión Europea, y ha dirigido otros proyectos financiados por la Agencia Andaluza de Cooperación o por la John Templeton Foundation a través de la Universidad de Chicago. Ha publicado más de 30 libros, destacando *Hambre de filosofía*, *Filosofía aplicada experiencial*, *Más allá del postu-reo filosófico* y *Plomo o filosofía*. Por otro lado, es director de la Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER y del grupo de investigación “Experiencialidad” ha dirigido más de veinte investigaciones (tesis doctorales y tesis de máster y licenciatura) sobre Filosofía Aplicada. Sus líneas de investigación actual se centran en la aplicación de la filosofía (Filosofía para/con Niñas/os, filosofía aplicada) en contextos de vulnerabilidad y la filosofía contemporánea.

Norma Hernández. Doctora en Filosofía Moral y Política por la UAM-Iztapalapa. Autora de *Subjetividades en la Antigüedad grecolatina*, Editorial Destiempos y

coordinadora del libro *De la realidad compleja a la construcción del conocimiento educativo*, publicado por la Universidad de la Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo, misma institución en donde imparte clases en la Maestría de Ciencias de la Educación. Actualmente, desarrolla el curso de Tanatología de la Muerte, en la maestría en Tanatología, por la Universidad de la Comunicación. Su trabajo se desarrolla principalmente en la difusión de la filosofía en grupos de tercera edad, en prisión y público general, a través del Museo de Memoria y Tolerancia de la Ciudad de México. Entre los artículos publicados, el más reciente es: “La población que envejece: agotando la existencia, sin lugar para vivirla” en *La discriminación en Serio*. Estudios de Filosofía Política sobre discriminación e igualdad de trato publicado por la UAM-Iztapalapa.

Jonathan Caudillo. Maestro en saberes sobre subjetividad y violencia por parte del Colegio de Saberes y doctor en Filosofía en la Universidad Iberoamericana. Realiza investigación sobre temas centrados en la relación entre el cuerpo, la carne y la animalidad en la filosofía y las artes escénicas principalmente en la danza butoh; realizó estancias de investigación en los Hijikata’s archive de la Universidad de Keio y es miembro fundador del Ko Murobushi’s Archive en Tokio, Japón.

Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, así como también el libro *Cuerpo, crueldad y diferencia en la danza butoh, una mirada filosófica*. Editado por Plaza y Valdés.

También trabajó como docente de licenciatura en la Universidad Iberoamericana, así como en el Seminario Interdisciplinario en Educación Artística (SEMINEA), y en el diplomado Tránsitos en el Centro Nacional de las Artes (CENART), participó como docente y coordinador académico del posgrado en Cartografías del Arte Contemporáneo del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (INBAL). Actualmente se encuentra realizando una estancia de investigación posdoctoral en el Programa Universitario de Bioética de la UNAM.

Maharba González. Licenciada en Filosofía, maestra y doctora en Humanidades, línea de Filosofía Política por la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa. Se desempeña como profesora de Filosofía y Temas de Selectos de Filosofía en el Colegio de Ciencias y Humanidades, Plantel Vallejo de la UNAM desde hace 17 años. Actualmente es profesora de tiempo completo en dicha institución y su línea de investigación actual recae en el Feminismo y temáticas afines.

Raquel García. Profesora de carrera, tiempo completo asociada “C” en la Escuela Nacional Preparatoria plantel 3 “Justo Sierra”. Licenciada y maestra en Filosofía por la UNAM, doctora en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Imparte las materias de Lógica, Ética, Historia de las Doctrinas Filosóficas y Pensamiento filosófico en México en la Escuela Nacional Preparatoria. Ha trabajado para diversas instituciones a nivel bachillerato y literatura, cuenta con varios artículos publicados y libros colectivos. Sus temas de interés versan sobre la filosofía de la literatura, el pensamiento complejo, el cine y la filosofía antigua.

Leonardo Ramos-Umaña. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de investigación son la filosofía práctica de Platón y Aristóteles, las diferentes propuestas éticas de la Grecia helenística (hedonismo, cinismo, epicureísmo y estoicismo temprano) y la filosofía práctica del estoicismo tardío. Entre 2010 y 2011 realizó una estancia de investigación en la Universidad de Navarra en Pamplona, España, experiencia que repitió entre 2014 y 2015. En 2017 recibió el Premio de la Asociación Filosófica de México a la mejor tesis de doctorado a nivel nacional. Entre 2018 y 2020 fue seleccionado para realizar una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filológicas. Es autor de diversos artículos especializados, la mayoría de ellos dedicados a Aristóteles y al estoicismo. También ha publicado varios libros de texto para las asignaturas de Ética y Doctrinas filosóficas a nivel preparatoria. Ha sido profesor en la Universidad Panamericana, la Universidad Católica y la Universidad Nacional Autónoma de México, tanto a nivel licenciatura como maestría.

Luis Alberto Triana Llano. Graduado en 2002 como Ingeniero en Seguridad e Higiene Ocupacional. Estudiante de fin de grado en filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD. Su trabajo de grado en filosofía se titula “Proyecto Boecio: el estoicismo como filosofía experiencial con enfoque resocializador para las personas privadas de la libertad en Colombia”.

Zaida Johanna Orjuela Hernández. Licenciada en Filosofía Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Especialista en Educación, cultura y política UNAD. Coordinadora de las áreas de Ética y Filosofía Colegio San Bartolomé La Merced. Su trabajo de grado para la especialización se titula “Estoicismo: Adaptación y aplicación de talleres del proyecto BOECIO en el entrenamiento del pensamiento crítico, reflexivo y del gobierno de las pasiones para favorecer las habilidades socioemocionales en estudiantes adolescentes de educación media del Colegio San Bartolomé la Merced de Bogotá”.



PRÓLOGO

Hacia un mandato filosófico andando el territorio

La mama Patricia de la comunidad de los quillasingas de La Cocha era transparente y contundente cuando concluyó en aquella minga de pensamiento: “no vivo lejos de la ciudad, vivo cerca de la naturaleza, de la Pachamama y de la Mama Cocha”. La sabiduría que se ha asentado en la vida de Patricia Jojoa le ha permitido descubrir sonidos que son inaudibles para quien sobrevive en un estrato 2 de Bogotá, para ese joven cuyos oídos se han apagado por el ensordecedor tubo de escape de una moto o para el ingeniero del metro que solo tiene sentidos agudizados por el miedo a ser asaltado en una calle dominada por alguna banda o cartel. El contacto de la mama Patricia con la naturaleza le ha permitido entrar en contacto con aromas que ningún químico de L’Oreal ha logrado sintetizar. De hecho, cualquier participante de BOECIO que ha entrenado la atención olfativa con la *diákrisis* percibe que todos los perfumes desprenden un fondo alcohólico que intenta mantener la fragancia artificial y descubre que, en ese fondo, habita la esencia ideológica del capitalismo, la cosificación de la naturaleza y la distancia que media entre Occidente y el rumor de una cascada o la lucha del Chispas y del Guangas.

El saberse guardián o cuidador de la naturaleza es consistente con la responsabilidad que acomete a yanomamis en Brasil y Venezuela, a mayas tojolabales, zapotecos o mixes en México y Guatemala, a mapuches en Argentina, a muiscas, awás y wayúus en Colombia o a rarámuris y apaches entre Estados Unidos y México. Lo importante de este mandato y del despliegue de estas sensibilidades, ya que genera el compromiso de actuar de acuerdo con la naturaleza de los estoicos. Ese *leit motive*, actuar de acuerdo con la naturaleza signa el entrenamiento que propone BOECIO y muchas de las páginas de este libro.

Cuando, hace casi dos décadas, un miembro del grupo ETOR de la Universidad de Sevilla imaginó la posibilidad de llevar la filosofía a la prisión, nunca pensó que estaba abriendo la caja de Pandora. Cuando hace una década, comencé a pergeñar la idea de estructurar aquellos talleres y darles formato de investigación nunca imaginé que había tanta reclusión fuera como dentro de los centros penitencia-

rios, ni comprendí que la prisión en Foucault era simplemente una metáfora que transcendía lo que sucedía entre rejas.

Las visitas a las periferias me fueron descubriendo las oscuridades con que los medios de comunicación atildaban manipuladoramente a estos extrarradios de la globalización. También fui descubriendo que, a pesar de ellas, una suerte de resiliencia se levantaba dentro de las supuestas esclavitudes de sus moradores. Ante la adversidad se levantaban con una fortaleza semejante a la de aquel Epicteto que afirmaba que el amo le podría encadenar su pierna, pero nunca su espíritu.

Así, fue naciendo BOECIO. Su pueblo (Marcos, Ángel, Edson, Víctor, Laura, Victoria, René, Claudia, Raúl entre otros) fuimos tomando cuerpo. Paradójicamente, mientras le proporcionábamos carne y hueso al proyecto, él nos ofrecía espíritu. Nos entregamos a BOECIO para brindarle un marco de talleres semanales, publicaciones, jornadas realizadas en varios países y sacrificamos nuestro tiempo a conferencias dedicadas a él. BOECIO nos devolvió un sentido, una respiración y energías para entender renovadamente la filosofía, la filosofía aplicada y la filosofía de experiencias. Este libro es una pequeña muestra de esos regalos recibidos, de sorprendernos cuando concluíamos que el oro de nuestro proyecto eran las gentes que nos íbamos encontrando o cuando supimos que vivir acorde con la naturaleza no era una obligación tediosa, sino el requisito para disponer de una vida más profunda, crítica y consciente.

Dos testigos de ello han sido Victoria Sarmiento y René Cortés, profesores de la UNAD sin cuyo trabajo arduo, paciente y prolijo el lector no podría estar leyendo estas líneas. Ambos han sabido llevar a buen puerto este trabajo y a cuidar cada uno de los autores para que su palabra se convierta en un jardín de rosas, cempasúchiles, azaleas, jazmines, begonias y pasifloras tan disímiles como bien orquestadas.

Nuestro proyecto BOECIO busca dotar de recursos filosóficos y de pensamiento para que las personas con las que trabajamos posean una vida que les pertenezca. Aunque la vida puede perderse, no es menos cierto que necesitamos ganárnosla. Errará quien piense que esto último se logra por medio de una visión capitalista, por un desempeño laboral o por dedicarle horas a hacer maratones delante de una plataforma de televisión por cable. Ganarse la vida se obtiene a partir de la visión aguda que nos da el pensamiento crítico, el gobierno de las pasiones, la escucha intensa de lo que nos rodea y el fortalecimiento de los lazos con la comunidad (humana y natural), bien sea mediante el pensamiento cuidadoso o involucrados en una minga indígena.

Quien lea esta obra descubrirá las posibilidades que residen en la teoría estoica, quien diseñe talleres para poner en funcionamiento esas ideas sentirá la fuerza de las ideas de Marco Aurelio o Séneca, pero solo quien entrene con ellos estará listo para una transformación y convertirse en filósofo o filósofa. En este sentido, la mama Patricia en la última minga decía que no necesitaban más investigadores que fueran a entrevistar con sus grabadoras a los médicos y ancianos. El pasado le ayudaba a descubrir que eso solo genera teoría, pero ¿qué tiene esta que decir ante la experiencia de la

vida? Aprender a filosofar, sea desde las categorías andinas o estoicas, requiere andar la palabra y los caminos, celebrar la dualidad de la luna y del sol e incluso sentir del extractivismo al que se ve sometido La Cocha debido al consumo turístico de trucha.

Por todo ello, el estoicismo de BOECIO debería ser entendido como una invitación no solo a escuchar a los mayores, a los filósofos estoicos, sino a caminarlos, a andar su territorio para construirlo y construirse a uno mismo. Los quillasingas, mama Patricia y el resto de los taitas y habitantes de los Pastos son claros: “se camina para conocer y aprender de la sabiduría de los mayores, se camina para escuchar la voz de la tierra y, en ella, aprender a orientar nuestro camino”. Si no se camina, si no se entrena, diría BOECIO, “se desconecta el espíritu de la vida y se anda con pensamiento prestado. Caminar el territorio es caminar la vida”¹.

Caminar el territorio estoico es caminar una vida filosófica que no se cree todopoderosa, pero que, al menos, sabe que tiene un sentido y un mandato profundo de justicia social.

José Barrientos Rastrojo

6 de diciembre de 2022



Ante la adversidad se levantaban con una fortaleza semejante a la de aquel Epicteto que afirmaba que el amo se podría encadenar su pierna, pero nunca su espíritu.

¹ Quillasingas (2022): *Mandato de vida. Resguardo indígena Quillasinga Refugio del Sol*, Pasto, p. 74.



INTRODUCCIÓN

En la exclusión y la desigualdad social intervienen distintos factores: económicos, políticos, históricos, socioculturales, entre otros. Sin embargo, la falta de acceso a una educación de calidad incrementa la condición de vulnerabilidad de los individuos y sus comunidades, en la medida que se ve disminuida la posibilidad de desarrollar las competencias necesarias que faciliten su integración en el ámbito laboral (económico), cívico (político) y cultural (social).

Por su parte, la filosofía y el ejercicio filosófico contribuyen a una educación de calidad al brindar herramientas lógicas, epistemológicas, éticas, entre otras. No obstante, en distintos países como en Colombia, su acción ha estado limitada a los últimos grados de educación media y profesionalización con un enfoque teórico. Razón por la cual quienes no han podido avanzar a esos grados de escolaridad o contar con una educación de calidad no tienen la posibilidad de acceder a la filosofía y sus recursos prácticos para la vida.

Buscando llevar la filosofía a comunidades que, históricamente, no han tenido acceso a esta formación, surge BOECIO, que es un proyecto internacional de talleres filosóficos para personas en condición de cárcel liderado por el Dr. José Barrientos Rastrojo, profesor titular de la Universidad de Sevilla. Este proyecto integra personas e instituciones interesadas en adaptar e implementar, de acuerdo con sus contextos y necesidades, talleres de filosofía práctica fundamentados en el estoicismo para que apliquen dichos talleres con personas privadas de la libertad y con población vulnerable. Actualmente, se desarrollan talleres e investigaciones en torno al proyecto en Instituciones de Educación Superior en Iberoamérica como lo son las Universidades de Sevilla, Universidad de Huelva de España, Universidad Nacional Autónoma de México, CONICET de Argentina, Centro Universitario Claretiano de Brasil, Universidad Minuto de Dios y Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD de Colombia.

Los talleres de prácticas filosóficas se han implementado en cárceles de Brasil (Prisão Serra Azul I), México (Centro Femenil Santa Martha Acatitla, Reclusorio Sur, Centro de Reclusión CESVPO), Argentina (Penal NRO 5, Victoria, Entre Ríos), España (Centro Penitenciario Las Palmas II) y Colombia (Complejo Penitenciario y Carcelario de Bogotá y Cárcel y Penitenciaria con Alta y Media Seguridad para Mujeres de Bogotá). Estos talleres buscan contribuir a la formación del juicio ético de sus participantes por medio del gobierno de las emociones (pasiones), el desarrollo del pensamiento crítico y el fortalecimiento de virtudes éticas y dianoéticas.

Es así como, para los estoicos la filosofía era comprendida como un modo y arte de vida. En consecuencia, la filosofía es una herramienta para el florecimiento de la existencia. Filósofos como Séneca, Marco Aurelio o Epicteto entrenaban a sus discípulos para asumir la vida con una actitud filosófica ante la cotidianidad y los conflictos. Dicho entrenamiento se producía a través de ejercicios que facilitaban

el autoconocimiento, la atención a los pequeños detalles, la aceptación de los reveses como las muertes de los familiares o amigos, además del fortalecimiento de la voluntad como cuando las personas eran condenadas al exilio.

Para los estoicos lograr esta configuración personal dependía de adquirir un conocimiento teórico-práctico basado en ejercicios como la capacidad para distinguir aquello que se puede cambiar y lo que no (diákrisis). Además de tener una atención clara, plena y constante de lo que nos rodea (prosoche) para separar los hechos de las interpretaciones que generamos sobre ellos. Todo esto con el propósito de aprender a separarnos de la emocionalidad que nos domina y nos quita la capacidad para razonar (visión cósmica); aprender a exponer la verdad interior y superar los obstáculos que no solo impiden su emergencia, sino que incapacita para actuar (parresia); prepararnos para cuando el mal aparezca de forma imprevista y para disfrutar de realidades que pasamos por alto (praemeditatio malorum); ejercitar el cuerpo y la voluntad ante el sufrimiento al que se somete al cuerpo (gymnasia y askesis). Estos ejercicios se unían a otros que facilitaban la capacidad reflexiva y el pensamiento crítico usando la lógica y la dialéctica. Estos ejercicios se pueden ampliar en la obra *Plomo o filosofía. Entrenar para la desinserción social* de José Barrientos².

Reconociendo el valor del estoicismo, del proyecto BOECIO y la labor social de la filosofía, en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD, a través del proyecto de investigación PIE 071, se han desarrollado:

- i. Programas en TV UNAD virtual, en formato conferencia, para la profundización y actualización del pensamiento estoico desde las voces de expertos investigadores internacionales.
- ii. Así como distintas investigaciones como opción de grado de estudiantes unadistas, interesados en devolver a la filosofía una función social que lleva al trabajo académico a centrarse en su función práctica y formativa de la humanidad. Estas investigaciones adelantadas con padres de familia, adolescentes y personas privadas de la libertad; primero parten del estudio del estoicismo, segundo desarrollan adaptaciones con soporte tecnológico como su aspecto diferencial.
- iii. Y evalúan su impacto.

El presente libro recoge una muestra de los programas de TV UNAD y talleres que son el resultado del diálogo que, a partir de ellos, se ha dado entre BOECIO y la

² Cfr. Barrientos Rastrojo, J. (2022): *Plomo o filosofía*, UNAM. Existe versión inglesa y portuguesa. También puede consultarse Barrientos Rastrojo, J., ed. (2021): *Filosofar entre rejas*, Plaza & Valdés, Barrientos Rastrojo, J. (2021): *Hambre de filosofía*, Next Door Publisher y Barrientos Rastrojo, J. (2020): *Filosofía Aplicada Experiencial*, Plaza & Valdés.

UNAD, buscando una oportunidad de resignificación de la experiencia y dotar al lector de nuevas herramientas para su discernimiento y reflexión.

En el Capítulo 1. **¿Y si Marco Aurelio fuera estoico?** La autora destaca las peculiaridades de la filosofía de Marco Aurelio en relación con el estoicismo clásico, abordando aspectos como la providencia, el individualismo y la compasión.

En el Capítulo 2. **La filosofía como experiencia vital: elementos socráticos, cínicos y estoicos**, el autor regresa a algunos elementos de Sócrates, los cínicos y los estoicos para examinar las relaciones entre estos y los recursos que pueden ofrecer para pensarnos en el mundo. En consecuencia, se abordan aspectos como la experiencia vital, la forma de vida y la sabiduría.

En el Capítulo 3. **La filosofía estoica como práctica espiritual para enfrentar la adversidad**. En este escrito la autora presenta algunos conceptos básicos del estoicismo para contrastarlos con asuntos existenciales de la humanidad, por ejemplo, la muerte.

En el Capítulo 4. **Un programa para una práctica terapéutica**. Allí la autora discute sobre el concepto de “terapia”, el cual se asocia tradicionalmente a la medicina y la psicología, aunque no siempre ha sido así, remitiéndose a autores como Jaeger y Nussbaum.

En el Capítulo 5. **Epicteto y la lámpara de Aladino. ¿Cómo desear conforme a la naturaleza (*katà phýsin*)?** El autor se propone explicar la manera de desear correcta entendiendo que la forma en la que se desea es determinante para lograr la *eudaimonía*. Por tanto, el autor aborda conceptos como deseo, felicidad, serenidad, deseo reflejante, piedad e impiedad.

En el Capítulo 6. **Diálogo entre el Proyecto Internacional BOECIO y la UNAD**. Los autores ofrecen una breve introducción al proyecto internacional BOECIO y las investigaciones que sobre su implementación se vienen adelantando en la Universidad Nacional Abierta y A Distancia; analizando el valor que añade la modalidad al desarrollo del proyecto.

Posteriormente, y para contextualizar al lector sobre el tipo de actividades que realiza el proyecto BOECIO con población vulnerable, en los capítulos 7 al 9 se presentan algunos de los talleres estoicos adaptados y desarrollados por estudiantes y docentes de la UNAD para ser trabajados en las modalidades presencial, virtual y a distancia.

En el Capítulo 7. **Experiencia en el Taller *diákrisis* ejercicio estoico dirigido a preliberados y familiares**. El autor presenta talleres que implementó con personas preliberadas y sus familiares en la Cárcel y Penitenciaría con Alta y Media Seguridad (CPAMS), La Paz, Itagüí, Colombia. Este taller está diseñado para trabajar en modalidad presencial.

En el Capítulo 8. ***Dialektiké techné* diálogo para el consenso o el disenso argumentativo.** Aquí el autor reconoce los postulados de la dialéctica estoica, en particular de Crisipo de Solos, como herramienta para desarrollar diálogos argumentados. Este taller está diseñado para trabajar en modalidad presencial.

En el Capítulo 9. **Taller: calentamiento – introducción a la filosofía aplicada y la sabiduría estoica.** La autora presenta un modelo de taller para ser desarrollado con adolescentes, enfatizando en el manejo de las pasiones (emociones). Este taller está diseñado para trabajar en modalidad presencial y virtual.



Para los estoicos lograr esta configuración personal dependía de adquirir un conocimiento teórico-práctico basado en ejercicios como la capacidad para distinguir aquello que se puede cambiar y lo que no (diákrisis). Además de tener una atención clara, plena y constante de lo que nos rodea (prosoche)





¿Y SI MARCO AURELIO FUERA ESTOICO?

What if Marcus Aurelius were a stoic?

● Norma Hortensia Hernández García³

Resumen

El propósito del presente artículo es destacar las peculiaridades de la filosofía de Marco Aurelio respecto al estoicismo clásico, respondiendo a tres inquietudes que presenta el público en su recepción. El primero es el de la afirmación individual, que parece reposar sobre un egoísmo que aleja a las personas de su colectividad; el segundo, la cuestión del conformismo de cara a la idea de providencia que sostiene el estoicismo, y finalmente la compasión como actitud deseable o no. De igual modo, se expone al estoicismo como un fenómeno cultural que ha acompañado a la vida de Occidente y que renace revelando nuestra propia preocupación por la transformación de sí y el amor a los otros.

Palabras clave: providencia, individualismo, compasión, Marco Aurelio.



Abstract

The article is aimed to underline the distinctive stance of Marcus Aurelius in relation to classical Stoicism. This general objective will be presented along three ideas which seem to be dominant in the interpretation of Stoicism. First, the great importance it concedes to the individual affirmation at the expense of collectivity.

³ Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0830-1724> Correo electrónico: norma.hortensia@gmail.com

Second, the Stoic idea of providence has been criticized because of the supposed conformism it brings along. Finally, the critical reception of Stoicism is far from reaching an agreement about the proper place of compassion in it. Is compassion a desirable attitude or not? The assessment and explanation of the aforementioned reserves will provide an image of Stoicism as a cultural phenomenon which has shaped the understanding of Western world insofar it reveals the concerns about self-transformation and ways to love others.

Keywords: providence, individualism, compassion, Marcus Aurelius.



Reflexiones sobre Marco Aurelio

En las líneas que se presentan a continuación, deseo destacar los rasgos que hacen de Marco Aurelio un filósofo singular dentro de la tradición estoica a la que se le adscribe. Siendo el último gran estoico, del emperador-filósofo se puede afirmar con Pierre Grimal (1997) que “un príncipe estoico si hubiese aplicado rigurosamente los principios de su escuela, habría sido muy difícil de soportar” (p. 9). Así que trataremos de exponer algunas de las líneas tirantes que lo hacen plenamente estoico, a pesar de su lejanía al rigor de la primera etapa del estoicismo. Para visualizar el tipo de filósofo que fue Marco Aurelio, consideramos de primera importancia que el lector tenga claro que el estoicismo es una doctrina filosófica que pervivió durante casi quinientos años, lo cual supone cambios radicales en la estructura económica, social y política del mundo en el que los filósofos estoicos anduvieron y pensaron. Lo cual, a pesar del atinado señalamiento de que se trata de una escuela cuyos postulados fueron constantes, supone una transformación de las condiciones en las cuales realizaron sus vidas filosóficas.

El estoicismo en nuestros días renace como un recurso importante para orientar el rumbo de nuestras vidas; para comprender los obstáculos que se nos oponen, e incluso como un medio de resolución de nuestros conflictos. Como en todo resurgimiento, al poner en circulación común esta filosofía, algunas ideas se destacan y otras se omiten, ante lo cual algunos espectadores muy atentos han manifestado su inquietud hacia algunas cuestiones que les parecen un tanto conflictivas de la doctrina estoica. Cuando señalo tales inquietudes, no me refiero al diálogo académico que ha florecido y fructificado con estudios altamente especializados sobre las filosofías helenísticas en general y su convergencia con las exigencias y desarrollo de la filosofía contemporánea. Sin embargo, es claro que no son estos estudios los que actualmente tienen una amplia circulación, particularmente entre el público que accede en castellano a estas ideas, sin que esto sea necesariamente

negativo. Muy al contrario, es más que deseable, incluso alentador, que el público en general acceda de manera amable, es decir, sin la complejidad del lenguaje especializado, a la filosofía estoica. Considero de primera importancia contribuir con tal divulgación, ya que es precisamente en el diálogo vivo en donde han surgido las inquietudes a las que hago referencia. Al menos son tres cuestiones las que inquietan al público, la primera es una sospecha de un individualismo desvinculante de quien vive centrado en sí mismo, pues suponen que de eso tratan las filosofías interesadas en alcanzar la autarquía, es decir, el sujeto que se basta a sí mismo. Una segunda que además inquieta sobre todo a la gente joven es la sospecha de una especie de conformismo, resultado de la idea estoica de destino, a la cual se tiene que ajustar el filósofo estoico, pareciera que ven en ello una restricción en el ejercicio de la libertad e incluso en la resistencia a los poderes subyugantes.

Y, por último, el problema de la compasión, como si con ello se negara la ocasión de ser empáticos, pues en el estoicismo clásico se presenta a la compasión como una debilidad a la cual no hay que ceder. Esas, insisto, son objeciones de viva voz que ha presentado el público en foros abiertos. El objetivo principal de este texto, como ya se ha señalado, es presentar a Marco Aurelio, una de las presencias más constantes en nuestra cultura casi como el propio Sócrates, pero también intentar exponer el modo en que estas objeciones al estoicismo se colocan respecto a la doctrina en general y resaltar cuál es la postura que Marco Aurelio adopta.

Para colocar a Marco Aurelio en el lugar que le corresponde dentro de su tradición, seguiremos dos vías, la primera será destacar al estoicismo como una filosofía de la coherencia y como fenómeno cultural, que en su desarrollo tiene una marcha homogénea (en su momento) y constante en la historia de Occidente. La segunda, tratar de responder a la pregunta ¿qué significa ser estoico?

El estoicismo es una filosofía que ha acompañado el desarrollo de la cultura de Occidente. En su momento más temprano⁴, se puede confirmar su presencia tanto como referente que moldea las mentalidades en general, pero también como el marco específico por el cual ciertos individuos destacan del resto de la sociedad. Es notable, pues, que después de la consolidación de sus dogmas durante el periodo helenístico, en Roma fuera ya un elemento cultural sedimentado, lo cual no quiere decir que bajo el Imperio romano abundaran los filósofos estoicos, sino que porque la doctrina estoica fue parte de la educación que recibieron los jóvenes, tanto varones como mujeres, los romanos podían reconocerse en su mundo a partir de la asimilación general de las ideas estoicas⁵, en cuanto a su lógica, ética y física. El

⁴ El estoicismo como escuela se congregó en torno a Zenón de Citio (n. 334 a. C./m. 264 a. C.) en Atenas. Los estoicos de la primera generación que establecieron los dogmas fundamentales fueron Zenón, Cleantes y Crisipo, principalmente. En el s. I a. C. Panecio y Posidonio, escolarcas del estoicismo medio, se establecieron en Rodas. La larga etapa del estoicismo imperial tiene como última gran figura al emperador Marco Aurelio (n. 121 d. C./m. 180 d. C.).

⁵ De las muchas escuelas que surgieron en el periodo helenístico posterior a la muerte de Sócrates en 399 a. C., el estoicismo y el epicureísmo fueron las que tuvieron mayor presencia en la educación romana, sin dejar de lado a la Academia fundada por Platón y los seguidores de Aristóteles. Cf. M. L. Clarke (1968) *The Roman Mind*.

modelo de educación que inició en la Grecia helenística se solidificó en Roma y se extendió hasta Bizancio, con todo y la transformación-asimilación del cristianismo. A diferencia del epicureísmo (otra de las importantes escuelas filosóficas de la antigüedad helenística) el estoicismo fue compatible con el cristianismo, razón por la cual no fue dejada de lado. Por el contrario, su asimilación y sincretismo fue tan importante que, en cierto tiempo se fantaseó sobre una supuesta correspondencia entre Séneca y San Pablo, y llegó tan lejos, que incluso (ideológicamente) se le puede reconocer en una de las ilustraciones más emblemáticas del Renacimiento, *El caballero, el diablo y la muerte* (1514) de Albrecht Dürer, grabado de tema eminentemente cristiano que admite una lectura estoica, en particular, si seguimos la explicación de Panofsky (2005), quien señala que la obra está inspirada en la interpretación del *Enchiridion militis Christiani* de Erasmo, quien en tal obra, a su vez, refleja su apego a la literatura romana. Resalta el hecho de que el grabado representa a la virtud moral en la vida práctica: el diablo y la muerte, junto con sus fantasiosos placeres y vanos temores no afectan la actitud del caballero y el perro que le acompaña, los cuales son grabados con un “perfil puro” (p. 154), de modo que incluso advirtiendo el peligro mantienen la dirección, lo cual recuerda la posición de Crisipo: tender siempre al bien, como apuntando a una diana.

Pero que el estoicismo quedará en el sedimento del desarrollo espiritual de la cultura occidental, moldeando las mentalidades y configurando los referentes, contribuyó en buena medida a que su rasgo más potente, el que conduce a la transformación de sí mismo, se diluyera. No obstante, ese mismo rasgo es el que destaca en el más reciente renacer del interés en la filosofía estoica.

Observemos que, en cada renacimiento del estoicismo, se revela no solo la importancia y los elementos específicos de la doctrina, sino que destacan los rasgos emocionales e intelectuales de la sociedad que vuelve sobre ella. Un ejemplo es el modo en que emerge con la irrupción de la subjetividad moderna en Michel de Montaigne, dando lugar a la observación de la propia individualidad, de la vivencia corporal, del sentimiento y el pensamiento, e incluso en el modo de exponer las propias ideas (lo cual involucra una revolución intelectual, en la cual aparecen tanto Séneca como Marco Aurelio). Para Montaigne a finales del siglo XVI, el estoicismo fue su herramienta para poner atención a los deseos, a su proceso de envejecimiento y, sobre todo, para su afirmación de que “filosofar es aprender a morir” como parte de un proceso de estudio en el cual el conocimiento de sí mismo no depende de la relación con la verdad revelada por Dios (como en la cultura medieval), sino de la objetiva atención de quien dirige la mirada hacia sí mismo. Así es como nace la modernidad. De igual manera, los detractores del estoicismo como David Hume (en la Sección 5 de su *Investigación sobre el entendimiento humano*) revelan que el interés de la modernidad está puesto sobre el sujeto capaz de comprender y ser fundamento de la inteligibilidad del mundo, desvinculando el modo en que se vive y disfruta la vida, del elemento moral. Así se puede observar cómo la esfera de la ética, más particularmente, de la moralidad, se independiza.

Es claro que, en los tiempos recientes, caracterizados por un lado por la intensa circulación de las ideas a través del Internet y de las redes sociales, además de la angustia mundial que generó el fenómeno de la COVID-19, las características que se revelan de nosotros mismos al acudir al estoicismo, es la búsqueda de un refugio que nos otorgue fortaleza en medio de la incertidumbre. No obstante, unos cuantos años antes de este despertar agitado del interés por el estoicismo, encontramos en tres filósofos contemporáneos el esfuerzo de articular a la doctrina estoica no como modelo de referencia, y menos como un discurso inscrito en la historia de las ideas del modo establecido en la modernidad, sino destacando su rasgo de transformación espiritual.

En primer lugar, Pierre Hadot (2000) subrayó que en tanto filosofía antigua, no debía comprenderse como un sistema de pensamiento en el sentido moderno, pues en la antigüedad tanto grecorromana, hasta la llamada antigüedad tardía (que implica considerar paganismo y cristianismo) la filosofía no era una forma de reflexión que se quedara en las ideas, sino que dictaba formas de comprensión del mundo, en las cuales el modo en que se piensa, exige ponerse de manifiesto con el modo en que se vive, además de que el estado que se alcanza a través de la filosofía, es un proceso vivo, por el cual los filósofos tenían que ponerse en juego, arriesgar la propia vida, además de ser un proceso de transformación constante: no se trata únicamente de desarrollar un *telos* (un fin) y una vez alcanzado considerar que ya se ha realizado, se trata más bien de una atención constante a las propias pautas de conducta, a los pensamientos más secretos, a las emociones que nos embargan en toda situación, y frente a todos esos momentos actuar, sentir y vivir según las pautas que marca la filosofía que se ha abrazado. Michel Foucault (2001), siguiendo muy cercanamente la visión de Hadot, ha deseado destacar que el filósofo de la antigüedad se toma a sí mismo como objeto de trabajo, es decir, a diferencia de la modernidad, en la cual los discursos sobre quienes debemos ser, los mecanismos institucionales y sociales que moldean nuestra subjetividad dictaminan el modo en que nos reconocemos a nosotros mismos, en otros tiempos, en la antigüedad grecorromana, una forma de modelarse a sí mismo es la filosofía. El interés de Foucault ha sido destacar el modo en que podemos constituirnos a nosotros mismos como objeto de trabajo, de una manera activa, y que la filosofía helenística primero, y las prácticas de sí que se desarrollaron en el mundo grecorromano posteriormente, presentan una forma distinta de problematizar nuestra constitución como sujetos libres.

Finalmente Long (2006), siguiendo la brecha que Foucault y Hadot abrieron, inauguró una relectura de la historia de las ideas, que involucra este compromiso de una vida que se apuesta en la comprensión de la realidad, y con ello, incluso reelaborando su propio trabajo, ha dado marcha a una saludable difusión de la filosofía, que no se queda encerrada en los muros de una academia clásica que miraban con cierto desdén a los escritos interesados en la edificación de sí mismos (como las cartas, las consolaciones, las meditaciones, los relatos de sueños) y la importancia de la inquietud socrática en todo este fenómeno de la filosofía como práctica espiritual (Hadot) o como cuidado de sí (Foucault).

Teniendo presente que nuestro interés por el estoicismo involucra comprender a la filosofía estoica como un fenómeno cultural que acaeció hace más de dos mil años, pero que igualmente revela nuestros propios desasosiegos espirituales, tratemos de vislumbrar al estoicismo al que se adhirió Marco Aurelio. Lo primero que se tiene que decir, reiterando, ya que el influjo del estoicismo abarcó quinientos años, siguió cambios de latitudes, así como cambios políticos.

Y, sin embargo, al margen de variantes importantes del estoicismo medio, destaca porque a pesar de mantener una actitud contraria la del credo epicúreo, del cual su fundador consideraba que mantenerse abierto a discutir los dogmas de la filosofía contribuía a la desazón espiritual, los estoicos manifestaron la disposición constante a discutir los dogmas durante todo su desarrollo. Siguiendo el impulso que Zenón el citiense le dio en su origen, Crisipo, el llamado segundo fundador del estoicismo estableció la visión duradera que se mantuvo hasta Epicteto. Ahora bien, a pesar de que Marco Aurelio cita poco a Crisipo, el modo en que se expresan sus pensamientos en las *Meditaciones* da muestra del programa de transformación espiritual presente en la escuela de Epicteto, como destaca Pierre Hadot (1997) en *La Citadelle intérieure*. En ese sentido Marco Aurelio lleva la atención sobre sí mismo, siguiendo los dogmas de la filosofía estoica. Pero no como el necio (*phaulos*), separado del individuo que se eleva a la eternidad, sino afectado por las determinaciones culturales de un mundo que se ha transformado profundamente y en el cual él, en tanto emperador, está a la cabeza. Debemos caer en cuenta de la complejidad de su circunstancia, teniendo presente que él mismo, más que presentarse como un particular, debía mostrar el poder imperial.

El estoicismo es una filosofía de la coherencia, la cual se manifiesta tanto en las áreas en las cuales divide su sistema como en la reivindicación de sus dogmas en la vida ordinaria. Se debe decir que se trata de una filosofía de la atención continua (Hadot, 2000), porque en cada uno de sus actos, el filósofo tiene que manifestar que vive coherentemente con sus dogmas, así es como se entiende que sostienen que “la virtud es una disposición concorde” (García, 2007, p. 89), porque tienen que darle una forma a su alma para que actúe de manera armónica con el conjunto del universo, manteniendo una atención constante, de vigilancia en cada momento. Lo cual implica que se trata de hacer de la presencia un modo de filosofía.

La imagen del filósofo que pervivió era la que en buena medida había moldeado el cinismo, escuela filosófica de la que surge el estoicismo y que le conecta por vía directa a Sócrates. Los cínicos llevan la idea de vivir de acuerdo con la naturaleza a su extremo, pues en la oposición entre *physis* (referido a la naturaleza) y *nomos* (referido a la ley que fundamenta a la ciudad), consideran que todo valor social ligado a las normas y convenciones sociales son contrarias a la vida auténtica, que coloca a las necesidades de la naturaleza en el esfuerzo y la satisfacción simple de los apetitos para poder vivir. Es por ello por lo que su presencia tenía unas características, que más que símbolos de su filosofía, expresaban una vida filosófica por sí mismas: un manto doble, no tan grueso, pero tampoco ligero que les podría

servir de cobija; un báculo que habla de su vida itinerante; un morral donde guardar aquello que mendigaban, así como su jícara para beber (aunque Diógenes renunció a ella) y los pies descalzos, además de una larga barba y cabellera hirsutos. Con ese atuendo se les siguió reconociendo durante todo el tiempo que vivió la escuela (Goulet-Cazé, 2017).

Aunque Marco Aurelio llevaba la barba larga, no debemos asociarla tan directamente con el andar del filósofo cínico, si bien en el ambiente romano la barba era símbolo de sabiduría y madurez (Walker, 1995), podemos apreciar que fue una moda que inició el emperador Adriano y lo siguió Antonino Pío. El primero a pesar de su gusto griego no fue particularmente afecto a la filosofía, y Antonino, si bien fue uno de los hombres cuya virtud y bondad han sido pasadas de largo, tampoco mostró algún apego a filosofía alguna, sino que encarnó los valores de la virtud romana: la *pietas* y el *officium*, los deberes en el sentido doméstico y con el Estado. También es de observar que ni en las imágenes, ni en los relatos, encontramos ninguna alusión al descuido de la barba de Marco Aurelio, en breve, llevó con dignidad la toga imperial, que su maestro Frontón⁶ le recordaba que debía portar, quien exigía al emperador actitudes diferentes a las de la filosofía. En una larga y esmerada carta en la que se elogia a la elocuencia y subordina a la filosofía en los deberes de Marco Aurelio, le dirige las siguientes palabras: “procura, César, poder llegar a la sabiduría de Cleanthes o de Zenón y aunque te resulte ingrato, habrás de vestir el manto de púrpura, no el manto de los filósofos de ruda lana” (Palacios, 1992, pp. 161-12).

En Roma, más allá del atuendo, el filósofo encarnaba los dogmas también con sus actitudes. Pensemos en los llamados filósofos de “la resistencia estoica”, de quienes nos describe sus actos principalmente Epicteto en sus *Disertaciones* y que se opusieron a la tiranía de emperadores como Nerón y Vespasiano. Con su actitud desafiante, y no solo por frecuentar a Musonio Rufo, el maestro estoico en torno al cual se congregaban, dieron muestras de su adhesión al estoicismo, pues valoraban más la justicia y la rectitud que preservar la propia vida. En este punto se debe destacar, que no es el estoico el que deba mantener la fortaleza porque sea un atleta del sufrimiento, sino que, por la correcta valoración de los acontecimientos, sostiene que la rectitud y el buen juicio son preferibles a la vida a cualquier costo. Con este conjunto de caballeros romanos no encontramos que el estoicismo desprecie la vida, sino que encuentra que la misma tiene que ser coherente con la racionalidad. No era necesario que ninguno de ellos hubiese escrito un tratado para reconocerle como filósofo, su actitud de rebeldía y oposición a un régimen tiránico era suficiente.

A Marco Aurelio le tocó en suerte ocupar el otro lugar, el del gobernante. Y se cuidó de desarrollar su papel de manera coherente con su filosofía, sin hacer alarde de ella para ganar adeptos, o de escribir para el público ni hacer lecturas públicas. En su trabajo interior se repetía a sí mismo ¡no te cesarises! Y en la actitud de sus go-

⁶ Marco Cornelio Frontón (100/110 a 170 d. C.) fue maestro de retórica de Marco Aurelio, primer abogado de Roma y cónsul por designio de Antonino Pío. En su Epistolario aparecen cartas que dan prueba de la intensa relación afectiva que mantuvo, primero con el joven César y luego con el emperador.

bernados (a pesar de que tuvo que enfrentar una rebelión) podemos confirmar el resultado de su acción, pues transmite el biógrafo de la *Historia Augusta* que “el día de su funeral se hizo evidente el grandísimo amor que se le profesaba, que nadie consideró que había que llorar, pues todos tenían la certeza de que había sido un regalo de los dioses y que por ello había vuelto junto a ellos” (Picón y Cascón, 1989, pp. 4.18.2).

Revelado en su acción, en la constante transformación de sí, el trabajo que el empeño estoico de Marco Aurelio revela en sus *Meditaciones* no es únicamente la asimilación de un conjunto de dogmas, por más fuerza explicativa que estos tuviesen, sino la atención al proceso interior, por lo que la atención a su propia interioridad, más que entregarnos a un camino trazado en forma de consejos o un código a seguir, nos muestra su zozobra, sus inquietudes, así como sus regocijos y gratitud.

Tenemos entonces que la filosofía como fenómeno cultural fue generando ideas por las cuales hombres y mujeres interpretaban su mundo, pero que algunos de ellos, quienes como Marco Aurelio asumen un compromiso vital con el pensamiento, se convierten en individuos que destacan, justamente por su transformación moral. Atendamos ahora a la pregunta ¿qué significa ser estoico? Cuya respuesta se encuentra en la irrupción de la escuela misma. Recordemos que, en su tiempo, diferentes posturas filosóficas trataron de responder al desafío que Sócrates lanzó, a saber, ¿cuál es la manera en que se debe vivir?, dicho de otro modo ¿cuál es el género de vida que vale la pena vivir? A lo cual el estoicismo, en continuidad con el cinismo, respondió: la que se lleva de acuerdo con la naturaleza.

Observemos con esto que ser filósofo estoico, en su origen, no implica tener la mejor teoría que explique la realidad, ni un criterio o procedimiento que nos garantice el valor de nuestros juicios cuando hacemos afirmaciones, tampoco se refiere a una teoría que evalúe las acciones humanas para darnos un criterio de lo aceptable moralmente. Pero, sobre todo, no se trata de la búsqueda de la felicidad como principio de vida de los seres humanos. En breve, se trata de una apuesta práctica, en la que, por principio, se debe comprender cual es la naturaleza del ser humano y vivir de manera coherente con ella. Como se observa, irrumpe nuevamente la idea de que el estoicismo es una filosofía de la coherencia y de la concordancia, observemos ahora cómo lo formuló su fundador Zenón de Citio: “fue el primero en decir que el fin es «vivir acordadamente con la naturaleza», que es precisamente vivir de acuerdo con la virtud” (Laercio, 2007, p. 87).

Por su parte, Crisipo expresa la fuerza de esa posición en la siguiente frase: “la primera propiedad en todo ser vivo es su constitución y su conciencia de ella” (Laercio, 2007, p. 87), es decir, la preservación de su propia naturaleza, ya que se observa que tanto plantas como animales así se desarrollan, sin embargo, los hombres que indudablemente también buscan su propia preservación, en cuanto se desarrollan y cobran razón (caen en la cuenta su razón) tienen un motivante más elevado a la pura sobrevivencia, que es vivir de manera coherente con la totalidad de la naturaleza.

Una de las características más peculiares del estoicismo antiguo, ya que no considera que la naturaleza esté por un lado y los asuntos humanos por otro. Ellos encuentran a la acción del conjunto universal como un todo, lo cual se muestra en su concepción de los seres humanos, lo que Crisipo llama “el hombre continuo”⁷. Ellos no consideran que exista una separación entre el alma y el cuerpo, sino que sostienen que las facultades humanas son corporales, que están mezcladas con los elementos que constituyen el cuerpo, como se lee en el fragmento 224 compilado en castellano en *Los estoicos antiguos* (1996): “Zenón el estoico dice que el alma consta de ocho partes, y las divide en la parte directiva, los cinco sentidos, la [facultad] vocal y la genésica”. Como explica María Daraki (2008) la compenetración de los elementos emotivo y pensante se localizan en la propia anatomía. La tarea del filósofo es modelar a la propia alma para que adopte una forma armónica que pueda moverse con el conjunto universal, con el *logos* racional que todo lo anima, para lo cual es importante fortalecer a ese *hegemonikón* que no es sino parte del *logos* divino que habita en cada uno.

Al entrar en la comprensión de la naturaleza, el estoico fortalece su alma y es capaz de distinguir lo que es correcto (aquello que incrementa su *logos*) de lo que es incorrecto (debilita al *logos*) y puede, por tanto, colocarse en el lado efectivamente de la virtud (la vida según la naturaleza) y justamente en este acto, en esta comprensión busca alcanzar la imperturbabilidad, que es quizá el rasgo más señalado del estoicismo. Con lo que, dicho sea de paso, el estoico no busque por sí mismo ser imperturbable o la resistencia al dolor, sino que esto se da derivado de la comprensión de que lo que es concorde con la naturaleza o es bueno, o al menos no perjudica a nuestra razón. Así se comprende esa difícil escena en que se nos presenta al estoico Epicteto, quien puede resistir el maltrato físico que le propina Epafrodito, su amo, porque su naturaleza carnal puede tener la sensación del dolor, pero como en su naturaleza carnal no reside su auténtico ser, es decir la razón, que alguien pretenda lastimar su cuerpo no es contrario a la disposición de las cosas, al orden universal, de modo que quizá podría haberle dolido la pierna que su amo le torturó hasta romperla, pero ese dolor no iba a hacerle perder la calma, porque no tocaba en nada a aquello que juzga lo que es un bien o un mal.

En breve, tenemos que el estoicismo desde sus orígenes es una filosofía que postula que la vida que se debe vivir es la que se adecua a la naturaleza, y, por lo tanto, implica una vida que se orienta hacia la virtud, para lo cual los individuos tienen que comprometer sus capacidades intelectuales, en aras de entender el modo en que se desarrolla la razón.

Relacionemos este punto con un pasaje de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, justamente para destacar su compromiso estoico, antes de lo cual es necesario elaborar una breve descripción del libro de Marco Aurelio, que quizá es ya muy conocido, pero

⁷ “Esta concepción unitaria del psiquismo humano significa la primera aparición del «hombre continuo», el hombre *synekhés*, según la bella expresión de Crisipo (II, 885.32). Se rompe así con la gran tradición dualista, que formulaba sus conceptos oponiendo la pasión al *logos*” (Daraki, 2008, p. 23).

que vale la pena tener presentes sus peculiaridades. El libro de las *Meditaciones* no es una obra literaria en los términos en que nosotros calificamos tal, es decir, una composición escrita con miras a entregarse a un público lector, ante el cual el autor desee presentar sus ideas. Se trata de una compilación de notas *hypómnemata*.

El título que llevan es el resultado del esfuerzo que hicieron para comprender lo que tenían ante sus ojos, quienes se encontraron con el volumen que las contenía.⁸ Como le parece a Pierre Grimal (1997) el más adecuado de esos títulos es *para mí mismo*, ya que no solo subraya que ha tomado notas para su uso personal, sino que hace la indicación de un diálogo interior. El historiador francés remarca ese sentido cuando las compara con las notas que Séneca escribió a Lucilio en aras de la edificación moral de ambos. En las *Meditaciones* de Marco Aurelio se percibe el sentido de ese diálogo, pero esta vez dirigido hacia sí mismo. Pierre Hadot se ha detenido detalladamente en esta obra, demostrando que se trata de un ejercicio espiritual del emperador (el ejercicio de la escritura de sí) que lleva la atención hacia sus propios progresos espirituales, siguiendo el programa de la escuela de Epicteto,⁹ que se resume en el siguiente pasaje:

De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros. De nosotros depende el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a estorbos ni impedimentos; mientras que lo que no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedimentos, ajeno. Recuerda, por tanto, que si lo que por naturaleza es esclavo lo consideras libre y lo ajeno propio, sufrirás impedimentos, padecerás, te verás perturbado, harás reproches a los dioses y a los hombres, mientras que si consideras que solo lo tuyo es tuyo y lo ajeno, como es en realidad, ajeno, nunca nadie te estorbará, no harás reproches a nadie, no irás con reclamaciones a nadie,

⁸ Pierre Hadot (1997) presenta el fenómeno de la edición que apareció en 1559 para enmarcar la problemática que representó asignarle un título a la obra. Sea en griego o en latín, quienes copiaron el volumen no tuvieron un criterio unificado, del mismo modo en que en las traducciones no hay un único título. En francés es *Pensées. Pour moi même*. La cuestión resulta relevante, porque si bien las prácticas espirituales no son ocurrencias que surjan en un individuo espontáneamente, sino prácticas que están presentes en la cultura de una época, el hecho de “tomar nota del día a día” (p. 49), es un gesto que no podían reconocer quienes encontraron, copiaron y preservaron por varios siglos la obra del filósofo emperador.

⁹ Sabemos por mano de Marco Aurelio, que gracias a su maestro y amigo Junio Rústico tenía un volumen del registro de las clases que Epicteto ofreció en su escuela de Nicópolis. Siendo un maestro socrático, que no escribía tratados, sino que animaba sus clases (después de enseñar los fundamentos de la lógica) con diatribas destinadas a mover emocionalmente a sus oyentes para llevarlos al grado de evaluar sus propios progresos, fueron sus oyentes, en particular Arriano, quienes registraron sus palabras y las hicieron circular. No tenemos la certeza de si el volumen de Marco Aurelio es el grueso de sus discursos compilados bajo el título *Diatribas*, o una colección más pequeña de notas de curso titulada *Manual*.

no harás ni una sola cosa contra tu voluntad, no tendrás enemigo, nadie te perjudicará ni nada perjudicial te sucederá. (Ortiz, 1995, p. 1)

De acuerdo con lo anterior, los pensamientos que Marco Aurelio escribe no son solo recordatorios de las ideas estoicas o evocaciones de situaciones que le preocupan. Se trata más bien de examinarse a sí mismo siguiendo este modelo: dominar sus deseos y aversiones, controlar el impulso a la acción, para llevar a cabo las acciones apropiadas y observar siempre a qué le otorga su asentimiento. Examinar sus representaciones, sabiendo que él mismo, su autoafirmación, es lo que está en juego. Las *Meditaciones* son el modo en que a través de la escritura Marco Aurelio toma el cuidado de su propia alma. Se vuelca hacia el interior, y justamente por esa manera de ponerse atención “crea” aquello que podemos identificar como su interioridad. Siguiendo a Frederic Ildefonse (2004), la forma que adopta ese interior se moldea por las perspectivas que el propio Marco va generando en su trato consigo mismo: sea su principio racional (como facultad), se su *daimon* como ser divino que le habita, sea como facultad de desear o como capacidad de juzgar en sentido lógico.

Ahora bien, aunque es difícil datarlas, establecer las fechas precisas en las que las escribió, porque evidentemente no se trata de un trabajo de un solo aliento, sino que pudieron ser escritas en un largo periodo de tiempo, él mismo hace referencia en dos ocasiones del lugar en el que se encontraba: en Carnutum y en el país de los Cuados, a orillas del Gran (en el Danubio). Tengamos presente que después de la muerte de Antonino, su padre, las fronteras del imperio comenzaron a zozobrar, por lo que el emperador muy frecuentemente estuvo en el frente de batalla. En ese sentido es interesante hacernos una imagen mental de la circunstancia de Marco Aurelio en el momento en que las escribió. A pesar de que se sabe que en algún momento su esposa Faustina lo acompañó, al menos eso se evidencia en las monedas acuñadas con su efigie y la aclamación de *Mater Castrorum*, (Grant, 1994) y quizá algunos de los miembros de su corte también estaban con él, las guerras se multiplicaron y el tiempo en el frente se alargó. Su esposa murió, y a pesar de que, según el autor de la *Historia Augusta*, tuvo una concubina (4.29.10) el emperador se quedó solo. Aunque de que no tenemos certeza plena del momento en que escribió la larga y sentida lista de agradecimientos que conforman el libro I de las *Meditaciones*, lo que ahí transmite no solo es el sentimiento de gratitud a cada una de las personas que contribuyeron en la edificación de sí, en la realización de un ser humano moralmente constituido, también nos comunica su soledad, porque de todos ellos habla en pasado, su ausencia es debido a que han muerto.

Figurémonos el escenario, Marco Aurelio está en el frente de guerra, por lo cual sus amigos, es decir, el contubernio tan propio de los romanos cultivados, particularmente de los que compartían el apego a la filosofía, está completamente ausente.¹⁰

¹⁰ Además de las evidencias que se conservan que atestiguan la importancia del contubernio, sea el de César, Cicerón y Bruto a finales de la República, o los ya mencionados en torno a Musonio Rufo, o el grupo de amigos que refiere Plinio el joven en sus cartas, el *Epistolario* de Frontón nos da prueba de los amigos próximos al mismo Marco Aurelio, de su cálido entorno doméstico y significativamente de la importancia que le daba a la conversación con los amigos.

En torno al emperador-filósofo hay hombres feroces (recordemos que sus guerras son victoriosamente sangrientas gracias a sus generales, tal como se muestra en la columna que las conmemora) y enfermos, pues al ejército e incluso al mismo Marco, le atacó la peste. La filosofía en la antigüedad no se llevaba a cabo en la soledad del gabinete, leyendo o inspirándose, sino en el contacto de quienes elegían una vida similar. En la soledad a la que Marco Aurelio estaba obligado, estableció un diálogo consigo mismo a través de la escritura. Las notas que escribió con cierta constancia son un ejercicio espiritual en la medida en que se trata de una actividad práctica a través de la cual lleva la atención sobre sí mismo con la intención de transformarse, es por eso por lo que en Marco Aurelio la escritura se convierte en una elaboración de sí. Llevemos ahora la atención a un pasaje que refleja la importancia de su ejercicio espiritual:

No solo esto debe tomarse en cuenta, que día a día se va gastando la vida y nos queda una parte menor de ella, sino que se debe reflexionar también que, si una persona prolonga su existencia, no está claro si su inteligencia será igualmente capaz en adelante para la comprensión de las cosas divinas y humanas. Porque en caso de que dicha persona empiece a desvariar, la respiración, la nutrición, la imaginación, los instintos y todas las demás funciones semejantes no le faltarán; pero la capacidad de disponer de sí mismo, de calibrar con exactitud el número de deberes, de analizar las apariencias, de detenerse a reflexionar sobre si ya ha llegado el momento de abandonar esta vida y cuantas necesidades de características semejantes precisan un ejercicio exhaustivo de la razón, se extingue antes. Conviene pues, apresurarse no solo porque a cada instante estamos más cerca de la muerte, son también porque cesa con anterioridad la comprensión de las cosas y la capacidad de acomodarnos a ellas. (García y Bach, 1994, p. 1)

Observemos que en esta nota se hace una referencia a la finitud del cuerpo que se acerca a su deterioro, no es solo ante la muerte que se debe estar alerta, sino también al decaimiento específico de las facultades intelectuales, porque es a través de esta facultad que se alcanza la concordancia con la razón universal. Las *Meditaciones*, pues, son un ejercicio de vejez, a través de las cuales Marco Aurelio se hace cargo de un intelecto que decae antes que el cuerpo mismo.

Ahora bien, siguiendo el hilo del pensamiento expresado en esa nota, ¿qué es aquello para lo cual tiene que darse prisa?, para responder regresemos a la formulación básica del estoicismo temprano, que sostiene que las cosas tienen una lógica, una razón, una concatenación causal susceptible de ser comprendida.

En su observación de la naturaleza, el estoicismo comprende que todo en el cosmos está conectado por el movimiento, que lo que existe tiene una forma que es impulsada por el contacto entre las cosas, incluso la propia alma tiene una forma que responde a su movimiento (es por eso por lo que Marco Aurelio expresa en múl-

tiples ocasiones su preocupación por darle forma a su alma, de manera que entre en armonía con el conjunto universal).

El estoicismo sostiene que todo lo que existe son realidades corporales, que se ponen en movimiento según su forma, de manera que los acontecimientos son resultado de ese movimiento de la razón universal, de modo que nada puede ocurrir contrario a la razón. Y entonces, los desasosiegos de los seres humanos ante los acontecimientos se deben a que no alcanzan a comprender la necesidad de ese movimiento. Es así como aparece la idea de destino o providencia. Observemos para tratar de enfrentar las inquietudes que tal idea genera, por contraposición, que es lo que comúnmente se entiende por ese concepto para diferenciarlo de la visión estoica. En un sentido moderno [no estoico], se considera providencia a un orden trascendente que con cierta intencionalidad (una especie de voluntad), dispone de los acontecimientos para beneficiar un bien específico, sea un plan divino o de orden natural, pues bien, el estoicismo prescinde tanto de esa intencionalidad o voluntad como del fin (aquello que se ha de realizar). El estoicismo no admite un fin en la naturaleza, considera que hay un orden coherente de las cosas y ahí es en donde está presente la razón.

El destino o naturaleza es el desarrollo de las razones seminales, es decir, el desenvolvimiento según la forma que cada cosa tiene, el orden que adquiere según se desenvuelve el movimiento y que conforma una especie de gran orquestación la cual constituye la realidad. Para decirlo de un modo simple, el florecer de las cosas, en breve: el acontecer. Ahora bien, desear las cosas de manera contraria al modo en que efectivamente acontecen es, en todo caso, oponerse al destino. Por lo que desear al mundo tal y como es, no implica someterse a una voluntad superior, sino lo contrario, realizar el ejercicio de la comprensión.

No se trata de una resignación pasiva, sino de una actividad, de un esfuerzo del propio intelecto por comprender la materialidad de ese devenir. Así, el estoicismo sostiene que las cosas ocurren por necesidad (la necesidad de su devenir lógico) lo que en todo caso nos corresponde a nosotros, no es asumirlo, sino hacer el esfuerzo de comprender la naturaleza de aquello que acontece y dar, entonces, nuestro asentimiento, lo cual, para el estoicismo, implica la actividad de nuestra propia razón.

Ahora bien, es claro que el mayor de nuestros esfuerzos es insuficiente para comprender a cabalidad la dinámica del devenir de la razón, y por ello el filósofo tiene que dirigir toda su atención a la comprensión de las representaciones que acuden a su mente, para discernir entre lo que es de acuerdo con la naturaleza, lo que no y lo que es indiferente, para así ordenar sus actos. Entender la necesidad de las cosas (de los acontecimientos) implica ser capaz de distinguir dentro de lo que acontece, cuales cosas dependen directamente de cada uno y cuáles no. Llevar a cabo los actos apropiados, según ese ejercicio de distinción, implica comprender el orden universal, como el lugar que cada uno ocupa en ese orden y actuar de modo que nuestros actos contribuyan con el orden armónico del mundo, con lo cual nuestro *logos* se incrementa, se fortalece. Eso es actuar virtuosamente.

Por otro lado, comprender la totalidad de ese orden, implica tener acceso a la verdad, sin embargo, el estoico es consciente de que sus capacidades son limitadas, por lo cual requiere de la filosofía no para acceder a la verdad, sino a lo verdadero, es decir, a la valoración de la situación que se le presenta en cada ocasión, a la cual tiene qué examinar para saber de qué orden es y cómo afecta a su propio *logos*. El filósofo solo puede concebir lo verdadero como una cuestión particular que se expresa por las proposiciones que establecen cual es el caso (la situación que le acontece).

Afirmar lo verdadero es ubicarse en su propio momento e identificar y ordenar sus pensamientos. En cambio, la verdad, a diferencia de lo verdadero, es el compuesto y colección de todas las cosas, y no situaciones particulares, a esta solo puede acceder el sabio, puesto que es quien ha alcanzado la perfección ética “que el sabio no sostiene nada con vacilación, sino al contrario, con firmeza y seguridad, por lo cual tampoco opina. Y sostienen que no cambia de idea, ya que posee entendimiento ... ni muda, ni se retracta ni vacila” (Cappelletti, 1996, pp. 63-65), así que el sabio, tal como lo perfilan los estoicos, conoce la verdad completa y sin aristas.

Llegamos así a uno de los postulados más problemáticos del estoicismo temprano en particular, el que quizá pueda justificar el título que hemos asignado al presente escrito, pues al presentar la idea del sabio (*sophos*), y oponerlo al del necio (*phaulos*) el estoicismo no solo plantea que ningún necio puede alcanzar el estado del sabio, razón por la cual el estoico no enseña, amonesta (aunque sostienen también, que la virtud es enseñable, en su distancia entre el sabio y el necio, son tajantes); también porque parte de la distancia insalvable entre ellos, se manifiesta por la intemperalidad en que habita el sabio: el hombre de la eternidad actualizada (Daraki, 2008), contrario al *phaulos* quien vive en lo efímero (Daraki, 2008). De ahí se sigue la contraposición de la total imperturbabilidad del sabio (*ataraxia*) respecto a la desazón constante del necio.

La consecuencia de tal contraposición, ya que el sabio solo puede establecer relaciones vinculantes auténticas (de cuidado y ciudadanía) con aquellos que son sus iguales. Y aunque el necio no podrá hacer progresos, el filósofo trata de apuntar a llegar a ser como el sabio, del cual ofrecen un perfil del cual deseamos conducir la atención a los siguientes rasgos que describe Diógenes Laercio:

Y por igual razón [los sabios] son los únicos magistrados, jueces, y oradores, y no lo es ninguno de los necios. Además, son infalibles porque son incapaces de caer en un fallo. 123. Y Son inofensivos; pues no dañan a otros ni a sí mismos. Y no son compasivos ni conceden perdón a nadie. Pues no transigirán en las penas impuestas por la ley, ya que el ceder y la piedad y la misma indulgencia son muestras de debilidad de un alma que se finge bondadosa ante los castigos. Tampoco consideran que estos sean demasiado duros. (García, 2007, pp. 122-123)

El sabio es bondadoso, no se finge bondadoso, no tiene ningún fingimiento, porque al estar en la verdad, conoce todo el proceso y no parcialidades, como el filósofo, el no tener compasión no implica que dañen a nadie, tampoco que la compasión por sí misma pueda reportar un beneficio. Puesta así la cuestión, el estoicismo no sostiene que la compasión o el perdón sean algo que el filósofo, el necio o el sabio tengan que evitar, sino que el sabio, quien está en la verdad, no lo requiere. Del mismo modo en que no requiere hacer uso de los asentimientos, como sí lo necesita el filósofo.

En contraparte, la posición del estoicismo romano en general, como ha expuesto Gretchen Reydam-Schils (2005) en su obra *The Roman Stoics*, al centrar su atención en la interioridad, al explorar sobre el postulado crisipeo que apunta a cuál es la naturaleza humana, encuentran que su relación con la comunidad de los seres humanos es la que resalta como aquello que le es más propio. Por lo tanto, la vuelta sobre sí mismos resulta en los lazos vinculantes con todos los seres humanos. Observemos cómo se presenta la cuestión en Marco Aurelio:

Cada vez que alguien cometa una falta contra ti, medita al punto qué concepto tenía del mal o del bien al cometer dicha falta. Porque, una vez que hayas examinado eso, tendrás compasión de él y ni te sorprenderás, ni te irritarás con él. Ya que comprenderás tú también el mismo concepto de bien que tiene él, u otro similar. En consecuencia, es preciso que le perdones. Pero aun si no llegas a compartir su concepto del bien y del mal, serás más fácilmente benévolo con su extravío. (García y Bach, 1994, p. 26)

Es perceptible que Marco Aurelio se interesa por los errores que cometen los otros, no como alguien ajeno que la emprende contra él, o frente a quien se debe prevenir para que no le cause un mal, sino en un esfuerzo de entender que lo que mueve a los seres humanos es una inclinación hacia el bien, y si alguien comete un error, no es cosa de enmarcar ese error, sino de saber cuál es la idea de bien que esa persona se ha formulado, y derivado de esa comprensión, proceder a ser compasivo y perdonarle su falta. Así, la compasión es un medio de vinculación por la comprensión, para comprometerse con los seres humanos a través de lazos de amor.

Un estudioso del estoicismo, Long (1996), explica al sabio estoico como la opción inmanente al ideal regulativo platónico, lo cual significa que el sabio es una presencia en el mundo, que, aunque no sea localizable, es necesaria para sostener que la perfección existe y orientar todos nuestros actos para alcanzar ese modelo. La cuestión es comprensible en los términos que expone Long, lo peligroso es asimilar la conducta del sabio como código de acción y saltarse el paso del esfuerzo que es necesario hacer para comprender las situaciones que se presenten. La complejidad es la siguiente, si el sabio conoce el devenir de los acontecimientos, y las leyes de su naturaleza, entonces su conducta puede figurar las normas que los demás tendrían que seguir. Esa idea es la que está detrás de algunas reconfiguraciones de la filosofía moderna, en particular la ilustración francesa, que trata de inferir de la perfección

de las leyes de la naturaleza, las leyes sociales, pero eso es muy distante de la idea estoica, en particular del deber.

Para el estoicismo el deber es lo mismo que los actos apropiados, es decir, la comprensión de las situaciones dadas, y no una línea de conducta que se deba obedecer sin más. Diógenes Laercio lo relata en los siguientes términos: “además dicen que el deber (lo adecuado, *Kathêkon*) es el acto que tiene una defensa razonable, como lo que es adecuado en el curso de la vida, y eso se extiende también a las plantas y animales” (García, 2007, p. 107). Marco Aurelio se dice: escucha al *logos*, y en esa atención, llega a la convergencia con la humanidad en su conjunto y se exige a sí mismo amar a los hombres: “amóldate a las cosas que te han tocado en suerte; y a los hombres con los que te ha tocado en suerte vivir, ámalos, pero de verdad” (García y Bach, 1994, p. 39). Ahora bien, ¿qué implica amar a los hombres? Según sus propias palabras, se trata de no rehuirlos, instruirlos y aceptarlos, incluso si son necios:

Al despuntar la aurora, hazte estas consideraciones previas: me encontraré con un indiscreto, un ingrato, un insolente, un mentiroso, un envidioso, un insociable. Todo eso les acontece por ignorancia de los bienes y de los males. Pero yo, que he observado que la naturaleza del bien es lo bello, y que la del mal es lo vergonzoso, y que la naturaleza del pecador mismo es pariente de la mía, porque participa no de la misma sangre o la misma semilla, sino de la inteligencia y de una porción de la divinidad, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza; ni puedo enfadarme con mi pariente ni odiarle. Pues hemos nacido para colaborar, igual que los pies, las manos, los párpados, las hileras de dientes, superiores e inferiores. Obrar, pues, como adversarios, los unos de los otros, es contrario a la naturaleza. (García y Bach, 1994, p. 1)

Como se puede apreciar trabajar en ese amor es una labor individual, recordarse a sí mismo cuáles son las características que le molestan y cómo encararlas, de qué modo los tiene qué reconvenir para orientarlos hacia el bien sin obligarlos. Pero esta actividad no es individualizante, sino efectivamente se trata de observar qué es lo que está a su alcance, y lo único que está verdaderamente en su poder es su propio regente y no el de los demás:

Nada más desventurado que el hombre que recorre en círculo todas las cosas y que «indaga», dice, «las profundidades de la tierra», y que busca mediante conjeturas, lo que ocurre en el alma del vecino, pero sin darse cuenta de que le basta estar junto a la única divinidad que reside en su interior y ser su sincero servidor. Y el culto que se le debe consiste en preservarla pura de pasión, de irreflexión y de disgusto contra lo que procede de los dioses y de los hombres. Porque lo que procede de los dioses es respetable por su excelencia, pero lo que procede de los hombres nos es querido por nuestro parentesco, y a veces incluso, en cierto modo, inspira compasión, por su

ignorancia de los bienes y de los males, ceguera no menor que la que nos priva discernir lo blanco de lo negro. (García y Bach, 1994, p. 13)

Como se puede apreciar el hacerse cargo de su principio rector individual no lo encierra en sí mismo. Para subrayar esta idea y arribar a nuestra conclusión demos un vistazo a la idea de pertenencia al cosmos en la filosofía antigua, a ser un ciudadano del mundo, un cosmopolita.

El primero en afirmarse como ciudadano del mundo fue Diógenes el cínico. El contexto en que lo afirma es el siguiente: le echan en cara que es un apátrida, es decir, no tiene patria porque ha huido de Sinope y que no tiene ninguna ligazón, ni en Atenas ni en ninguna ciudad, vive pues en la marginalidad, es un paria. A lo que Diógenes responde, sí tengo ciudadanía, mi patria es el mundo. Puesta así la cuestión, su postura no tiene el rasgo positivo que nuestra mirada moderna le atribuye, sino el sentido de rechazo que dirige a las valoraciones de la gente de su propio tiempo. Diógenes rechaza a la comunidad humana (la ciudad) y colocándose por encima de ellos remarca su estrechez. Cuando a Crates, su seguidor, le hacen la misma pregunta, responde que es conciudadano de Diógenes. Ahí tenemos el cosmopolitismo despectivo de los cínicos, pero la cosa va un poco más lejos cuando Zenón, quien en su ocasión fue cínico también (antes de reconfigurar su postura y dar lugar a una nueva filosofía, la estoica), resulta que el único cosmopolita es el sabio, quien comparte su ciudadanía con los hombres virtuosos, pues el auténtico vínculo es la virtud. Sus declaraciones son complicadas, pues aparecen en el marco de su cinismo, cuando escribió *La República*, en donde se dice:

Que todos los no virtuosos son enemigos y hostiles, esclavos y extraños entre sí, incluso los padres a los hijos, los hermanos a los hermanos, y los parientes a los parientes... ciudadanos amigos, familiares y libres lo son solamente los virtuosos, de modo que los padres y los hijos son enemigos mutuos. (Laercio, 2007, p. 344)

En contraparte a estas opiniones, indudablemente complicadas, Marco Aurelio resalta la patria común de todos los seres humanos. El cosmopolitismo de Marco Aurelio le lleva a reconocer en un mismo *Logos* a todos los seres humanos. Su tarea es conducirlos, instruirlos si es posible, entender que incluso las necesidades de algunos son necesarias. No se trata de detenerse en la tolerancia respecto a sus defectos (no solo sus errores, también sus olores), sino abrazarlos, considerando que comparten con él una misma naturaleza, que además es divina. Resulta, pues que el estoicismo no invita a la pasividad, en el caso de aceptar a la providencia, comprender su movimiento y sus manifestaciones requiere un esfuerzo racional importante. Tampoco se trata de una indiferencia derivada de una dureza de espíritu, más bien una sensibilidad abierta a la concatenación de los acontecimientos que permite colocar a cada uno, y en particular a uno mismo, en el lugar que le es propio respecto al conjunto universal. Afirma la libertad en la medida en que cada uno pueda hacer un

examen de las circunstancias, pero más enfáticamente, un examen de sí mismo, que es lo que efectivamente Marco Aurelio desarrolló.

Para concluir, el estoicismo de Marco Aurelio parte de ese vital y urgente ejercicio: hacerse cargo de sí mismo, lo cual es un trabajo de afirmación individual, pero que al desplegarse implica abrazar a toda la humanidad y hacerse cargo, efectivamente, de los hombres concretos que están en torno a él, para amarlos tal y como son, por lo cual, es importante comprenderlos y ser compasivo.



Referencias bibliográficas

- Cappelletti, Á. (1996). *Los estoicos antiguos*. Introducción traducción y notas de Ángel J. Cappelletti. Editorial Gredos.
- Daraki, María et al. (2008). *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Akal.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet*. Gallimard.
- García, C. y Bach, R. (1994). *Marco Aurelio, Meditaciones*. Introducción de Carlos García Gual, traducción y notas de Ramón Bach Pellicer. Editorial Gredos.
- García, C. (2007). *Diógenes Laercio, Vidas de los Filósofos Ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Alianza Editorial.
- Goulet-Cazé, M. (2017). *Le cynisme, une philosophie antique*. Vrin.
- Grant, M. (1994). *The Antonines. The roman empire in transition*. Routledge.
- Grimal, P. (1997). *Marco Aurelio*. F.C.E.
- Hadot, P. (1997). *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Fayard.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía Antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- Ildefonse, F. (2004). «La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle» en *Rue Descartes*, (43), pp. 58-67. Presses Universitaires de France.
- Laercio, D. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. (C. G. Gual, Trad.). Alianza Editorial.
- Long, A. (1996). *Stoic Studies*. University of California Press.

Long, A. (2006). *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford University Press.

Ortiz, P. (1995). *Epicteto, Manual Fragmentos*. Introducciones, traducción y notas de Paloma Ortiz García. Editorial Gredos.

Palacios, Á. (1992). *Epistolario Marco Cornelio Fronton*. Introducción, traducción y notas de Ángela Palacios Martín. Editorial Gredos.

Panofsky, E. (2005). *The life and art of Albrecht Dürer*. Princeton University Press.

Picón, V. y Cascón, A. (1989). *Historia Augusta*. Edición de Vicente Picón y Antonio Cascón. Akal/Clásica.

Reydams-Schils, G. (2005). *The Roman Stoics. Self, responsibility, and affection*. The University of Chicago Press.

Walker, S. (1995). *Greek and Roman Portraits*. British Museum Press.



Puesta así la cuestión, el estoicismo no sostiene que la compasión o el perdón sean algo que el filósofo, el necio o el sabio tengan que evitar, sino que el sabio, quien está en la verdad, no lo requiere.



LA FILOSOFÍA COMO EXPERIENCIA VITAL: ELEMENTOS SOCRÁTICOS, CÍNICOS Y ESTOICOS

Philosophy as a vital experience: socratic, cynic and stoic elements

● Dr. Jonathan Caudillo Lozano¹¹

Resumen

El texto que sigue intenta regresar a la figura de Sócrates, y a algunos elementos cínicos y estoicos, con el objetivo de reflexionar sobre su cercanía, y la posibilidad que abren de repensar la manera en la que estamos en el mundo y nos relacionamos con nosotros mismos y con los otros en la inmanencia de la vida de todos los días. Para esta línea de pensamiento antiguo, la filosofía no es una práctica independiente de los derroteros de la cotidianidad sino una experiencia transformadora que constituye una manera concreta de vivir. Repensar estos elementos permiten también reflexionar sobre la manera en la que la práctica de la filosofía acontece en la actualidad.

Palabras clave: experiencia vital, filosofía, forma de vida, sabiduría.



¹¹ Becario del Programa de becas posdoctorales en la UNAM. Programa Universitario de Bioética, asesorado por el Dr. Ángel Alonso Salas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7003-7904> Correos electrónicos: jonathan.caudillo@cenart.gob.mx elyphaslevi@gmail.com

Abstract

The text that follows tries to return to the figure of Socrates, and to some Cynic and Stoic elements, with the aim of reflecting on his closeness, and the possibility that they open up to rethink the way in which we are in the world and relate to ourselves. and with others in the immanence of everyday life. For this line of ancient thought, philosophy is not a practice independent of the course of everyday life, but rather a transforming experience that constitutes a concrete way of living. Rethinking these elements also allows us to reflect on the way in which the practice of philosophy occurs today.

Keywords: life experience, philosophy, way of life, wisdom.



Introducción

A lo largo de la historia escolar en la modernidad de Latinoamérica no han sido pocos los intentos de excluir a las materias relacionadas con la filosofía, y a la filosofía misma, de los programas de estudio en diversos niveles. La relación entre la filosofía y las instituciones escolares suele ser tensa, sobre todo, cuando las instituciones se encuentran regidas por criterios puramente utilitarios. Pero a este escenario, de por sí precario, habría que incluir el imaginario social que, por lo general, se encuentra abismalmente alejado, ya no solo de la filosofía, sino en general de la función de los saberes académicos.

Prejuicios tales como: una cosa es la teoría y otra la práctica, o, eso es la escuela y esto es la vida real, y muchos otros, se encuentran en la base de los prejuicios sobre la importancia de diversos saberes, y de la filosofía en lo particular; en esta problemática, a los profesores de filosofía, en los diversos niveles, nos toca hacernos cargo de nuestra participación en la construcción de estos prejuicios. Nuestros eternos postures intelectualistas y excluyentes, así como el permanente prejuicio entre ignorante/malo, inteligente/bueno, ha fomentado prácticas, no solo institucionales, sino de los propios profesores, que han descuidado la necesidad de tomarse en serio la divulgación de la filosofía. El caso del Proyecto Internacional BOECIO, entre otros esfuerzos, son solo algunos de los intentos que nos exigen reflexionar sobre esta necesidad.

El texto que sigue intenta regresar a la figura de Sócrates, así como también a algunos elementos cínicos y estoicos, sin pretender desplegar un conocimiento especializado y erudito, que el autor no pretende poseer, sino más bien, la intensión es reflexionar sobre su cercanía, y la posibilidad que abren de repensar la manera en la que estamos en el mundo y nos relacionamos con nosotros mismos, y con los otros, en la inmanencia de la vida de todos los días. Para esta línea de pensamiento antiguo, la filosofía no es una experiencia independiente de los derroteros de la cotidianidad, sino una experiencia transformadora que constituye una manera concreta de vivir.

Sócrates, la sabiduría del no saber

La figura de Sócrates es como la pieza ausente de un rompecabezas cuyos efectos se los debemos precisamente a su presencia-ausencia. Se sabe que Sócrates no plasmó su filosofía a través de la escritura, cosa que en general no es tan extraña como puede parecer desde el punto de vista moderno. La práctica de la filosofía era concebida como una manera de vivir, de tal suerte que la forma de habitar el mundo es lo que muestra la práctica filosófica, más allá de la complejidad textual, teórica y conceptual.

El libro, *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, escrito aproximadamente durante la primera mitad del siglo III, recopila las vidas de los filósofos de la antigüedad en anécdotas (*chreia*) porque estos acontecimientos vitales daban cuenta de la manera en la que el filósofo encarnaba su filosofía. Particularmente en la vida de Sócrates, y las subsecuentes escuelas influidas directa o indirectamente por él, la forma de vivir es el problema de la reflexión filosófica, lo que sirvió, y sirve, como base para el pensamiento ético. Sin embargo, es precisamente el énfasis socrático en el *bíos* filosófico lo que hace tan difícil poder reconstruir con fidelidad su compleja figura, ya que de lo único que disponemos, es de los testimonios de algunos de sus seguidores como el caso de Platón y Jenofonte, y las anécdotas recogidas en el citado texto de Diógenes Laercio, cuya veracidad es dudosa, pero no por esto menos importante.

A partir de estas fuentes sabemos que Sócrates no presentó especial inclinación por la investigación sobre la *physis* como si ocurrió en el caso de los sabios que le antecedieron, al menos Diógenes Laercio lo refiere de la siguiente manera: “y que, advirtiendo que la especulación sobre la naturaleza no era asunto nuestro, filosofaba sobre temas morales en los talleres y en la plaza pública” (Laercio, 2007, p. 100).

Este aparente desinterés por la naturaleza (*physis*) llama la atención porque pareciera el germen del escepticismo pirrónico que tomará fuerza ya entrada la época helenística. Cabe destacar que, la enorme diferencia entre el escepticismo moderno y el pirronismo que tiene resonancias del no saber socrático, ya que la imposibilidad del saber las cosas del cielo y de las profundidades de la tierra, tiene la finalidad, por

un lado de marcar límites a lo que a los seres humanos les es posible saber, pero por otro, permite aproximarse a un cierto estado de serenidad, resultado de comprender a nivel vital que cualquier miedo metafísico, –la ira de los dioses, así como el castigo o premio después de la muerte–, es solo la consecuencia de creer saber lo que no se sabe.

El gesto inaugural del socratismo que tiene como base, no solo el reconocimiento de la propia ignorancia, sino la potencia transformadora de dicho reconocimiento, tiene una vigencia que debería aun conmocionar nuestra concepción de la filosofía, ya que nos lleva a suspender la idea de que la filosofía se reduce a construir complejos modelos explicativos de la realidad, para situarnos en un primer gesto originario: cuestionar todo aquello que se da por conocido, no solo a un nivel puramente teórico-epistemológico, ni siquiera con las pretensiones científicas de la modernidad tradicional de Occidente, sino cuestionar todas aquellas concepciones que atraviesan las relaciones consigo mismo y con los otros.

El gesto socrático, nos lleva a cuestionar qué es lo bueno, lo bello, lo justo, pero no con la frialdad teórica de quien solo quiere una definición precisa, sino más bien desde la toma de distancia de todas aquellas concepciones que rigen nuestras relaciones. Todos tenemos, consciente o inconscientemente, una compleja red de conceptos que atraviesan nuestras relaciones y nos conducimos en consecuencia de ellas. Puede ser que no hayamos hecho un ejercicio reflexivo sobre lo que es el amor, pero hemos interiorizado las convenciones de la sociedad en la que vivimos, armando una concepción inconsciente que opera, tan inercialmente, que la ponemos en práctica en cada una de nuestras relaciones. El gesto socrático, es el gesto de tomar distancia de estas inercias, tomar distancia de la irreflexiva tendencia a opinar antes de detenerme a pensar, y a cuestionar, no solo a los otros sino a nosotros mismos.

Este gesto está muy lejos de las pretensiones intelectualistas e individualistas que solemos encontrar en el academicismo de cualquier nivel en la actualidad. En otras palabras, no se trata de un ejercicio de cuestionamiento para hacer alarde de intelectualidad y presumir nuestra inteligencia en foros académicos o redes sociales. Por el contrario, este gesto es para Sócrates un gesto político en la medida en que una vida que se examina a sí misma permite vivir de mejor manera con-los-otros. A veces olvidamos el razonamiento socrático expresado en el diálogo platónico, *Critón* en donde Sócrates muestra que su género de vida se encuentra íntimamente ligado a la vida en comunidad y sus leyes.

Pero la claridad política de la vida filosófica socrática no debe hacer pensar en una integración irreflexiva en la sociedad griega. El modo de vida de Sócrates no estaba exento de cierto matiz ominoso para sus conciudadanos. Sobre la manera en la que los atenienses se sentían confrontados por la forma de vida socrática tenemos dos testimonios, al menos; el primero es el de Diógenes Laercio en donde parece que los interrogatorios mayéuticos no eran tan bien recibidos por los atenienses: “muchas veces discutiendo con vehemencia recibía puñetazos y arrancadas de pelo, y las

más era despreciado y lo tomaban a risa. Y todo esto lo soportaba pacientemente” (Laercio, 2007, p. 100).

Pero el testimonio que más llama la atención por su belleza y complejidad es el testimonio de Alcibíades, dentro del diálogo *El banquete* de Platón, en donde Sócrates aparece en una línea trazada por la figura de Eros y el sileno Marcias:

Porque efectivamente, también sus discursos son muy semejantes a los silenos que se abren. Pues si uno se decidiera a oír los discursos de Sócrates, al principio podrían parecer totalmente ridículos. ¡Tales son las palabras y expresiones con que están revestidos por fuera, la piel, por así decir, de un sátiro insolente! Habla, en efecto, de burros de carga, de herreros, de zapateros y curtidores, y siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras, de suerte que todo hombre inexperto y estúpido se burlaría de sus discursos. Pero si uno los ve cuando están abiertos y penetra en ellos, encontrará, en primer lugar, que son los únicos discursos que tienen sentido por dentro; en segundo lugar, que son los más divinos, que tienen en sí mismos el mayor número de imágenes de virtud y que abarcan la mayor cantidad de temas, o más bien, todo cuanto le conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno. (Platón, 1995, p. 283)

La caracterización monstruosa que Alcibíades hace de Sócrates nos deja ver el carácter irónico de toda su forma de vida, pues aparece como un personaje inclasificable, atípico, que se encuentra en una zona dentro-fuera de la sociedad ateniense, un extranjero en su propia tierra que, si bien, dice que su género de vida permite que sus seguidores piensen por cuenta propia, y sean mejores ciudadanos, su toma de distancia de los valores convencionales, le dan un carácter de forastero que pone en cuestión todo aquello que se da por cotidiano, y conocido.

Si bien, en los testimonios que tenemos sobre Sócrates puede verse poco interés en indagar sobre asuntos de la *physis*, la mayéutica socrática constantemente lleva a los interlocutores, no solo cuestionar las bases de lo que creen saber, sino también sus límites. El saber al que se llega con el interrogatorio socrático se mantiene siempre en el territorio humano, pero no por esto es necesariamente antropocéntrico, ya que la humanidad de este saber es también un límite. El proyecto de conocerse a sí mismo, examinar la propia existencia, supone que el enigma para Sócrates no solamente está en lo que se encuentra afuera y rebasa a los seres humanos, sino que dicho enigma se desplaza al interior de lo humano.

La práctica filosófica socrática nos lleva a vernos a nosotros mismos, y todo lo que se refiere a lo humano, como una pregunta permanentemente sin respuesta. El hecho de que las características de sus seguidores sean tan dispares, desde un Platón a un Antístenes, nos permite entrever que Sócrates no se posiciona en el lugar de autoridad que imparte una doctrina fija, y congruente consigo misma. El no saber socrático relativiza el saber humano en la medida que muestra constantemente la imposibilidad de ser absoluto, y si es imposible un conocimiento verdadero de la

naturaleza, al menos preguntarnos por nuestra existencia concreta, aquí y ahora, permite una transformación vital en donde las relaciones con-los-otros se elaboran y reelaboran, en función de su constante devenir.

El proyecto socrático no parece que pueda consumarse de una vez y para siempre, conocerse a sí mismo no tiene como meta una revelación total, al contrario, la filosofía socrática es una forma de vida porque supone una decisión de la que hay que hacerse cargo permanentemente, e implica una manera de dar forma a la existencia en todo aspecto vital.

Nos estamos acercando a uno de los posibles significados de la enigmática profesión de fe de Sócrates: “solo sé una cosa, y es que no sé nada”. Ello puede querer decir en realidad: Sócrates no posee ningún saber transmisible, no puede comunicar las ideas de su espíritu al de otro. (Hadot, 2006, p. 89)

La interpretación de Pierre Hadot sobre el no saber es interesante porque, en la medida en que la escritura no es la condición de la vida filosófica de esta época, pareciera que el saber filosófico, no solamente muestra el límite del saber humano, sino en cierta medida, el límite del lenguaje para dar cuenta de él. Contrario a la tendencia moderna occidental de ver en la incertidumbre la base de la angustia existencial, pareciera que el no saber socrático permite el encuentro con la imperturbabilidad, o serenidad del alma (*ataraxia*), en la medida en que implica un examen de los prejuicios, y concepciones, que se encuentran a la base de las creencias que generan perturbación a sí mismo y a los otros. Es así como la filosofía como experiencia vital, no es una pregunta desinteresada por el conocimiento en abstracto, sino por un tipo de saber que permitiera una vida buena con-los-otros.

Cínicos, cuestionar las convenciones

El movimiento cínico tiene muchas características compartidas con la concepción sobre la vida filosófica desarrollada por Sócrates solo que llevadas hasta sus últimas consecuencias. A diferencia de Sócrates, Diógenes Laercio afirma que sí hubo escritura cínica, aunque muchos de estos textos se han perdido, de tal suerte que son principalmente las fuentes romanas las que dan cuenta de las características de este movimiento filosófico. Una de estas características es su radical interés por el modo de vida como territorio propio de la filosofía. Esto no quiere decir que no hayan tenido una serie de principios éticos y ontológicos de una profunda complejidad, pero dichos principios se encontraron siempre sujetos a la posibilidad de generar una forma de vida concreta, desde la inmanencia de la corporalidad.

Aproximarse al cinismo desde un punto de vista estrictamente académico presenta varias dificultades, entre ellas el hecho de que no hayan ejercido una estructura sistemática, escolástica o conceptual, y tal vez esta sea la razón por la que, con el paso del tiempo, los manuales de filosofía hayan pasado de largo por el cinismo

sin darle mayor importancia. Esto no ha impedido que existan ciertas resonancias del cinismo en la filosofía moderna y contemporánea, desde Rousseau o Nietzsche hasta llegar a Peter Sloterdijk.

El cinismo antiguo, no solo dependerá de la expresión verbal para hacer crítica de las formas convencionales de vivir, sino que primordialmente se propone satirizarlas. El cínico no solo habla de otra opción de vida, sino que la muestra, como una puesta en escena a manera de un *performance*, que relativiza y se burla de las convenciones y el género de vida dominante (*nomos*).

En el movimiento cínico puede verse una reformulación del concepto de *physis*, que era un concepto recurrente en la filosofía preplatónica, pero que, en el cinismo, la *physis* se encuentra más cerca de la inmanencia del cuerpo y la animalidad, así como de la transversalidad ontológica de lo viviente. Antístenes es considerado el precursor del cinismo quien a su vez fue seguidor de Sócrates y contemporáneo de Platón, con quién polemizó frecuentemente el cinismo; y al ser hijo de madre tracia, parece que no era considerado ciudadano de pleno derecho entre los atenienses. Este elemento político hace a Antístenes, y en general a los seguidores del cinismo, cuestionarse por el problema de las convenciones sociales y sus formas de jerarquización, que además operan en una doble frontalidad, ya que las formas en las que las civilizaciones organizan los lugares de importancia, y los roles de sus ciudadanos, también operan en la manera en la que ellos se relacionan consigo mismos y con sus propios cuerpos. De tal manera que la oposición *physis/nomos* es la que sirve de base, y en parte también de criterio, para las prácticas de los sabios perrunos.

La importancia de la *physis* para el cinismo, puesto que es la base de lo viviente como exuberancia inagotable de formas y posibilidades que nunca se reducen al *nomos*, entendido como las leyes y convenciones de los seres humanos. En el cinismo, el *nomos* son un conjunto de convenciones que se encuentran a la base del orden humano y que tienden a alejar a los seres humanos de la *physis*, lo viviente que manifiesta su normatividad en la naturaleza y los animales, de ahí que este movimiento haya aceptado el apodo de “perros” que en su momento se les había adjudicado más bien como insulto. Carlos García Gual en una nota al pie de su traducción de *Vidas de los filósofos ilustres* nos dice que el origen del nombre de la escuela es el siguiente:

Un escoliasta de Aristóteles dice que «hay cuatro razones por las que los cínicos son llamados así. La primera es por la “indiferencia” de su manera de vivir (*diá tó adiáphoron tés zoés*), porque cultivan la indiferencia y, como los perros, comen y hacen el amor en público, van descalzos y duermen en toneles y encrucijadas. La segunda razón es porque el perro es un animal impúdico, y ellos cultivan la desvergüenza, no como algo inferior a la vergüenza, sino por encima de esta. La tercera es que el perro es un buen guardián y ellos guardan los principios de su filosofía. La cuarta razón es que el perro es un animal selectivo que puede distinguir entre sus amigos

y sus enemigos; así ellos reconocen como amigos a quienes atienden a la filosofía, y a estos los tratan amistosamente, mientras que a los contrarios los rechazan, como los perros ladrándoles» (Laercio, 2007, p. 294).

Es así, que la práctica de la filosofía entendida como un camino que lleva a una vida floreciente solo era posible por medio de un riguroso camino de puesta en cuestión del *nomos*, resonancia socrática que fue reconocida por Platón quién decía que veía en Diógenes a un “Sócrates enloquecido”, afirmación que tenía mucho de verdadera, dada la tendencia cínica a ver en la calle, la plaza, y el mercado, los mejores lugares para puesta en acto de la vida filosófica.

Pero también es importante señalar que esta crítica a las convenciones no es solo abstracta sino contundentemente práctica; ya que, para los sabios perrunos, estas convenciones se arraigaban en la realidad de la carne, produciendo vergüenza hacia todas las funciones corpóreas que son ocultadas socialmente por pudor.

La intuición cínica es de una vigencia apabullante, pues se dan cuenta de que la vergüenza responde a coordenadas convencionales, y políticas, de tal manera que practicar la desvergüenza es una ascética de desaprendizaje, que consiste, en una serie de ejercicios que le permitían al cínico adaptarse a los azares de la vida sin perder la serenidad animal. Si bien para Sócrates el cuestionamiento que implica el no saber, supone también el destronamiento de todo aquel que pretenda detentar un saber absolutamente verdadero, hay que decir, que el proyecto socrático aun responde a la *paideía* griega que pretende formar ciudadanos para la *polis*. Pero, en el caso de los cínicos, con el encumbramiento de Alejandro Magno, las *polis* pierden su libertad y autonomía de tal manera que su crítica es mucho más ácida y agresiva, pues las leyes humanas y las convenciones, junto con las relaciones de dominación que implican, ya no son solamente un problema local, sino que se expande a una reflexión sobre la supuesta civilización.

Estoicos, no estamos en el centro

Zenón de Citio, iniciador del estoicismo antiguo, fue seguidor de Crates, el movimiento cínico lo que nos permite entender por qué el estoicismo comparte algunas de las características de la vida filosófica de sus antecesores. Pero, a diferencia de Sócrates y el cinismo, el estoicismo puede entenderse como una filosofía sistemática, ya que está dividida en física, lógica, y ética. Cabe resaltar que, en la evolución de la escuela, esta división cambia en función del filósofo, o del periodo histórico, pero en términos generales, se puede decir que esta es la estructura general de esta escuela. Esta organización no debe hacernos pensar que, de alguna manera, esta escuela descuida la vitalidad de la práctica filosófica, muy al contrario, la complejidad de la postura ante la *physis*, que es expresada en la física, el profundo análisis de las representaciones y sus relaciones con las pasiones, en la lógica, y la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros que se encuentra a la base

de lo bueno, lo malo y lo indiferente, en la ética, tienen como única finalidad alcanzar la *ataraxia* o imperturbabilidad como una experiencia concreta de felicidad ante la realidad trágica de la vida humana.

Si bien es verdad que, durante los derroteros históricos de la escuela, hubo algunos representantes que consideraron innecesaria la física, como el caso de Aristón de Quíos quien pensaba que el estoicismo debería concentrarse principalmente en la ética, lo cierto, ya que la física estoica y su repercusión en la ética, muestra la importancia de fundamentar la posición de los seres humanos ante una realidad que permanentemente los rebasa.

Tal como en el cinismo, la *physis* aparece como una realidad ontológica y normativa que rebasa a la perspectiva humana, sin embargo, se desconoce si el cinismo desarrolló su idea de la naturaleza en alguna textualidad filosófica. Es difícil asegurarlo, dado que se perdieron estos textos, sin embargo, en el caso de estoicismo, la física reúne precisamente las ideas del estoicismo respecto a la *physis*, pero nunca desde la frialdad teórica sino como base para pensar la posición del ser humano respecto a su conducta, sus pasiones y las razones de su sufrimiento.

En este sentido, la figura del sabio que se domina a sí mismo es fundamental, sin embargo, a diferencia del cinismo que ponía mayor atención en la ascesis y fortaleza ética o el epicureísmo que basaba su actitud en el placer, el estoicismo tiene como finalidad el bien moral. Veamos el modo en el que Pierre Hadot en su libro *¿Qué es la filosofía antigua?*, recupera este aspecto a la doctrina estoica:

Pues el hombre de bien considera que no hay otro mal que el mal moral y que no hay más bien que el bien moral, es decir, lo que podemos llamar el deber o la virtud; es el valor supremo por el que no hay que dudar en enfrentarse a la muerte. La elección estoica se sitúa pues en línea recta con la elección socrática y es diametralmente opuesta a la epicúrea: la dicha no consiste en el placer o en el interés individual, sino en la exigencia del bien, dictada por la razón y que trasciende al individuo. (Hadot, 2000, p. 143)

El epicureísmo y el estoicismo pueden entenderse como posturas opuestas al platonismo, ya que, en ninguna de estas dos doctrinas, la felicidad o la razón, respectivamente, son ideales, sino experiencias vitales accesibles para el filósofo aquí y ahora.

En el estoicismo pulsa una singular sensibilidad sobre el carácter trágico de la existencia humana, pero el concepto de tragedia no debe llevarnos a pensar en términos melodramáticos. Para el estoico, el ser humano no se encuentra al centro del universo con un poder ilimitado, no es señor y soberano del mundo, al contrario, los seres humanos son una parte de un conjunto más grande que es la *physis* que se rige a su vez por una armonía que le es propia, el *logos*. Este último concepto es de los de más difícil traducción en la historia de la filosofía occidental, sería imposible detenerse como se debe en este punto, pero contentémonos con explicar que, si bien *logos* suele ser traducido como razón, hay que decir que esta razón es

inmanente a la *physis*, de tal manera que no debe entenderse como un principio independiente de ella.

El *logos* estoico, con claras resonancias de la filosofía de Heráclito, reúne y armoniza los opuestos y la multiplicidad del mundo, y en este devenir y movimiento del cosmos, nada ocurre sin una conexión con una causa inmanente a dicha multiplicidad. Reconocer el carácter trágico de la existencia humana para el estoicismo significa que hay muchas cosas que los seres humanos no controlan.

En general es común entender cualquier concepción del destino en clave religiosa, como si un agente divino ya tuviera un plan preestablecido para los seres humanos de manera lineal, pero esta no es la forma en la que el estoicismo entiende el destino. En esta escuela, encontramos que todas las cosas están condicionadas entre sí, de tal suerte que nunca hay una libertad absoluta. Hadot explica esto de la siguiente manera:

La experiencia estoica consiste en una aguda toma de conciencia de la situación trágica del hombre condicionado por el destino. Al parecer, no somos libres de nada, pues no depende en absoluto de nosotros ser bellos, fuertes, saludables, ricos, experimentar placer o evitar el sufrimiento. Todo obedece a causas externas a nosotros. (Hadot, 2000, p. 143)

El filósofo no tiene dominio sobre nada externo a él, el universo estoico es un todo armónico, por tanto, el destino dirige la vida de los seres humanos. Esta idea tiene repercusiones éticas que exigen ser repensadas desde nuestra realidad actual, ya que el estoicismo es un pensamiento que tiene como base la radical alteridad de la *physis* y, por lo tanto, reconoce la presencia del límite, tanto del accionar humano en su conjunto, como a nivel individual. El ser humano jamás puede hacer lo que le venga en gana porque sus acciones se encuentran relacionadas con la alteridad que él no gobierna, de tal manera que la subjetividad estoica, no pretende ser soberana absoluta, sino que debe reconocerse como parte de una totalidad viviente.

La causa del sufrimiento humano está precisamente en no reconocerse parte de esta totalidad que le rebasa, y en no poder distinguir lo que depende y lo que no depende del ser humano. El estoicismo nos permite problematizar el desfase entre la gran razón, del *logos* inmanente a la naturaleza, y la pequeña razón, que es el intelecto humano cifrado por su discursividad. Efectivamente, no hay en el estoicismo una clausura radical de la libertad humana, pero sí tiene fronteras muy claras, ya que lo bueno y lo malo, están circunscritos a las representaciones, o juicios de valor, con los que los seres humanos filtran su relación consigo mismos y con la *physis*. Ver la muerte como una mal es un error en la medida que la muerte es un acontecimiento indiferente, ya que está en el terreno de lo que no depende de nosotros. Pero decir que “la muerte es un indiferente” no quiere decir que sea algo de poca importancia, al contrario, es una expresión del devenir y cambio de la naturaleza, y el estoicismo, al reconocerla como algo que no depende de nosotros, no pretende decir que el ser humano sucumba ante el pesimismo, sino que aprenda a transformar su posiciona-

miento vital ante el mundo, para poder estar a la altura de los acontecimientos con una actitud agradecida y serena.

Epicteto fue un esclavo liberado que vivió en la época del Imperio romano. Para él el dominio de las representaciones, que median la relación del individuo con el mundo, es una facultad otorgada por el mismo Zeus. Veamos en este fragmento de *Las disertaciones* cómo, en un diálogo ficticio entre Zeus y Epicteto, el dios asegura que el asentimiento o rechazo de las representaciones son cualidades divinas:

Epicteto, si hubiera sido posible, hubiera hecho tu cuerpecito y tu hacienda libres y sin trabas. Pero en realidad, no lo olvides, no es tuyo: es barro hábilmente amasado y puesto que no pude hacer aquello, te di una parte de nosotros mismos, la capacidad de impulso y repulsión, de deseo y rechazo, y, en pocas palabras, la de servirte de las representaciones; si te ocupas de ella y cifras en ella tu bien, nunca hallarás impedimentos ni tropezarás con trabas, ni te angustiarás, ni harás reproches ni adularás a nadie. (Arriano, 1993, p. 57)

Servirse de las representaciones es la facultad, dada por los dioses, que permite alcanzar la serenidad (*ataraxia*), de tal manera que, es en los juicios de valor, en donde se juega la verdadera libertad del sabio. Sin embargo, por si no quedara claro aún, esta forma de discernimiento implica que la visión del sabio no es la visión humana ordinaria, sino que dicha visión, se encuentra descentrada de su yo para pasar a una visión total y física de los acontecimientos. Es en este sentido en el que el estudio de la física se vuelve necesaria en el *ethos* del sabio estoico. Pareciera que el estoicismo nos dice que el yo se reafirma a sí mismo y su centralidad, en la medida en que somete todo a su propia medida, expresada bajo el imperio de sus juicios de valor. Y esta aparente centralidad, refuerza los efectos del desfase entre la pequeña razón y la gran razón, dando como resultado, el sufrimiento humano. Ante esto, el camino estoico a la sabiduría y a una vida floreciente es un ejercicio de descentramiento en donde la subjetividad debe reconocerse como parte de una realidad que la rebasa y que, por lo tanto, le pone ciertos límites. En la medida en que el ser humano reconoce y abraza el carácter trágico de su existencia puede encontrar el camino a una vida serena, y esplendorosa, aquí y ahora.

Reflexiones finales

El gesto inaugural de Sócrates resuena con fuerza y aún repercute en la manera en la que concebimos la práctica de la filosofía, si se tiene el oído abierto para escuchar tal como lo propone Alcibíades. En una época en la que pareciera que la competitividad acerca de quién parece más erudito en el academicismo filosófico, la filosofía entendida como práctica y experiencia vital, en Sócrates y los socráticos, deja ver la importancia del no saber cómo una potencia que permite poner en cuestión todo aquello que damos por conocido, incluyendo nuestra comprensión de lo que la filosofía es.

Sin duda las escuelas helenísticas, en toda su complejidad no se agotan en este pequeño texto, que por otra parte no tiene esas pretensiones, más bien, la intención es explorar algunos elementos de esta tradición filosófica y permitirnos pensar, a partir de ella, sobre el sentido que tuvo y tiene la filosofía como una práctica que permite transformar la manera en la que nos relacionamos con nosotros mismos y con los otros.

Ante un panorama en el que las asignaturas de filosofía en sus diversos niveles han corrido, y aún corren el riesgo de ser eliminadas, estas escuelas nos permiten ver que antes de las rígidas fronteras entre el adentro y el afuera de la academia, la filosofía era una práctica que permite pensar nuestra existencia en los diversos territorios de la experiencia del mundo. Si bien la labor de repensar la pertinencia de la filosofía al interior de las instituciones escolares es muy importante, también valdría la pena ponderar las posibilidades que tiene fuera de dichas instituciones, y dar espacio a sus diversas transformaciones, como lo atestiguan los proyectos de filosofía en centros penitenciarios y tantos otros.



Referencias bibliográficas

Arriano. (1993). *Disertaciones*. Gredos.

Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.

Laercio, D. (2007). *Vidas de los filósofos más ilustres*. Alianza.

Pajón, I. (2019). *Los filósofos cínicos, antología de textos*. Tecnos.

Platón. (1995). *El banquete*. Gredos.

La filosofía era una práctica que
permite pensar nuestra existencia en
los diversos territorios de la experiencia
del mundo.





LA FILOSOFÍA ESTOICA COMO PRÁCTICA ESPIRITUAL PARA ENFRENTAR LA ADVERSIDAD

● Maharba Annel González García¹²

Para Abraham, con eterna gratitud.

Resumen

El presente artículo nos presenta conceptos básicos de la filosofía estoica para enfrentar algunos problemas fundamentales que aquejan a los seres humanos a lo largo de su existencia, por ejemplo, el de la muerte. La autora explica cómo el discurso estoico implica una práctica existencial que finalmente prepara al filósofo estoico a recibir la adversidad como parte integrante de la vida.

Palabras clave: filosofía estoica, ejercicios espirituales, ética, preparación para la muerte.



Abstract

This article presents to us basic concepts of Stoic philosophy to face some fundamental problems that afflict human beings throughout their existence, for example, that of death. The author explains how Stoic discourse implies an existential practice that finally prepares the Stoic philosopher to receive adversity as an integral part of life.

Keywords: stoic philosophy, spiritual exercises, ethics, preparation for death.

¹² UNAM / Colegio de Ciencias y Humanidades – Plantel Vallejo. Correo electrónico: maharbaannel@gmail.com

Introducción

Filosofar es una exigencia espiritual que no se reduce a las exigencias o requerimientos que los planes y programas de estudio que una institución educativa nos exija, es decir, la filosofía no debe limitarse al ámbito escolar. Si hacemos filosofía podemos no solo hacer uso de nuestra propia razón como nos exhortaba Kant hace ya varios siglos atrás, sino, además, vincular ese ejercicio de pensamiento con una serie de prácticas que edifiquen nuestro ser. Así pues, filosofar es una práctica vivencial que puede vincularse directamente con un sustento teórico, como es el caso de la filosofía estoica, que recoge la serie de prescripciones de quienes ya nos antecedieron en este recorrido filosófico. Un aspecto importante, ya que al menos desde la perspectiva de una escuela helenística como lo es la estoica, filosofamos para estar en comunidad. Filosofamos para fortalecer nuestro interior. Es aquí en donde fijan nuestra atención las filosofías helenísticas: en fortalecer nuestro propio ser.

Vivimos de prisa, bajo estrés. Todo es para ayer. No tenemos tiempo para el diálogo, para mirar a los ojos a los demás, ni siquiera a nosotros mismos. No sabemos estar en el momento presente. Vivimos pensando en lo que ya pasó o en lo que está por pasar o, peor aún, elucubramos acerca de lo que puede ocurrir y para ello nos pintamos casi siempre escenarios que evitan que nos hagamos responsables de aquello que sí está en nuestras manos edificar. Entonces fantaseamos, evadimos, tememos, envidiamos, sufrimos, menospreciamos, nos sumimos en la arrogancia, hacemos de la angustia y de la ansiedad una forma de vida. Ante esta serie de vicisitudes, la propuesta de la filosofía estoica nos brinda herramientas filosóficas que se pueden practicar aquí y ahora, sin importar el lugar en el que nos encontremos ni la situación a la que nos estemos enfrentando, la única finalidad es la de fortalecer nuestra morada interior.

Desarrollo

Una característica de las filosofías antiguas, particularmente las helenísticas consiste en que se asumen como una terapéutica de las pasiones. Los seres humanos sufrimos porque queremos controlar aquello que escapa a nuestro control. Entonces, el reto consiste en consolidar nuestro mundo interior de manera que no solo aceptemos los eventos que nos acontecen cuando sea que estos se presenten, sino que, además, lleguemos a un punto tal que podamos decir que queremos que eso que se nos ha presentado se haya presentado de esa forma. Hacer esa terapéutica de las pasiones es hacer un ejercicio filosófico. En sintonía con la filosofía socrática, todas las filosofías helenísticas coinciden en afirmar que el mal y la desgracia en la que están inmersos los seres humanos reside en el pensamiento que estos tienen sobre las cosas, es decir, en el juicio de valor sobre las cosas. Por

tanto, la finalidad del estoicismo será la de ayudar a que los hombres modifiquen esos juicios de valor erróneos y, como sostiene Pierre Hadot, para lograrlo, debe realizarse una elección que trastoca la vida misma porque implica transformar toda la forma de pensar y la manera de ser. De acuerdo con las escuelas helenísticas, los hombres sufren a causa de sus pasiones.

La filosofía parece ser una terapéutica de las preocupaciones, de las angustias y de la desgracia humana, desgracia provocada por las convenciones y las obligaciones sociales, según los cínicos; por la búsqueda de falsos placeres, de acuerdo con los epicúreos; por la persecución del placer y del interés egoísta, según los estoicos, y por las falsas opiniones de acuerdo con los escépticos. (Hadot, 1998, p. 117)

Señalemos también que hay una distinción entre las escuelas dogmáticas que conciben esta terapéutica como una transformación de los juicios de valor, y las escépticas, cuya propuesta consiste únicamente en suspenderlas.

Pierre Hadot, fue un filólogo francés que escribió un maravilloso texto que se titula ¿qué es la filosofía antigua? En el prólogo de ese libro, leemos, “el discurso filosófico se origina en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. En segundo lugar, esta decisión y esta elección jamás se hacen en la soledad” (Hadot, 1998, p. 13). Así pues, de acuerdo con estas premisas, la filosofía consiste en una manera de vivir que se vincula estrechamente con un determinado discurso filosófico. Hadot identificó y analizó una serie de prácticas que él denominó “ejercicios espirituales” que forman parte constitutiva de la práctica de lo que denominamos filosofía antigua. En este escrito hacemos nuestra su tesis de que la filosofía antigua no es fundamentalmente una exposición de sistemas teóricos sino una serie de técnicas o, más bien, ejercicios espirituales que tienen fines educativos concretos para formar el espíritu o la manera en la que se existe en el mundo.

Por otro lado, de acuerdo con Diógenes Laercio en *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, fue en Atenas en donde comenzó el estoicismo como escuela filosófica a finales del siglo IV antes de Cristo. Se considera a Zenón de Citio su fundador. Citio es la Chipre actual. Zenón naufragó en Atenas en un viaje proveniente de Fenicia hacia El Pireo (ciudad que se ubica a orillas del golfo de Engina). Ya en Atenas, fascinado por la lectura de las *Memorables de Jenofonte*, estando afuera de una librería preguntó en dónde podía encontrar hombres como Sócrates. Mientras preguntaba pasó Crates, filósofo cínico y el dueño de la librería le dijo a Zenón mientras señalaba a Crates: “sigue a ese hombre”. Así lo hizo Zenón y se convirtió en su alumno. Desgraciadamente, no es el espacio para entrar en detalles acerca de los comienzos de la escuela ni de las ricas anécdotas que Diógenes Laercio nos narra así que continuaremos con nuestro recorrido.

El estoicismo es una filosofía práctica que cuenta también con un sólido marco teórico que nos exhorta a vivir una vida buena considerando dos aspectos: la naturaleza del mundo, el lugar que ocupamos en él y la naturaleza del razonamiento humano. Hay

que destacar el vínculo que tiene con la filosofía socrática cuando sostiene que la única exigencia que debemos hacernos es la de alcanzar el bien moral. Este se encuentra en estrecho vínculo con la razón que es universal y que por ello también, trasciende al individuo. Pareciera que no somos libres de nada, pues nada de lo que acontece a nuestro alrededor depende de nosotros. Pensemos, por ejemplo, en nuestros atributos corporales, en el color de nuestra piel, en las riquezas, en las enfermedades que nos puedan acechar o en la muerte misma (por solo mencionar algunas).

El ejercicio consistirá en llevar a la conciencia a que desee aquello que es digno de ser deseado y, de la mano con ese deseo, generar una resignación ante los eventos que a la vida se presenten. Entonces, de acuerdo con el discurso estoico, frente a la muerte, la única forma espiritual que es digna de ser deseada es la indiferencia. La muerte es algo que debemos aprender a tolerar por no ser un mal y mucho menos un ultraje. En este sentido, la reflexión estoica nos invita a comprender el hecho que en la muerte se manifiesta la razón, se expresa el movimiento de la naturaleza misma, es decir, que todo evento natural lleva en sí una justificación racional y que ello deriva en una estructura conceptual perfectamente inteligible bajo la cual, se sustenta una comprensión del mundo.

Si comprendemos lo anterior, comprenderemos también que la desgracia comienza cuando queremos alcanzar eso que se nos va de las manos y la propuesta estoica consiste en concentrarnos en alcanzar el bien que es justamente lo único que depende de nosotros: “la voluntad de hacer el bien es la ciudadela interior inexpugnable, que cada quien puede edificar en sí mismo” (Hadot, 1998, p. 143). Así pues, la propuesta del estoico será vivir en coherencia con este principio de vida.

La elección moral estoica

Los estoicos realizan la misma elección que Sócrates: se exigen elegir el bien y esto lo asumen en atención a las exigencias de la razón por ser esta un exhorto que trasciende las inclinaciones de cualquier individuo. Cuando comenzamos a andar el camino de la filosofía estoica, reconocemos que su propuesta, como afirma Pierre Hadot, “es una aguda toma de conciencia de la situación trágica del hombre condicionado por el destino” (Hadot, 1998, p. 143). Pasamos la vida deseando cosas que no podemos alcanzar y buscamos alejarnos, huir de males que no se pueden evitar, como la muerte. Hay accidentes que se presentan con la vida misma, enfermedades y desgracias que no dependen de nosotros. Ante ellos pareciera que estamos arrojados, indefensos. Sin embargo, hay algo que sí depende de nosotros y es la voluntad de hacer el bien, la voluntad de actuar conforme a la razón. Si nos adentramos en esta visión, identificaremos que las cosas se dividen en aquellas que dependen de nosotros: la voluntad de hacer el bien y la voluntad de actuar conforme a la razón. Esto puede ser catalogado como bueno o malo. Por otro lado, tenemos lo que no depende de nosotros sino de causas que nos trascienden, es decir, del destino y que son, por ello, indiferentes. Pierre Hadot lo describe con la siguiente certeza: “la voluntad de hacer el bien es la ciudadela inexpugnable, que cada uno puede edificar

en sí mismo. Es ahí en donde encontrará la libertad, la independencia, la invulnerabilidad, y, valor eminentemente estoico, la coherencia consigo mismo” (Hadot, 1998, p. 143). Ser estoico es, pues, ser coherente consigo mismo, claro está que, atendiendo los designios de la razón, no las inclinaciones y deseos personales.

Para comprender el conjunto de la filosofía estoica, hay que tener presente que esta divide su discurso en los siguientes ámbitos. Los describiré a continuación brevemente.¹³

La física

El primer campo es el de la física. La que proponen los estoicos tiene una clara finalidad ética, pues nos enseña a distinguir aquellas cosas que dependen de nosotros de las que no dependen, es decir, nos auxilia para distinguir entre los bienes y los males. Si afinamos más la explicación podemos agregar que la física estoica tiene también una finalidad ética, puesto que se fundamenta en el movimiento de la naturaleza. Desde que nacemos tendemos a la propia conservación y nos acercamos a todo aquello que pueda procurar nuestra existencia. El mundo es también un ser vivo que, de igual manera, tiene coherencia consigo mismo y al estar conformado con una unidad sistemática y orgánica, todo está en estrecha relación con todo. Aquí encontramos que la elección de vida estoica está en estrecha relación con la racionalidad del universo.

Este universo racional es también material, no es intangible, lo podemos tocar y por eso, en paralelo, podemos ser felices aquí y ahora, en este mundo. Bajo este horizonte podemos hablar de libertad y es aquí también que surge el siguiente interrogante: ¿cómo podemos elegir moralmente? Atendamos lo siguiente: somos libres en tanto que discursivamente, es decir, en nuestros juicios y en los distintos discursos que enunciamos sobre la realidad somos capaces de hacer inteligibles los acontecimientos que se eslabonan para configurar el destino, así como las consecuencias que se desprenden de dichos acontecimientos. A este respecto escribe el filósofo estoico Marco Aurelio:

Solo hay una armonía; y así como el conjunto de todos los cuerpos forman el mundo entero tal como existe, del mismo modo el juego de todas las causas produce un efecto particular que se llama destino. Acojamos, pues, lo que nos suceda como acogemos las órdenes de los médicos. Ejecuta y cumple, como si se tratara de tu salud. Aquello que la común naturaleza ha creído conveniente ordenar. (Epicteto, 2006, V, VIII, p. 59)

Es en ese universo de sentidos que emergen las pasiones humanas y la posibilidad nuestra de ser morales.

¹³ Debo señalar que esta descripción la realizo con fines didácticos. De ninguna manera quiero significar que los estoicos dieron clase de cada uno de estos ámbitos por separado.

La teoría del conocimiento

Desde esta perspectiva, podemos comprender que los objetos sensibles dejan su huella en nuestra facultad sensible. Es así, que hay ciertas evidencias que aparecen como ciertas sin lugar a duda. Estas se denominan representaciones comprensivas u objetivas. Existen independientemente de nuestra voluntad, lo queramos o no, pues sobre estas representaciones enunciamos nuestro discurso y es ahí donde se presenta la posibilidad de error, y el consecuente espacio para ejercer la libertad. Pero, recordemos que para los estoicos el único mal es el mal moral. Tener una actitud moral recta consistirá entonces en solo denominar como bueno o malo aquello que sea moralmente bueno o malo. Lo que no es ninguna de estas dos opciones es forzosamente indiferente, es decir, no es ni bueno ni malo.

La teoría moral

Será moral, es decir, bueno o malo, aquello que depende de nosotros y será indiferente aquello que, por el contrario, no depende de nosotros. Aquí, es necesario citar de nuevo a Pierre Hadot, cuando señala que “lo único que depende de nosotros es en efecto nuestra intención moral, el sentido que damos a los acontecimientos” (Hadot, 1998, p. 149). No dependen de nosotros el destino, el curso de lo natural ni las acciones de los demás. Decir que algo es indiferente significa que no atribuimos ninguna diferencia a esas cosas o atributos, sino que asumimos su existencia como resultado del destino. Se da un desplazamiento de la visión que comúnmente tenemos de las cosas a una visión física, es decir, a una visión que sitúa cada suceso en la urdimbre de la naturaleza y la razón universal. Lo único que no es indiferente es la intención moral. Cuando asumimos esta exigencia de la razón, aceptamos todo lo que se presenta como manifestación del destino. ¿Qué sucede entonces con la intervención del estoico en el ámbito de lo social? ¿Si todo es indiferente, lo es también por ejemplo la actividad ciudadana? ¿El matrimonio, la familia, las amistades? La filosofía estoica introduce aquí una teoría de los deberes, así, en plural o de las “acciones apropiadas”. El fundamento teórico de esta doctrina es la de volver hacia lo natural. Todo ser vivo tiende a conservarse, así como a rechazar cualquier cosa que busque su destrucción. A través del ejercicio de la razón, esta mera intuición de autoconservación se transforma en una elección razonada: elegiremos aquello que esté en concordancia con las tendencias naturales. ¿Qué ejemplos podemos dar? El amor a la vida, a las infancias, a los conciudadanos. El trasfondo es la sociabilidad y bajo este horizonte, todas las actividades que relacionan a los seres vivos entre sí están en concordancia con la naturaleza humana. La “acción apropiada” depende en parte de nosotros, pero otra parte depende de las acciones de las demás personas y del destino. El estoico actúa siempre con reserva ¡pero actúa! Y actúa al servicio de la comunidad.

Ejercicios espirituales y el regreso a la naturaleza

Un aspecto vital en la escuela estoica es, para vivir como filósofo, no será suficiente memorizar un discurso sino también practicarlo en el día a día y para ello, los estoicos configuraron una serie de prácticas o ejercicios llamados espirituales que justamente al practicarse, ayudarán al filósofo a fundamentar su existencia de forma racional. Podemos acceder a la felicidad aquí y ahora, sí, pero hay que trabajar por ello.

Puede ser que el adjetivo “espirituales” levante ámpula o genere incomodidad, ¿por qué no utilizar otros adjetivos, tales como “intelectuales” o “del alma”? Traemos a este espacio la respuesta que esgrime Pierre Hadot (2006):

La palabra espiritual permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como estos son producto no solo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo. (p. 24)

Lo anterior cobra sentido cuando sabemos que para los estoicos cualquier acontecimiento está relacionado directamente con el funcionamiento del mundo entero, es decir, todo aquello que nos ocurra forma parte de una cadena de causas universales, es por ello por lo que Séneca le escribe a Lucilio, “al que está resuelto los hados lo conducen, al que se resiste lo arrastran” (*Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, Epístola 107,11).

Pero ¿ante qué es lo que debemos estar resueltos? A llevar a la conciencia a desear aquello que es digno de ser deseado y, de la mano con ese deseo, generar una resignación ante los eventos que a la vida se presenten. De acuerdo con el discurso estoico, frente a la muerte, la única forma espiritual que es digna de ser deseada es la indiferencia. La muerte es algo que debemos aprender a tolerar por no ser un mal y mucho menos un ultraje. Antes bien, la reflexión estoica deja manifiesto que en la muerte se manifiesta la razón, es decir, que se expresa el movimiento de la naturaleza misma. Con otras palabras, que todo evento natural lleva en sí una justificación racional y que ello nos coloca en una estructura conceptual perfectamente inteligible bajo la cual se sustenta una comprensión del mundo.

Ahondemos en lo anterior. La doctrina estoica concibe al hombre bueno y feliz en estrecha relación con la naturaleza. Desde que comienza a existir, el hombre concuerda consigo mismo y busca hacerse de todo aquello que conserve su existencia. La propuesta es, sin lugar a duda, ética puesto que estar en conformidad con la naturaleza es estar en concordancia con el propio desarrollo moral. Estoicamente, algo es valioso sí y solo sí está en armonía con la naturaleza y el ser humano que lo

practica desarrolla su propia función cuando se encuentra acorde con lo natural. De aquí la estrecha relación entre la lógica y la física estoicas. La explicación está dada en el hecho de que es la naturaleza la pauta de comportamiento que la misma naturaleza universal ha expuesto como adecuada o en interés del individuo que está involucrado. Sabremos que estamos realizando un acto apropiado cuando seamos conscientes de que la razón lo exhorta a realizarlo y cuando, una vez ya hecho, sea susceptible de explicarse a través de una razonable justificación¹⁴. Es la misma naturaleza del hombre la que le dicta qué respuesta debe observar ante los acontecimientos externos.

El ser vivo tiene en primera instancia la tendencia a conservarse de manera que al configurarse se familiariza consigo mismo y deja fuera lo que mina su integridad, es decir, acepta solo aquello que le es propio por naturaleza. Esto significa que vive en concordancia con la razón, que vive rectamente.

Ejercitando su juicio, el individuo puede modelar su disposición interior en concordancia con la naturaleza universal y alcanzar de esa forma la virtud, pero porque es digna de ser elegida en sí misma y no gracias a un aliciente externo. Por ello, en la virtud se encuentra la felicidad. Las virtudes, por ejemplo, la prudencia, la justicia y la templanza, son bienes. Sus contrarios, son males, por ejemplo, la insensatez y la injusticia. Y neutras son aquellas que ni benefician ni dañan. Un indiferente es entonces aquello que ni contribuye a la felicidad ni a la desdicha, tal es el caso de los placeres sensibles, los deseos de gloria, de riqueza, de inmortalidad y afines. De los indiferentes hay unos que son preferibles, aquellos que tienen valor, definiendo a este como aquello que coadyuva a que una vida se desarrolle de acuerdo consigo misma y cuyo centro de acción es el bien, lo bueno. Entre las cosas del alma encontramos que la nobleza natural tiene valor y en las del cuerpo, lo tienen la vida y la salud, por señalar solo algunas.

Si algo es preferible lo es por sí mismo y, por tanto, debe quererse. Entendiéndose “deber” como adecuado. Cabe señalar que fue Zenón el primero que llamó *kathékon* a “lo adecuado”, el deber. Es adecuado siempre, por ejemplo, vivir de acuerdo con la virtud. Por el contrario, un instinto arrebatado como la pasión, es un movimiento irracional del alma en contra de la naturaleza, es un impulso que disloca nuestra razón y que motiva el juicio equivocado sobre las cosas o eventos.

La propuesta del retorno a la naturaleza se sustenta por tanto en el ejercicio espiritual de trascender toda serie de aprehensiones y de deseos superficiales por cosas innecesarias, por ejemplo, el afán de riquezas, de honores o el miedo a la muerte. Se trata de una lección que nos orienta a desdeñar el esplendor y la adulación; y que de la misma manera deja entrever que la muerte lejos de ser un mal en sí mismo puede ser un alivio para todas nuestras aflicciones. Será en este sentido que el sabio estoico forjará su indiferencia espiritual. Porque la apuesta no consiste en ser indiferente ante todo ni desinteresarse del entorno solo por hacer del ánimo un áspero conte-

¹⁴ Ver Anthony Long, *La Filosofía helenística*, pág. 187.

nedor de emociones. Forjar la indiferencia consistirá en trasladar la indiferencia que el común de los hombres alberga frente a las cosas más comunes, hacia otras cosas, hacia otras situaciones. Y este ejercicio de la indiferencia en el estoico consistirá en concebir a las cosas indiferentes como producto de la naturaleza universal. Por ello, no cabe hacer reproches al destino, pues este sucede como ha tenido que suceder. A este respecto escribe Séneca a Lucilio:

¿Juzgas acaso, te lo ruego, más razonable que tú obedezcas a la naturaleza, o que la naturaleza te obedezca a ti? ¿Qué importa, en verdad, cuán presto salgas del lugar que debes salir? No hemos de preocuparnos de vivir largos años, sino de vivirlos satisfactoriamente; porque vivir largo tiempo depende del destino, vivir satisfactoriamente de tu alma. La vida es larga si es plena; y se hace plena cuando el alma ha recuperado la posesión de su bien propio y ha transferido así el dominio de sí misma. (Séneca, 2001, Libro II, Epístola 93, 2)

Por tanto, cuando se concibe el resto de las cosas como puestas en el cosmos por la gracia de la naturaleza universal se genera en el hombre un interés amoroso y genuino por aceptarlas con genuina resignación. Se trata de una postura existencial que lleva a decir “sí” al cosmos, al vivir conforme a la naturaleza. Bajo esta perspectiva, se da también en su ánimo una conservación de sí mismo y de recogimiento en sí mismo¹⁵.

Séneca y Marco Aurelio

He citado de manera recurrente a Séneca y a Marco Aurelio¹⁶ y lo he hecho por considerarlos ejemplos del filósofo estoico que nos alecciona sobre cómo enfrentar la adversidad, el sufrimiento y la muerte a través de la escritura. El ejemplo de Séneca muestra la permanencia de la escuela Estoica hasta la Roma imperial. Esta escuela tuvo en Roma el mayor número de seguidores tanto en la República como durante el Imperio. Sin embargo, hemos de señalar que esta nueva corriente absorbió igualmente elementos del platonismo, así como una fuerte tensión espiritualista y una inmensa creencia religiosa. El estoicismo en Roma adquirió ciertos matices que modifican el nuevo discurso estoico, por ejemplo, en los siguientes aspectos:

- a. Predominó el interés por la ética y llegó a ser el discurso dominante de algunos pensadores en la *stoa* de la era romana imperial.
- b. El interés que revestía la lógica y la física se limitó a la teología y adoptó matices de intensa espiritualidad.

¹⁵ Ver Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* pp. 242-244.

¹⁶ Ver Reale, G. y Antiseri, D. *Historia de la filosofía*, T. I, pp. 503-504.

- c. Como consecuencia de la separación que se dio entre el Gobierno y la sociedad, el sujeto se replegó sobre sí mismo buscando alcanzar la perfección moral desde la intimidad de su conciencia.
- d. Irrumpe un fuerte sentimiento religioso que motiva la creación de preceptos tales como el parentesco de los hombres con Dios, el amor al prójimo o, por ejemplo, a aquellos que nos hacen mal.

En cuanto a Marco Aurelio, también conocido como el emperador filósofo, encontramos su legado filosófico en sus *Pensamientos*¹⁷. Mientras que Séneca escribía para ser leído, es decir, para compartir los principios filosóficos en los que creía razonablemente que valía la pena trabajar en vida, Marco Aurelio robaba unas horas al final de su día para examinarse a sí mismo, para examinar los alcances o las fallas que había tenido en su día a día. En los *Pensamientos* podemos atestiguar, pues los resultados del examen de conciencia diario, los exhortos y las reprimendas que a sí mismo se hacía. Marco Aurelio escribió para sí mismo. En él encontramos justamente el ejercicio filosófico de servir a la comunidad a través de su actividad política y lo vemos plasmado por escrito, como el ejercicio filosófico estoico que abrazó a partir de la influencia que tuvieron en él sus mentores. A lo largo de las reflexiones que anota Marco Aurelio cada noche podemos apreciar el ejercicio espiritual de dar cuenta del esfuerzo realizado a lo largo del día por ajustarse a los designios de la razón.

Además de las breves alusiones a las *Epístolas a Lucilio* de Séneca que ya he hecho a lo largo de este escrito, ahora traigo a colación un breve extracto de su *Consolación a Marcia* y algunos otros de los *Pensamientos* de Marco Aurelio.

Puede apreciarse en Séneca una figura filosófica que representa la forma en la que puede el individuo abordar el hecho inevitable de la propia muerte o la muerte de alguien más. A partir de sus escritos consolatorios puede configurarse una subjetividad sobre la muerte. ¿Cómo se ha de consolar el individuo ante la muerte?

Comencemos anotando que Séneca redacta sus escritos consolatorios teniendo presente una práctica espiritual –aunque él no la conciba como tal– que pretende dar consuelo de manera moral –en un sentido estoico– al ser humano, justo en su humanidad. Cuando escribo “humanidad”, me refiero a ámbitos que forjan de manera ineludible la espiritualidad de los seres humanos, a saber, el amor, el dolor, la soledad, la amistad y aspectos afines.

Es importante señalar que la *consolatio* como género literario logró desarrollarse en todo su esplendor gracias al cobijo de las propuestas de la filosofía helenística en tanto que una terapéutica de las pasiones, es decir, como una terapia a través de la cual, el individuo se concibe a sí mismo al interior de un conjunto no solo físico o intelectual sino también espiritual. De manera que se concibe a la filosofía como un

¹⁷ En algunas traducciones se utiliza el término *Meditaciones* para referirse a la obra de Marco Aurelio.

ejercicio que pone en juego la totalidad del ser y así, propicia la transformación en la forma de vivir la vida, teniendo como resultado una práctica espiritual continua que propicia una relación del sujeto consigo mismo partiendo de la conciencia que ese mismo sujeto toma de sí al saberse parte de una totalidad, de un todo. Séneca y Marco Aurelio, forman parte de la tradición estoica, cuyo propósito es el de llevarnos a alcanzar la felicidad desmenuzando y analizando las pasiones –a través del filtro de la razón- que erróneamente nos agobian. En el caso de la escuela estoica, emociones como la tristeza o cualquier aflicción del alma no son acordes con la concepción de virtud o razón.

Será entonces a través de la *consolatio* que Séneca se ejercitará en una nueva forma de moderar las pasiones que agobian al hombre, y que le consuelan o le muestran ejercicios espirituales para aceptar el destino infalible ante el cual ya está predestinada la existencia de cada uno de nosotros desde el mismo día en que nacimos. En *Consolación a Marcia*, Séneca insistirá en que, ante la muerte, es indispensable no dejarse arrebatar la paz del alma, ya que eso implicaría contaminar el espíritu porque:

La muerte es la liberación de todos los dolores y el límite más allá del cual no pasan nuestras desgracias, la que nos restituye al reposo en que estábamos antes de nacer. Si alguien se compadece de los muertos, que se compadezca también de los que no han nacido. La muerte no es ni un bien ni un mal; en efecto, puede ser un bien o un mal aquello que no es algo; en cambio, lo que en sí mismo no es nada y todo lo reduce a la nada, no nos abandona a ninguna clase de suerte. (Séneca, 1996, 19, 5, p. 72)

El tono existencial y moral que caracteriza a la *meditatio mortis* senequista muestra a nuestro filósofo como “un agudo observador que analizando desde la razón las muertes reales que a su alrededor acontecen, extrae lecciones morales para la vida que todo hombre (...) si desea adquirir la verdadera sabiduría, ha de aprender y seguir con fidelidad” (Bonete, 2007, p. 35). Como ejemplo de esto, tenemos que Séneca persigue en la actitud de Sócrates un ejercicio de purificación del alma que implica una ascesis del cuerpo. Ascesis se refiere a una serie de prácticas y hábitos que observa el asceta en su camino a conseguir la perfección moral espiritual. Morir pues, nos permite apreciar cómo trascienden la razón y el espíritu sobre los sentidos y el cuerpo. **La razón en boca de la filosofía es la voz que nos guiará en el trayecto de la vida que será sin duda, el recorrido hacia la muerte**¹⁸. Como sostiene Paul Veyne, el estoicismo es un “método de autotransformación” (Veyne, 2008, p. 11) y Séneca es un ejemplo de cómo el filósofo es tal porque busca vivir la doctrina que sustenta. Ello significa que su conducta es también la adecuada según los principios de la escuela filosófica a la que se precia en pertenecer. Así pues, la filosofía para Séneca es “un arte de vivir, una sabiduría” (Veyne, 2008, p. 10). La reflexión de Séneca nos recuerda la concepción platónica de aquello que vive el hombre cuando le acontece la muerte y presupone asimismo una antropología con un toque muy pe-

¹⁸ El énfasis es mío.

culiar, así como una visión reconocidamente platónica de la vivencia y preparación del hombre para la muerte. Al igual que Sócrates, Séneca concibe, pues el morir como la expresión física de un progreso espiritual que implica ineludiblemente vivir conforme a la naturaleza. Se vive conforme a lo natural si se ha vivido en la sabiduría, solo así se puede elevar el pensamiento al nivel del pensamiento universal.

En su *Consolación a Marcia*, escribe:

Pero supón, Marcia, que te ha sido arrebatado más de lo que una madre alguna vez haya perdido: no te halago ni rebajo el quebranto que has sufrido. Pero si ningún llanto resucita a los muertos, si el destino inmutable y fijado para siempre no se altera ante la angustia y la muerte retiene todo lo que se ha llevado, que concluya el dolor que de nada sirve. Dominémonos, por tanto, y que no nos saque de quicio esa violencia. (Séneca, 1996, 6, p. 50)

Más adelante continúa, “en efecto, con el alejamiento, no solo con la pérdida, de los seres más queridos se produce una dentellada ineludible, un encogimiento aun de los más firmes espíritus. Pero lo que la imaginación le ha añadido es más de lo que la naturaleza ha ordenado” (Séneca, 1996, 7, p. 50).

Por tanto, para los estoicos frente a la muerte aprendemos a liberarnos del cuerpo, de sus deseos y de las pasiones que este nos despierte. ¿Cómo? Purificando el alma y recuperando su auténtica naturaleza. El primer ejercicio al que debe dedicarse es entonces el del pensamiento puro. Si tenemos presente qué es aquello que depende de nosotros y qué es aquello que no podemos dejar de lado, es decir, aquello que es externo a nosotros, podremos enfocar nuestra atención en lo único verdaderamente importante: la libertad moral.

Conclusiones

Como bien señala Pierre Hadot, la “opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica” (Hadot, 1998, p. 13). En el caso que nos ocupa, el de la filosofía estoica, el discurso que sostiene el filósofo tiene su origen en una determinada elección de vida, en una opción existencial, es decir, que implica en el sujeto una transformación existencial, una conversión de todo el ser. Cuando elige ser de determinada manera, está eligiendo también vivir de una determinada manera. Esa forma de vivir responde a la concepción que guarda del mundo y es a través de su discurso como el filósofo deja de manifiesto la racionalidad de su opción existencial. El discurso filosófico que se sostiene emerge de la opción existencial que se elige como forma de vida y en ello va implícita una serie de actos que involucran la forma de ser del que los adopta como forma de vida. En este sentido, implica también una acción persuasiva sobre los que escuchan, incitándolos a vivir con base en esos mismos preceptos de vida. En palabras de Pierre Hadot, “el discurso filosófico debe ser comprendido en la perspectiva del modo de vida del que

es al mismo tiempo medio y expresión y, en consecuencia, la filosofía es en efecto, ante todo, una manera de vivir, pero que se vincula estrechamente con el discurso filosófico” (Hadot, 1998, p. 13).

Adecuar la vida a la elección estoica implica entonces configurar un entramado de acciones que derivan en una determinada forma de vivir. No hay separación entre el discurso filosófico y la opción existencial sino un vínculo entre ambos a través de una serie de ejercicios espirituales que permiten al sujeto forjar su individualidad en torno a ciertos preceptos de vida.

Pierre Hadot concibe a los ejercicios espirituales como las prácticas que pueden ser de orden físico o discursivo pero que “estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba” (Hadot, 1998, p. 15). Señala que este tipo de ejercicios no son solo “físicos” o “morales” o “intelectuales” pues adjetivos como esos no agotan el conjunto de la transformación que operan en el individuo que los practica. Individuo que al practicarlos cambiará su concepción del mundo y, con ello, transformará su forma de ser. “La palabra espiritual permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como estos son producto de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el alcance de tales prácticas” (Hadot, 2006, p. 24). Prácticas que después de ser observadas por el individuo, tendrán como resultado una *ascesis*, cuyo alcance es el que Hadot precisa para comprender el sentido que adquiere la filosofía en tanto es concebida como forma de vida.

Para el estoicismo entonces la filosofía es un arte de vivir. Un estilo de vida que compromete al individuo en su completa existencia. En este sentido, se trata de una práctica que implica el mejoramiento del ser porque se pasa de una visión inmediata de la vida a una visión consciente de la misma, es decir, a una visión en la que participan la paz y libertad interna del ser humano que está involucrado.

Todas las escuelas helenísticas consideran que lejos de que sean las cosas las que provoquen el mal o inflijan dolor, son los juicios de valor que los hombres emiten con respecto a ellas lo que las hace infelices. Es en este sentido socrático en el que las filosofías antiguas revisten una naturaleza terapéutica al buscar modificar en los hombres justamente estos juicios de valor que los hacen sufrir. Para ello, deberán transformar su existencia de manera radical pues ello derivará no solo en su forma de pensar sino de ser. En esto consiste la filosofía, en alcanzar la tranquilidad del alma.

La filosofía buscará enseñar cómo obtener ese bien que sí pueden conseguir los seres humanos, así como evitar el mal que es necesario que eviten, es decir, el bien moral y el mal moral respectivamente. Por ello dice Séneca a Lucilio, que la filosofía:

No se funda en las palabras, sino en las obras. Ni se emplea para que transcurra el día con algún entretenimiento, para eliminar del ocio el fastidio y modela el espíritu, ordena la vida, rige las acciones, muestra lo que se debe hacer y lo que se debe omitir, se sienta en el timón y a través de los peligros dirige el rumbo de los que vacilan. (Séneca, 2001, Libro II, Epístola 16, 3)

Esa configuración de nuestro espíritu podremos obtenerla si comprendemos que lo único que podemos elegir en el bien moral por ser el único que verdaderamente depende de nosotros y, por el contrario, comprender que el mal moral es, en ocasiones, la opción “más preferible” en algunas circunstancias críticas. Todas las situaciones que no dependen de nosotros corresponden –de acuerdo con el discurso de la escuela estoica– al encadenamiento de ciertas causas y efectos que rebasan el alcance de nuestro arbitrio, volviéndose así indiferentes, es decir, “que no deberíamos introducir en ellos diferenciación alguna, sino aceptarlos como algo establecido en todo caso por el destino” (Hadot, 2006, p. 26).

Siempre que estemos en el terreno del estoicismo, será indispensable tener presente el hecho de que se trata no solamente de un discurso filosófico, sino también de una práctica filosófica intensa sobre cómo es realizar una elección existencial, conmina al individuo a adecuar su vida de acuerdo con una muy específica forma de ser.



Referencias bibliográficas

- Bonete, E. (2007). *¿Libres para morir? En torno a la tánato-ética*. Desclée De Brouwer.
- Epicteto. (2006). *Pensamientos de Marco Aurelio: intimidades de un emperador romano*. Círculo Latino.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Séneca. L. (1996). *Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibo*. Apocolocytosis. Editorial Gredos.
- Séneca, L. (2001). *Epístolas morales a Lucilio*. Tomo II. Editorial Gredos.
- Veyne, P. (2008). *Séneca*. Roca Editorial.

Para los estoicos frente a la muerte
aprendemos a liberarnos del cuerpo,
de sus deseos y de las pasiones que
este nos despierte.





UN PROGRAMA PARA UNA PRÁCTICA TERAPÉUTICA

● Dra. Raquel García Carbajal

Resumen

La palabra terapia es un término que se asocia actualmente con técnicas de medicina y psicología, sin embargo, no siempre ha sido así. En este texto se explica como en la antigüedad clásica la medicina y la filosofía estaban íntimamente relacionadas. Werner Jaeger explica este vínculo, a través del estudio de la filosofía jónica. Por su parte, la filósofa Martha Nussbaum sitúa la mirada en corrientes helenísticas, en estas permea la tradición ética de las escuelas socráticas, lo anterior sirve de preámbulo a la propuesta de una práctica terapéutica fundamentada en el pensamiento de Séneca. Adicionalmente, es importante señalar que esta propuesta se inscribe dentro de una discusión filosófica más general, que ha identificado diversos discursos hegemónicos, predominantemente negativos sobre la vejez y que la intención de acudir al pensamiento de Séneca y examinar su concepto de vejez, responde igualmente a la necesidad de revisar dichos discursos, con miras a contribuir en la construcción de un programa terapéutico de la vejez.

Palabras clave: terapia, envejecimiento, vejez, estoicismo, Séneca.



Abstract

The word therapy is a term that is currently associated with medical and psychological techniques. However, it has not always been the case. This text explains how medicine and philosophy were intimately related in the Archaic Age. Werner Jaeger explains this link through the study of Ionian philosophy. On the other hand, the philosopher Martha Nussbaum delves into Hellenistic schools of thought which

are impregnated by the ethical tradition of the Socratic schools. The previous statement serves as a preamble to the proposal of a therapeutic practice based on Seneca's thought. Additionally, it is important to mention that this present analysis is inscribed into a more general philosophical discussion, which has already identified a variety of hegemonic discourses about the elderly ages, mainly immerse in a negative context, and in which the reviewing through the Seneca's thinking and his concept of the older ages, responds equally to the need of contrasts this discourses with the view of contributing into the construction of a therapeutic program of the elder.

Keywords: Therapy, aging, old age, stoicism, Seneca.



Introducción

En las siguientes líneas nos ocupamos de explicar cómo en la antigüedad, la medicina y la filosofía estaban relacionadas estrechamente y cómo este vínculo sigue presente en el periodo helenístico en la filosofía de Séneca. Por lo anterior, se considera relevante para nuestra actualidad, en primer lugar, conocer la concepción que el pensador estoico tiene sobre la vejez y, en segundo lugar, verificar que, en efecto, su pensamiento contribuye a la constitución de un programa terapéutico de la vejez. Así pues, en la medida en que se desvele la forma en que el estoicismo puede contrastar a los discursos hegemónicos que predominan en nuestras sociedades actuales, se contribuirá también a cimentar prácticas humanas más solidarias hacia los ancianos.

La palabra terapia (θεραπεία) tiene diferentes acepciones, de acuerdo con su etimología, puede significar alivio, atención, cuidado, tratamiento. Es un término que en la actualidad se asocia a técnicas de medicina y psicología principalmente. En apariencia este concepto está alejado de la filosofía. Sin embargo, no siempre ha sido de este modo. En las siguientes líneas nos ocupamos de explicar cómo en la antigüedad, la medicina y la filosofía estaban estrechamente relacionadas y cómo esta relación sigue muy presente en el periodo helenístico, especialmente en la escuela estoica.

Para exponer el vínculo entre filosofía y medicina retomamos lo dicho por Warner Jaeger, en su libro *Paideía*. Este autor explica que, hay muchas referencias sobre los nexos entre filosofía y medicina, uno de ellos representado en la vida y obra de Sócrates, ya que, asegura el autor, de todas las ciencias conocidas hasta entonces, la más afín a la ética socrática es la medicina. Recordemos también que Sócrates mismo afirmaba que su «oficio» era similar al de su madre, que era partera. Pero Sócrates daba a luz a las almas, refiriéndose al conocimiento que hacía surgir de

sus discípulos. Jaeger (1985) dice: “sin exageración puede afirmarse que la ciencia ética de Sócrates, que ocupa el lugar central en los diálogos de Platón, habría sido inconcebible sin el procedimiento de la medicina” (p. 783). Otro aspecto de la medicina en la época antigua consistía en su relevancia e influencia en la vida cultural, puesto que, la medicina griega fue considerada también como *paideía* (παιδεία), es decir, formaba parte de un refinamiento cultural, sistemático y metódico, su práctica, además, estaba vinculada a una ética ejemplar que aspiraba a penetrar la vida en general. En el siglo V a. de C. la medicina se coloca en la cúspide de la cultura gracias a la comunicación con grandes pensadores, principalmente filósofos, su auge se explica por “su colisión con la filosofía, gracias a la cual esclareció esta [la medicina] su conciencia metódica de sí misma y pudo llegar a adquirir el cuño clásico de su concepto peculiar de saber” (Werner, 1985, p. 784), el típico carácter reflexivo de la filosofía y la búsqueda de firmes fundamentos ayudaron a la medicina en esta labor. Por otro lado, en Grecia, la cultura, siempre estuvo impregnada de una visión terapéutica tanto del cuerpo como del alma. El gran ideal griego exigía el cultivo del cuerpo y del espíritu. La medicina descolló por su irrevocable vocación hacia la vida biológica y su conservación. A diferencia del gimnasta, el médico se tuvo que profesionalizar a través del estudio de una literatura más especializada.

Werner explica que el uso de la prosa por la medicina es producto de una beneficiosa relación con la filosofía jónica, así, la medicina “solo se convirtió en un arte consciente y metódico bajo la acción de la filosofía jónica de la naturaleza” (Werner, 1985, p. 785). Este tipo de filosofía puede ser caracterizada como «racionalista» debido a que, en ella se intentaba explicar todo mediante una causa natural que daba cuenta, a su vez, de un orden general y necesario. Es notable que médicos más antiguos, como los egipcios, tuvieran ya de forma incipiente una investigación empírica sobre la vida, la salud y la enfermedad, aunque no lograron alcanzar la sistematicidad de la medicina griega. El desarrollo de este conocimiento médico trasciende la antigüedad y representa, en épocas posteriores un real y significativo antecedente, así lo expresa Werner (1985):

La medicina griega no merece ser tenida en cuenta solamente como antecedente de la filosofía socrática, platónica y aristotélica en la historia del espíritu, sino además porque por vez primera la ciencia médica, bajo la forma que entonces revestía, traspasa los linderos de una simple profesión para convertirse en una fuerza cultural de primer orden en la vida del pueblo griego. (p. 783)

En el máximo momento de influencia, la medicina estuvo vinculada a la gimnasia, la música y la filosofía. La educación del ciudadano griego tenía como pilares estas cuatro áreas. Muchas cosas estaban implicadas en estas formas de conocimiento, desde la alimentación y las causas de las enfermedades, hasta la organización de las polis y el Estado.

No es extraño encontrar términos que migran de un campo de conocimiento a otro, por ejemplo, en la noción de «reparación», Jaeger (1985) afirma que hay “un eco de

la doctrina de la filosofía de la naturaleza, según la cual todo suceso natural representa una especie de compensación, nos ofrece la medicina con el concepto de indemnización o reparación de un trastorno, tan frecuente en la explicación concreta de los procesos fisiológicos y patológicos” (p. 786). Sin embargo, este ejemplo no es único, podemos nombrar otros, el uso de conceptos tales como «naturaleza» de la enfermedad, «mezcla» de humores, «armonía» entre las funciones del cuerpo y la búsqueda constante de un «equilibrio» para lograr un estado de salud pleno, son parte de un vasto vocabulario compartido entre la medicina y la filosofía.

Es interesante tomar en cuenta también otros aspectos estudiados por Jaeger, en primer lugar, el hecho de que los practicantes de medicina se dividían en dos grupos, los que atendían esclavos y los que se dedicaban solo a sanar a los hombres libres. Estas prácticas involucraban diferentes concepciones de la medicina, la medicina predominantemente «técnica» dirigida al alivio de la enfermedad de forma inmediata, y, por otro lado, la medicina reflexiva que intenta también explicar la causa de la enfermedad. Diversas escuelas griegas surgieron y practicaron bajo distintas concepciones y técnicas; mucho de ese conocimiento solo era conocido por los propios integrantes del gremio de la medicina, pues, esta no estaba exenta de secretismo y de la costumbre de transmitir el conocimiento de padres a hijos.

Para nuestro propósito, es importante hacer notar que, la reflexión de carácter filosófico, la investigación empírica y la técnica, no pueden distinguirse claramente en la medicina antigua, pues también existía una asociación con lo sagrado. Hecho que distinguía a los iniciados y los no iniciados, así lo explica Jaeger (1985), “es la idea religiosa de dos series distintas de hombres, separadas por la divisoria rigurosa de una ciencia oculta y asequible solo a unos cuantos, idea que no enfoca la importancia del profesional únicamente en el aspecto técnico o social, sino que además le infunde una dignidad superior” (p. 793). Ahora bien, el interés por la vida y el espíritu, presente en la medicina griega, le conduce a buscar respuestas en los estudios filosóficos y en la experimentación empírica, por eso, estos estudios pasan a la posteridad, en la literatura destinada a los profesionales y en la literatura dedicada al público en general.

La identidad de la medicina se consigue después de haber convivido de cerca con la filosofía y de haber experimentado la tensión que genera la perspectiva de lo general, lo metódico y la necesidad vital de aliviar los dolores nacidos de enfermedades que se manifiestan de forma particular en cada ser humano. De esta manera, “la medicina como un arte independiente se deslinda definitivamente de la simple filosofía de la naturaleza, después de haber alcanzado el rango de ciencia con ayuda de esta, y se convierte en rigor en una ciencia médica” (Werner, 1985, p. 799). Existen varias posturas sobre lo benéfico que pudo resultar este distanciamiento de la filosofía. Desde nuestra posición pensamos que tanto la medicina como la filosofía se requieren mutuamente, por ende, su distanciamiento no es de beneficio para ninguna de las dos disciplinas.

Podemos aducir varias razones por las cuales la relación entre la filosofía y la medicina debe cultivarse. De principio, porque ambas materias de conocimiento están

implicadas entre sí y lo estarán siempre, en tanto que se ocupan del fenómeno de la vida. Después, debemos tener claridad de que este fenómeno debe ser estudiado desde distintos ángulos y bajo diferentes perspectivas. La tradición nos hace notar que la mirada general es propia del pensamiento filosófico, pues, debe dar atención a la totalidad de la vida, haciendo notar que existen muchas conexiones entre sus componentes. De una forma simplificadora, podemos decir que, en el caso de la vida humana, esta se compone de un microuniverso, que se materializa en el cuerpo biológico y de otros cosmos igualmente ricos y complejos, que se conjugan en la manifestación espiritual, intelectual y emocional.

Además de lo dicho hasta el momento, esta relación es significativa porque, a su vez, forma parte de lo que podemos llamar un orden superior, un tipo de organización natural de la vida. De tal forma, que los estados de salud y de enfermedad son consustanciales en el mundo. Y de alguna forma indisociables. Los filósofos de la antigüedad tenían mucha claridad en el asunto, porque partían de una cosmogonía, de un pensamiento metafísico que suponía una ley natural que regía todo lo existente. El actual pensamiento moderno no se fundamenta en una premisa de este tipo. Pero, por lo mismo parecen obviarse las relaciones entre áreas de conocimiento que deberían tener un interés mayor para trabajar juntas. Si en la antigüedad, la medicina echaba mano del conocimiento de la lógica, la física y la ética, para establecer y consolidar su propia área de conocimiento, en la actualidad se observa una ausencia de nexos con estas áreas y los propósitos de la misma filosofía, como un saber que permite llevar a un fin más humano a la práctica médica.

La medicina, como ciencia, ha heredado la visión un tanto mecanicista al centrarse en la búsqueda de las causas de las enfermedades, y representa el proceso de salud dentro de una relación también causalista. Al reducir, de igual modo, el fenómeno de la enfermedad y la salud a estos parámetros, también se está reduciendo al paciente, a su persona y a la vida misma en un marco simplificador. Por lo anterior, se observa que la práctica médica ha perdido su aura de «arte» y se ha conformado en una disciplina técnica y científica, en demérito de la vida humana. Desde la perspectiva de algunos pensadores contemporáneos la finalidad de la medicina y otras ciencias vuelve a ser tema de estudio, debido a que las prácticas médicas y hospitalarias, por mencionar un caso específico, carecen del sustrato robusto que puede proporcionar la reflexión filosófica.

Algo más hay que añadir, estamos en un momento histórico propicio, como lo ha vislumbrado Martha Nussbaum, para regresar la mirada a la filosofía antigua y reaprender de su perspectiva unificadora, del modo en que los distintos saberes cooperaban y se comunicaban, así como también rescatar una postura ética más sólida y humana.

Terapia, pasión y padecimiento

De la misma manera que Jaeger, en su libro *La terapia del deseo*, Martha Nussbaum (2013), expone algunos conceptos que en la antigüedad sostuvieron las escuelas helenísticas, y vemos en estas nociones la clara relación que los filósofos de estas escuelas establecen entre la filosofía y la medicina: “la filosofía cura enfermedades humanas, enfermedades producidas por creencias falsas” (p. 34). Entonces, una forma de «sanar» el espíritu humano es someterlo al examen de la lógica, pues esta disciplina permite al entendimiento distinguir entre falsas creencias y creencias verdaderas. El resultado de este escrutinio conduce al individuo a tomar decisiones que repercuten en su conducta. Por ello, “la filosofía, en manos de los pensadores helenísticos, ya no se limita a contemplar tranquilamente el mundo; se sumerge en él se hace parte del mismo” (Nussbaum, 2013, p. 61). Se ha insistido a lo largo del presente trabajo, sobre el hecho de que, para este periodo histórico, la filosofía no tiene sentido si no sirve para la vida. Así, la vida humana es comprendida, a su vez, en toda su complejidad, por ello, no están distantes los propósitos de la medicina y la filosofía. De esta forma, asegura la autora, “la filosofía entendida con criterios médicos se ocupa tanto de las creencias como de emociones o pasiones” (Nussbaum, 2013, p. 62). Esta concepción permanecerá vigente varios siglos, sin embargo, con la llegada de la modernidad y la prevalencia de un tipo de racionalidad analítica¹⁹, esta visión será sustituida por otra, la cual pretende anular la realidad emocional y de otros factores para centrarse en fundamentos más racionales. No ahondaremos aquí más en este asunto, pues ese fenómeno escapa a nuestro actual propósito.

El estudio que de las pasiones ofrece la filósofa Martha Nussbaum muestra con claridad que, la separación que la modernidad ha ocasionado entre razón y pasión no ha sido tan favorable para la comprensión de fenómenos tan complejos como la vida humana, la vejez o la enfermedad. Nussbaum (2013) cree que esta visión debe cambiar:

Porque pasiones como el miedo, la ira, la aflicción y el amor no son oleadas ciegas de afecto que nos empujan y tiran de nosotros sin intervención del razonamiento y la creencia. En realidad, son elementos inteligentes y perceptivos de la personalidad que están muy estrechamente vinculados a las creencias y se modifican al modificarse estas. (p. 63)

¹⁹ Es importante aclarar el uso del término «razón analítica», puesto que no estamos refiriendo la escuela filosófica contemporánea conocida como «filosofía analítica», sino a una categoría más fundamental en el pensamiento moderno, que fue ilustrada de una manera magistral en el *Discurso del método* de René Descartes, el cual escribe que es necesario hacer “la división de cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia al investigar la verdad, en tantas partes como fuera necesario para resolverlas” (Descartes, 1984, p. 16). Este precepto cartesiano estaba presente en el espíritu de la época, no solo en Descartes, sino en filósofos como Bacon y científicos como Galileo. Por ello, consideramos que el «espíritu analítico de la modernidad» está vigente en nuestra forma de disciplinar las áreas del conocimiento y que siguen en su actuar la idea de dividir y fragmentar hasta lo más ínfimo la realidad con la idea de «arrancar» una verdad definitiva.

Dice Martha Nussbaum que, la filosofía entendida desde los parámetros médicos se ocupa tanto de las creencias como de las pasiones, porque ver el mundo del paciente implica una inmersión al interior de la persona, al conocimiento de las ideas y de lo que estas generan en el cuerpo. Los estoicos estaban muy conscientes de esto, por eso tenían en la lógica una de las herramientas más poderosas para tranquilizar a un alma angustiada. El dismantelamiento de ideas o creencias falsas es un alivio, y también es parte de una terapia. En este sentido, podemos decir que, cuando un médico atiende a un paciente, no solo debe poner atención en los síntomas corporales, sino que debe valorar, por así decirlo, las creencias y los sentimientos de este. Esta parte emocional puede ser elusiva, ya que no es fácil de expresar a través del lenguaje, sin embargo, juega un papel preponderante para la salud.

Ahora bien, también la filosofía revisa la validez de las creencias y el «efecto» ético que estas puedan tener. Lo vemos desde el tipo de razonamiento práctico que hace el pensamiento de Epicuro; pues, al preferir el mayor placer, se tiene que ponderar lo que se cree sobre el valor de las cosas. Si un placer es efímero y deja al sujeto con un dolor más grave, no puede valorarse como un verdadero placer. En cambio, si optamos por sufrir un dolor o un efecto negativo para conquistar un bien mayor o un estado de bienestar o felicidad permanente, podemos ver de una forma concreta la ganancia de esta ponderación. En la actualidad, una gran parte del trabajo de los comités de ética en los hospitales consiste en discutir justamente este tipo de relaciones frente a todos los problemas que se presentan en la práctica médica.

En este sentido, los estoicos concuerdan con el epicureísmo en la idea de que las pasiones tienen un papel fundamental en la vida, para lograr que no perturben el ánimo, pues, son un indicador de lo que se hace bien y del contentamiento con la propia persona. Sin embargo, para lograrlo proponen diferentes vías, pues mientras que los primeros piensan que las pasiones deben ser controladas por el buen juicio y la razón, los segundos creen que al experimentarlas podemos ir moderando su efecto y conseguir así el temple de ánimo, ya que tenemos la posibilidad de adaptarnos y soportar tanto el placer como el dolor.

Para los fines de nuestro argumento es importante resaltar que, el manejo de nuestras emociones constituye de suyo, una terapéutica, así lo pensaba también Epicuro²⁰. Aunque pueda parecer un contrasentido, las emociones pueden comprenderse de manera racional. Nussbaum (2013) apunta hacia una dimensión cognoscitiva de la emoción, así lo explica en el siguiente párrafo, “se hace hincapié en la dimensión cognoscitiva de las emociones y, en particular, en su estrecha conexión con una cierta clase de creencias éticas sobre lo que tiene importancia y lo que no” (p. 63). Por ello afirmamos que, esta idea resulta esencial para constituir lo que aquí se ha denominado un programa terapéutico de la vejez. Es decir, la filosofía sirve para realizar un examen de nuestras creencias y cómo por medio de la comprensión de estas, se puede aliviar un dolor espiritual o emocional surgido de falsas creencias.

²⁰ La palabra usada por Epicuro para designar este tratamiento filosófico es tetrafármaco (τετραφάρμακος) y consistía en cuatro sentencias diferentes, que explicaban cómo conseguir la felicidad y escapar del miedo.

Ahora bien, continuaremos con la exploración de la propuesta que hace Séneca sobre la mejor manera de concebir, aceptar y manejar el fenómeno del envejecimiento, pero antes, es pertinente señalar que, retomando la metodología foucaultiana, podemos enfatizar en el hecho de que el discurso de este pensador estoico responde, sin duda, a un contexto político-social específico, el cual no es, por cierto, muy afín a la filosofía. Si hacemos caso de lo que nos dice Cicerón, la vejez y la enfermedad, son grandes males para los individuos, por lo menos en Occidente, nociones que contienen en sí una carga muy fuerte de castigo. Entonces, tomando en consideración esto, la filosofía estoica es una fuente importantísima para confrontar a una serie de discursos hegemónicos sobre la vejez.

Remontarnos a las ideas de Séneca, nos ayudará a traer a la actualidad un discurso diferente, el cual sabemos, no fue favorecido por las estructuras sociales ni de poder. Debido a que, en esta época, comienza una lucha constante de parte de generaciones más jóvenes para hacerse del poder, esto se reflejó en la transición que se dio entre la República y el Imperio romano. Como quiera que sea, la descalificación sobre las capacidades intelectuales y físicas de los ancianos es una práctica social, que impone una ideología discriminatoria hacia un sector de la sociedad, sobre un aspecto particular y natural, esto es, la edad.

Por lo anterior, vemos que es constante la lucha entre generaciones de ancianos y de jóvenes. Ambos grupos intentarán imponer en la sociedad sus respectivos modelos antropológicos, su *ethos* y su particular valoración de las cosas. Por ello, es importante situar en la modernidad un corte histórico fundamental, pues si bien, la Edad Media puso en tela de juicio la posibilidad de poseer un verdadero conocimiento y sabiduría, sin la anuencia de Dios, la modernidad terminó modificando el entorno de formas inusitadas. Como resultado de lo anterior, se presenta la separación del cuerpo y el alma, como lo propuso Descartes, mediante un dualismo extremo, se apartaron también aspectos tales como la vida pasional o emocional; la espiritualidad humana de la práctica técnica y científica; dificultando así, concebirnos a nosotros mismos de una manera integral. Como consecuencia de todo lo anterior, el ideal de vejez de los estoicos se perdió o minimizó, y ahora, en nuestro tiempo, frente a la gran problemática que supone la vejez, vemos la necesidad de retomar esta propuesta.

Por lo anterior, consideramos fundamental el rescate no solo de un discurso que apela al sujeto en su ser interno, sino al desarrollo de su máximo potencial, cuando se conoce a sí mismo. También el conocimiento de prácticas específicas que, en sí mismas, se contraponen a los discursos que desvalorizan y discriminan a los sujetos, en función de la permanencia en el tiempo. La terapia, como hemos dicho, en la antigüedad estaba asociada de una forma importante a la filosofía y en las escuelas estoicas esta herencia está presente. Aún más, podríamos afirmar que, en el periodo helenista se dio continuidad a esta visión e incluso se amplió con el estudio de las diversas escuelas. Pero, aquí, es donde entra una labor de restablecimiento de los discursos y de las prácticas que se derivaban de ellas. Es muy posible que todavía no alcemos a vislumbrar con claridad la profundidad de estas prácticas, sin embargo, queremos ir allanando el camino.

Como ya hemos señalado, Séneca piensa que concebir la vejez como un daño o un mal es algo completamente erróneo. De la misma forma, cree que el sufrimiento que ocasiona a muchos la idea de que la vida es breve, es injustificada. El pensador cordobés va a argumentar, en sentido contrario, que la vejez no es un daño, porque en nada afecta al hombre virtuoso y la vida no es corta, sino extensa, si se sabe aprovechar.

Al respecto, conviene anotar que, la discusión se centrará en las propuestas que da Séneca en su escrito sobre *La brevedad de la vida*, para sobrellevar los factores considerados por otros como negativos. A partir de este momento, nos enfocaremos en las recomendaciones que da Séneca para establecer una serie de prácticas «virtuosas» en la vida. Podría decirse que, después de identificar los aspectos «negativos», estas prácticas nos conducen a una ascesis, una especie de método profiláctico, cuya finalidad es lograr vivir una mejor vida.

Ahora bien, estos aspectos que se proponen como «remedios» o «curas», son más bien hábitos virtuosos, cuyo efecto sobre el ánimo del ser humano si puede ser considerado terapéutico. Debido a que estas prácticas modifican aspectos muy profundos del sujeto, a saber, el conocimiento de su naturaleza humana, su relación con la naturaleza misma y el mundo, un trabajo específico sobre la voluntad y la libertad, la conciencia de sus propios límites y de su propia vida. A continuación, exponemos los principales criterios que, de acuerdo con Séneca, debemos seguir para conquistar una vida plena y más satisfactoria.

La utilidad de compararse con otros

En principio, Séneca nos recomienda hacer un ejercicio comparativo entre las vidas de los demás y la nuestra, el cual consiste en observar la conducta de los otros. De manera natural, esto forma parte del desarrollo humano, debido a que es un proceso reflexivo que se suele dar en la niñez y en la juventud, porque en estas etapas nos preguntamos quiénes seremos o lo qué haremos en la etapa adulta.

Así dice Séneca, podemos examinar la vida de los otros y percatarnos en qué gastan ellos su tiempo, de este modo nos advierte:

Examina todo el tiempo de estos, mira cuánto invierten en hacer cálculos, cuánto en maquinarse traiciones, cuánto en temerlas; cuánto en adular, cuánto en ser adulados; cuánto les ocupan sus procesos y los ajenos; cuánto los banquetes, que ya se han convertido en deber; verás como no les dejan respirar sus desdichas o sus suertes. (Séneca, 1994, p. 325)²¹

²¹ *Omnia istorum tempora excute, aspice quam diu computent, quam diu insidientur, quam diu timeant, quam diu colant, quam diu colantur, quantum vadimonia sua atque aliena occupent, quantum convivia, quae iam ipsa officia sunt: videbis, quemadmodum illos respirare non sinant vel mala sua vel bona.* Sen. Brev. Vit. 10.7.2

Este ejercicio no es banal ni inútil, todo lo contrario, fijarnos en los afanes de los demás nos permite valorar las acciones y las cosas. Es un ejercicio de ponderación que podemos llevar a la práctica, usando a su vez un razonamiento inferencial, ser capaz de anticipar los efectos o consecuencias de determinadas acciones. Pero no es la única recomendación práctica, Séneca integra también una serie de sugerencias dignas de consideración, como veremos enseguida.

Templanza de ánimo y conocimiento de sí mismo

La práctica propuesta anteriormente también requiere templar nuestros propios anhelos, para poder ser lo más objetivos posible. Entonces, veremos que hay muchas cosas en las que los demás se empeñan en exceso y que apenas les reportan beneficio, ya que, en muchas ocasiones, ellos mismos se abstraen con tantas ocupaciones, que se olvidan de dedicar tiempo a sí mismos.

Séneca hace varias referencias a prácticas que estaban presentes en el estoicismo antiguo, a saber, el control de las pasiones, y, también recoge en este texto una veta socrática, porque siguiendo la tesis de Epicteto, recuerda que, es necesario seguir a la naturaleza, porque nos proporciona lo suficiente para vivir en plenitud, pero, si solo nos ocupamos de aspectos externos o ajenos a nosotros mismos la comprensión de la vida se hará muy difícil: “no hay nada menos propio de un hombre ocupado que el vivir; de ninguna cosa es más difícil el conocimiento” (Séneca, 1994, p. 325)²², más adelante, asegura siguiendo el socratismo, que un buen hombre se engrandece cuando dedica su tiempo a la práctica de la virtud, lo cual significa entre otras cosas, primero, combatir vicios y alejarse de placeres fútiles, y segundo, que el ennoblecimiento del ser humano proviene del examen de la propia vida. Por ello afirma que, los “grandes hombres, después de abandonar sus bagajes, habiendo renunciado a las riquezas, a las obligaciones, a los placeres, no hicieron hasta el final de su vida más que una sola cosa: aprender a vivir” (Séneca, 1994, pp. 325-6)²³. Muestra de esto, son dos excelentes ideas que tienen origen en el pensador griego Sócrates, a saber, el sentido práctico de la filosofía y la idea de que la filosofía nos enseña a aprender a morir²⁴.

²² *Nihil minus est hominis occupati quam vivere; nullius rei difficilior scientia est.* Sen. Brev. Vit. 10.7.3

²³ *Tot maximi viri relictis omnibus impedimentis, eum divitiis officiis voluptatibus renuntiassent, hoc unum in extremam usque aetatem egerunt, ut vivere scirent.* Sen. Brev. Vit. 10.7.4

²⁴ Platón (2010) en la *Apología de Sócrates*, recoge la reflexión de Sócrates sobre la posibilidad de que la muerte sea para el ser humano el mayor de los bienes: “reflexionemos también –dice Sócrates– que hay una gran esperanza de que esto –la muerte– sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien, el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa” (p. 29).

Séneca nos explica la diferencia entre la filosofía y otras ciencias, distinción que radica en la finalidad que tienen otras disciplinas, las cuales se ocupan del conocimiento del mundo o la naturaleza, mientras que la filosofía, se ocupa de la vida humana; en razón de esto asevera, “los profesores de otras ciencias son por lo general numerosos, y algunas de estas parecen haberlas captado incluso niños, de modo que podrían hasta enseñarlas: a vivir hay que aprender toda la vida y, cosa que quizá te extrañará más, toda la vida hay que aprender a morir”²⁵ (Séneca, 1994, p. 325). Recordemos que, todas las filosofías que se derivan del socratismo sostienen la convicción de que el estudio de la filosofía conlleva un compromiso vital, es decir, su conocimiento nos enseña cómo vivir, cómo tener una vida buena. Para lograrlo no solo se necesita un saber teórico, sino que hay que poner en práctica ese saber de forma constante durante toda la vida.

En suma, profundizando más en esta cuestión, a diferencia de profesores de otras ciencias, Séneca argumenta que, los filósofos deben dedicar su tiempo a comprender el papel de la muerte en la vida, porque es la comprensión de la muerte la que nos debe enseñar también a morir. Sin duda, el centro de estas reflexiones llega hasta la comprensión de la dialéctica misma de la vida.

Ser dueño de sí mismo

Elegir una vida centrada en el conocimiento de sí mismo tiene ventajas, una de ellas, ya que hace progresar en la persona una auténtica humanidad. Según Séneca, solo un gran ser humano puede sobresalir del resto de los demás cuando es dueño de su propio tiempo, porque esto significa que es dueño de su propia vida: “es propio de un gran hombre, créeme, de un hombre que destaca por encima de los errores humanos, el no permitir que se le prive de nada de su propio tiempo y, por eso, es larguísima su vida, porque, en toda su extensión, en toda, queda libre para él” (Séneca, 1994, p. 325)²⁶. Pensar en sí mismo requiere de capacidades intelectuales, razón, memoria, conciencia, entre otras cosas. Estas capacidades humanas posibilitan concebir el tiempo humano más allá de los «límites naturales». Puesto que, a diferencia del orden material, el pensamiento no está sometido necesariamente a las mismas restricciones.

Es conveniente destacar otra ventaja de este tipo de desarrollo, la cual consiste en la vivencia de la autonomía. Para Séneca, no estar sometido a intereses ajenos y poder decidir libremente significa ser dueño de la propia vida, lo cual implica, trabajar en el conocimiento de sí mismo, evaluar las circunstancias de su vida, reconocer las fallas y errores cometidos y enmendarlos, a la vez que, esta experiencia le ayuda a administrar

²⁵ *Professores aliarum artium volgo multique sunt, quasdam vero ex his pueri admodum ita percepisse visi sunt, ut etiam praecipere possent. Vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori.* Sen. Brev. Vit. 10.7.3

²⁶ *Magis, milli crede, et supra humanos errores eminentis viri est nihil ex suo tempore delibari sinere, et ideo eius vita longissima est, quia, quantumcumque patuit, totum ipsi vacavit.* Sen. Brev. Vit. 10.7.5

cada vez mejor su tiempo. Así pues, en la medida de ser capaz de resolver los problemas prácticos de forma eficiente, ganará todo ese tiempo para su propio disfrute.

La administración del propio tiempo

Tal como se habrá observado, pensar en el tiempo y cómo administrarlo es también un asunto práctico, casi utilitario. En relación con esto, el filósofo cordobés expone: “contabiliza, insisto, y pasa revista a los días de tu vida: verás cuán pocos -y son el desecho- quedan en tu poder” (Séneca, 1994, p. 326)²⁷. Ante esto, recomienda que se cuente el tiempo, que se revise de una manera concienzuda, la forma en que se pasan los días. Y si somos sinceros, debemos admitir que la mayor parte de nuestro tiempo lo dedicamos a cosas ajenas a nosotros mismos y que, incluso, los días en que no programamos actividades extrañas a nuestra propia vida, son días perdidos, pues, esos días nos parecen un tiempo inutilizable. Dice Séneca, este tiempo es un «desecho» al que no le damos mayor importancia²⁸. Y, paradójicamente, ese tiempo es el que deberíamos tener más en cuenta, como se precisó anteriormente, el estoicismo distingue entre este tiempo libre aparentemente inutilizable y el concepto de *otium cum dignitate*, el cual, valoran de manera superior porque es el tiempo que puede dedicarse al cuidado de sí mismo.

Los placeres y la vida

Como lo hará Pascal después de varios siglos, Séneca se pregunta sobre lo que puede satisfacer de verdad al ser humano. Muchos piensan que los placeres corporales pueden saciar la perenne insatisfacción humana, pero según Séneca, esto es falso. Los placeres se disfrutan, sobre todo, cuando no han sido probados nunca, la continuidad y el conocimiento de estos, hace que las cosas que en un momento eran atractivas, pierdan poco a poco su encanto, y se vuelvan «insípidas» e «irrelevantes», por eso este pensador nos dice: “pues, ¿qué nuevo placer puede aportar una hora? Todo es conocido, todo ha sido disfrutado hasta la saciedad. Del resto, que la fortuna disponga como quiera: la vida ya está a salvo. Puede añadirse algo, quitársele nada; y añadirse a la manera como a un hombre saciado y satisfecho un alimento

²⁷ *Dispunge, inquam, et recense vitae tuae dies; videbis paucos admodum et reiculos apud te resedis.*
Sen. Brev. Vit. 10.7.7

²⁸ Este aspecto del «tiempo desecho» o «desechado» ha sido objeto de análisis muy interesantes por parte de diferentes autores, a lo largo de la historia de la filosofía, entre ellos Pascal, Heidegger, Marcuse, Schopenhauer, entre otros. Y algunos de ellos lo relacionan con la «esencia» misma del ser humano, así este tiempo «inutilizable» puede provocar aburrimiento, graves crisis de angustia y vacío, pero, puede ser también el tiempo donde se puede localizar la individualidad, la libertad y el significado de la existencia. Por ello, es muy probable que el tema del «ocio» tenga claros nexos con la política y las estructuras de poder y gobierno. Pues, para las sociedades occidentales contemporáneas, el tiempo de los seres humanos es un recurso del cual también hay que «apoderarse». El uso del tiempo libre es cada vez más controlado y administrado desde un aparato de poder.

que no desea y toma” (Séneca, 1994, p. 327)²⁹. Sin el brillo de la primera vez, muchas cosas dejan de aportar algo significativo al ser humano. No obstante, hay hechos que pueden ayudar a construir más dignamente a la persona. Estos hechos se relacionan directamente con la práctica de la virtud, es decir, con un ejercicio constante que nos lleve al conocimiento de nosotros mismos y de las cosas valiosas que decidamos hacer con nuestra vida. En esto está implicado, por supuesto, un conocimiento ético que sea orientador de la vida y nos conduzca a la sabiduría.

Apartarse de las personas que no aportan

De este modo se ha planteado anteriormente, dice Séneca que existen relaciones infructuosas, ligarse a personas que nos roban el tiempo sin darnos verdadera compañía, es un ejemplo de ellas. En un momento, cualquier día, caemos en la cuenta de que el tiempo está pasando en nuestra vida, que acumulamos años, y que todo lo que tuvimos en tiempos pasados no volverá. La marcha del tiempo es silenciosa e inexorable. Por ello, una consecuencia de esta toma de conciencia sobre la naturaleza del tiempo, es valorarlo cuando lo tenemos y podemos ocuparlo en un trabajo para beneficio de nuestro desarrollo moral y espiritual.

Pero, hay que tener cuidado de exponerse a la influencia negativa de los otros en la vida de los individuos. En nuestras actividades comunes, muchas de ellas realmente indispensables para la vida, nos roban tiempo para la meditación.

Dedicar tiempo a personas perniciosas tampoco es recomendable, pues nos roban el tiempo y no aportan nada a nuestro desarrollo. En opinión de Séneca, todos los ámbitos de la vida, desde el ámbito del senado, la vida pública, la vida económica, hasta los aspectos más cotidianos y los asuntos domésticos, nos pueden sustraer de lo esencial. Por ello, es importante tener una orientación clara en la vida. Por consiguiente, el rumbo de la vida se define por el tiempo que dediquemos a la meditación y a las prácticas virtuosas.

Considerar la fugacidad de la vida

Dentro de este marco, Séneca destaca el papel de la filosofía para reflexionar sobre la naturaleza del tiempo. La vida, el tiempo y el ser, son tres aspectos de una misma realidad, puesto que, es la vida la que transcurre en el tiempo y es el tiempo el que impone condiciones de existencia para el ser humano.

La meditación sobre lo que hacemos con nuestro tiempo, implica igualmente, una reflexión sobre nuestra vida y sobre lo que somos. La fugacidad con que transcurre

²⁹ *¿Quid enim est, quod iam ulla hora novae voluptatis possit adferre? Omnia nota, omnia ad satietatem percepta sunt. De cetero fors fortuna, ut volet, ordinet; vita iam in tuto est. Huic adici potest, detrahi nihil, et adici sic, quemadmodum saturo iam ac pleno aliquid cibi, quod nec desiderat et capit.* Sen. Brev. Vit. 10.7.9

el tiempo nos hace pensar en que todo es rápido. El cordobés también se percata de esto y su pensamiento nos hace reflexionar de nuevo en la filosofía de Heráclito y el continuo devenir. Séneca (1994) dice, en consonancia con la dialéctica de este último filósofo que “nadie devolverá los años, nadie te entregará de nuevo a ti mismo. Marchará la vida por donde empezó y no dará marcha atrás, ni se parará; no habrá alteraciones, no habrá advertencias sobre su velocidad: se deslizará en silencio” (p. 328)³⁰. Tal vez a muchos, estas afirmaciones les hagan pensar en la vida con tristeza, pero podríamos decir que, para las corrientes de pensamiento helenísticas, es preferible aceptar de una vez una medicina «amarga» para poder gozar posteriormente de una mejor salud.

Conclusiones

Importancia de la práctica terapéutica

A lo largo de este texto hemos visto que la medicina y la filosofía se relacionan íntimamente por el tema de la salud, ambas parten de una concepción positiva de la vida, la de enfrentar el daño, el dolor o la enfermedad que pueden presentarse a los seres humanos y encontrar para ellos un remedio, una cura o una compensación. No importando si este daño es físico o espiritual, ambas disciplinas elaboraron discursos y prácticas de alivio.

La tradición de la medicina griega tuvo como propósito encontrar un «equilibrio» para el cuerpo, un correlato del equilibrio de la naturaleza y el cosmos, tal y como se concebía en la filosofía jónica³¹. Esta tradición del alivio o la búsqueda de sentido del sufrimiento humano puede verificarse también en la filosofía socrática y en las escuelas que derivaron de ella. De lo anterior se deriva el énfasis de filosofar para la vida que se hace en la época helenística. La preocupación por obtener un estado de tranquilidad se refleja también en el uso común del género literario denominado «consolación». Séneca, por ejemplo, escribe a su madre *La consolación a Helvia*, en el marco de su destierro, y su intención es argumentar las razones por las cuales, ni Helvia ni el propio Séneca deben sufrir por este hecho, y la forma en que ambos

³⁰ *Nemo restituet annos, nemo iterum te tibi reddet. Ibit, qua coepit aetas, nec cursum suum aut revocabit aut supprime; nihil tumultuabitur, nihil admonebit velocitatis suae.* Sen. Brev. Vit. 10.8.5

³¹ Del filósofo pitagórico Alcmeón de Crotona se conserva el siguiente fragmento: “la salud es la igualdad de derechos de las funciones húmedo-seco, frío-caliente, amargo-dulce y todas las demás; la causa de la enfermedad es el predominio de una de ellas sobre la otra. Cualquiera que sea el miembro del par que predomine. La enfermedad se debe a veces a una causa interna, como exceso de calor o de frío; a veces a una causa externa, como exceso o deficiencia de alimento; a veces a ciertas partes como la sangre, médula ósea o cerebro. Sin embargo, estas partes también se afectan ocasionalmente por causas externas, como algunas aguas, algún sitio en particular, fatiga, restricciones o mecanismos similares. Pero la salud es la mezcla armoniosa de las cualidades” el subrayado es mío. (Pérez Tamayo, 1988, p. 112)

pueden superar la tristeza que ocasiona la separación. La filosofía misma aparece como medio y fin para lograr tal propósito.

La terapia propone ir paso a paso, avanzar por un camino cuyo término significa la superación de algo que lastima el cuerpo o el alma. Nussbaum argumenta que, “las críticas más radicales, de la filosofía helenística y su simultáneo compromiso con la tarea de cambiar las formas de vida de los discípulos entrañan el uso de procedimientos más sorprendentes, más intervencionistas. 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” (Nussbaum, 2013, p. 61). Y por esto, es importante revisar en nuestro mundo contemporáneo las categorías radicales que dirigen los discursos científicos y sus disciplinas analíticas. En la actualidad estamos acostumbrados a una forma de pensar en dicotomías, en dualidades, por ejemplo, en separar enfermedad mental de enfermedad corporal. Esto agrava la situación de muchas personas, cuando, además, se asume que existen discursos hegemónicos, los cuales pretenden dar la última palabra sobre cómo deben comportarse los enfermos, los viejos o moribundos, sin considerar la vida de manera integral, esto es, atendiendo por partes su ser.

Uno de los propósitos del proceso terapéutico es justo eso, poner en claro la concatenación de actos, acciones y hechos fundamentales que se desarrollan en la vida de un individuo. En la vida singular de cada persona, que debe ser capaz de conocerse y conocer sus males para poder avanzar a la etapa de cura. Todas las escuelas socráticas y helenísticas encomendaron la responsabilidad a sus discípulos de conocerse a sí mismos. De esta manera, debieron investigar la naturaleza y entender sus leyes siempre con referencia a la comprensión de su propia persona.

Ahora bien, ¿por qué es necesario proponer una terapia para el envejecimiento? En primer lugar, como ya lo hemos dicho anteriormente, las estructuras sociales imponen concepciones claramente negativas de la vejez, lo cual constituiría un motivo para este tipo de práctica. Pensarla como una enfermedad o un castigo tiene una carga completamente negativa. En segundo lugar, pensar la vejez como una enfermedad o un mal lastima al sujeto en lo más profundo de su ser, dañando su autoconcepto y su autoestima, sabemos que incluso este tipo de creencias le pueden conducir a una severa depresión.

Al igual que el concepto de vejez, el concepto de enfermedad también es resultado de un largo proceso histórico. En este sentido, se sabe que el concepto de enfermedad sigue conservando una gran carga negativa, como un mal indeseable, pero, se ha distanciado de la visión mágico-religiosa que tenía en los pueblos más antiguos, que asociaban la enfermedad de la vejez al mal comportamiento o la condición humana. Aun así, conlleva otros elementos simbólicos que minan la autoestima de los viejos. Sentir que el cuerpo o el ser mismo pierde valor frente a los demás, influye en el propio autoconcepto, haciendo de la vejez un problema que el individuo no sabe resolver, retardando la asimilación de los cambios o perjuicios que lleguen con ella.

La persona debe ser restaurada, confortada y apoyada por el cambio radical, físico y mental, que se produce por el envejecimiento. En el caso concreto de Cicerón, se ha constatado como opone a cada argumento contra la vejez otras razones para valorarla. Séneca igualmente brinda todo el método espiritual de la filosofía para profundizar en el fenómeno de la vejez, para reflexionar sobre la misma y para mostrar que, el conocimiento y dominio de sí mismo, trascienden este aspecto particular de la condición humana, creando así, una alternativa cimentada en el deseo de ser y perseverar en el ser.

Además, la sociedad manifiesta una serie de prejuicios, creencias e ideas, advirtiendo a los sujetos sobre las vivencias dolorosas que tendrán al llegar a la vejez, debido a que las concepciones que predominaron en el pasado y en la actualidad son negativas³². Por alguna razón, los escritos terapéuticos o de consolación no se multiplicaron ni se transmitieron ampliamente en épocas posteriores. Como consecuencia, la forma de concebir a la vejez todavía tiene resabios de la noción de enfermedad, y su tratamiento, a su vez, se ha sesgado por el tamiz de la ciencia.

Séneca dice que el ideal de sabio debe llegar a la *ataraxia*, la cual permite un estado de equilibrio y bienestar al final de la vida. Cabe destacar que este concepto tiene un vínculo con la idea de dignidad, en el sentido de que cada uno debe de construirla a través de la libertad y la autonomía. Al igual que otros estoicos, Séneca cree que debemos trascender en la vida por la práctica de la virtud, y ve en la filosofía, algo más que una serie de concepciones teóricas sobre el universo y el mundo. En consecuencia, la filosofía para Séneca adquiere su valor cuando puede incidir directamente en las prácticas humanas, por ello, a través de su pensamiento, se examina una serie de ideas que constituyen lo que podemos denominar una práctica terapéutica. Está visto que, esta propuesta no es novedosa, pues antes que Séneca, tanto la filosofía como la medicina, ya habían puesto en práctica muchos procedimientos de este estilo, sin embargo, es notable resaltar la importancia de que Séneca recogiera tales intenciones en sus escritos, pues, eso nos ayuda ahora a construir un concepto más humano y positivo sobre el envejecimiento.

Pensamos que la filosofía estoica puede contribuir a reconfigurar la noción de vejez, al replantear las prácticas sociales que dominan en la actualidad. Lo cual nos conduciría a pensar la vejez y la vida bajo diferentes parámetros. La virtud, la sabiduría, la autarquía, entre otros, ofrecen a los seres humanos una esfera de reflexión que intenta «aliviar» la parte emocional, potencializar el intelecto, aclarar las creencias, expandir la libertad y llegar a tener tranquilidad de espíritu. Pero, deberíamos plantear, si estas aseveraciones sobre las prácticas virtuosas y el ideal de sabiduría

³² *Viejismo* es el término usado en la actualidad para definir al conjunto de prejuicios, estereotipos y discriminaciones que se aplican a los viejos en función de su edad. El resultado del *viejismo* es una especie de profecía *autopredictiva*, porque los adultos mayores terminan creyendo que esos prejuicios son verdades y en consecuencia actúan conforme a estos. Ahora bien, debemos hacer notar que estas creencias son falsas e inadecuadas, por lo que, no pueden formar parte de una evaluación objetiva y racional, sino que se dirigen únicamente a las emociones, las cuales, como hemos visto, son más difíciles de comprender.

propuesto por estos filósofos, pueden consolidar una propuesta más humana de la vejez, es decir, si la búsqueda de la virtud y de la ataraxia pueden ayudarnos a pensar la vejez de otra manera.



Referencias bibliográficas

Descartes, R. (1984). *Discurso del método*. Porrúa.

Nussbaum, M. (2013). *La terapéutica del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós.

Platón. (2010). *Apología de Sócrates en diálogos*. Gredos.

Séneca, L. (1994). *De la brevedad de la vida y otros diálogos*. Ediciones Altaya. Tomo I. Facultad de Medicina UNAM, CONACYT, FCE.

Jaeger, W. (1985). *Cristianismo primitivo y paideia griega*, (Xirau J., Roces W. Trad.). FCE.



La medicina, como ciencia, ha heredado la visión un tanto mecanicista al centrarse en la búsqueda de las causas de las enfermedades, y representa el proceso de salud dentro de una relación también causalista.



EPICTETO Y LA LÁMPARA DE ALADINO. ¿CÓMO DESEAR CONFORME A LA NATURALEZA (*katà phýsin*)?*

● **Leonardo Ramos-Umaña**
 Universidad Nacional Autónoma de México,
 Instituto de Investigaciones Filosóficas-CONAHCyT³³

Si el leer no te procura serenidad/felicidad, ¿de qué te sirve?
 (εἰ δέ σοι τὸ ἀναγινώσκειν εὐροίαν μὴ περιποιῇ, τί ὄφελος αὐτοῦ;)
 (Epicteto, *Disertaciones* IV.4.4.5-5.1)

Resumen

Dada la importancia fundamental del deseo a la hora de alcanzar o no la *eudaimonía*, el propósito del presente escrito es explicar en qué consiste, según la filosofía estoica, el desear de manera correcta (p. ej. de manera que nos conduzca a la generación y conservación de nuestra felicidad), concretamente de cara a aquello que existe y sucede donde nuestra injerencia es nula o prácticamente nula. En respuesta a esto, explicaremos al lector la teoría del deseo reflejante y su relación directa con la piedad, virtud a la cual le dedicaremos cierto espacio por tratarse de algo bastante diferente de la piedad a la que nos hemos familiarizado gracias a la cultura judeocristiana.

Palabras clave: deseo, felicidad, serenidad, deseo reflejante, piedad, impiedad.

* Este texto fue escrito como parte del proyecto “La felicidad invencible: Estoicismo y educación de las emociones para el México de hoy”, realizado gracias al programa de Estancias Posdoctorales por México del CONAHCyT en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM bajo la asesoría del Dr. Ricardo Salles.

³³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1177-8232>. Correo electrónico: leonramosu@gmail.com

Abstract

Given the fundamental importance of desire when it comes to achieving *eudaimonia* or not, the purpose of this paper is to explain what, according to Stoic philosophy, is desiring correctly (i.e., in a way that leads us to the generation and conservation of our happiness), specifically in relation to what exists and happens where our interference is none or practically none. In response to this, we will explain to the reader the theory of *reflective desire* and its direct relation to piety, a virtue to which we will dedicate some space as it is something quite different from the piety with which we have become familiar thanks to the Judeo-Christian culture.

Keywords: desire, happiness, serenity, reflecting desire, piety, impiety.



Introducción

La ética estoica es una *psyché terapia*. No solo representa un modo de cuidar y cultivar nuestra alma, sino que, además, nos provee de un conjunto de herramientas para que podamos lidiar con cualquier situación. Su promesa última no solo tiene que ver con alcanzar la felicidad, sino con preservarla sin importar los embates de la fortuna, sin importar las vicisitudes propias e inexorables de este instante fugaz entre la eternidad que nos tocó vivir. Se trata de la promesa de una felicidad invencible.

Ahora, ¿cómo cumplir dicha promesa? Como toda propuesta filosófica digna de ser llamada así, el estoicismo es un sistema robusto conformado por diferentes argumentos articulados entre sí. Tal como cualquiera que sepa de tacos sabe que eso que venden en Taco Bell no son tacos de verdad, análogamente el estoicismo no es esa cosa que, sobresimplificada, caprichosamente mutilada, reducida a frascitas bonitas y empacada en libros para el consumo fácil de las masas, se vende como la autoayuda de moda. Lo que queremos decir es lo siguiente: la promesa de la felicidad invencible no se cumple desde una receta sencilla o gracias a un mantra o a la inhalación de unos vapores o a la reorganización de los muebles de la casa. Esa promesa se cumple por medio de diferentes estrategias con variados grados de elaboración y complejidad para encarar distintas situaciones, estrategias que presuponen la implementación de unas estrategias previas y que, a su vez, habrán de servir como base para otras subsiguientes. En ese orden de ideas, por el espacio del que disponemos y el público al que deseamos dirigirnos, nosotros solo vamos a compartir con el lector una de esas estrategias, concretamente aquella dirigida a nuestro modo de ejercer nuestra capacidad de desear.

Deseo y felicidad

La *diaíresis* -esto es, la distinción entre lo que es *eph' hēmîn* y lo que no o, expresado de manera más clara, entre aquello que sí está 100 % bajo mi control y solo bajo mi control y aquello que no- merece, por múltiples razones, ser considerada piedra angular de su propuesta ética de la Stoa. Por ello no es descabellado ni extraordinario que esta sea uno de los primeros temas que se expliquen en el marco de unas lecciones sobre estoicismo³⁴. Gracias a la *diaíresis* estoica podemos entender que cada uno de nosotros debemos ocuparnos de aquello que sí está 100 % bajo mi control y solo bajo mi control. ¿Y qué es eso? Todas las actividades anímicas dependientes de la *proaíresis*³⁵ o arbitrio, tales como desear, juzgar o asentir. Ahora, habiendo establecido esto, la pregunta necesaria es ¿y cómo desear, juzgar y asentir correctamente? Como recién mencionamos, nosotros nos concentraremos en el primero de estos actos. Es pertinente hacerlo así porque, dentro del proyecto de alcanzar la *eudaimonía*, el deseo tiene un rol fundamental. No solo porque se trata de una de las actividades naturales del ser humano, una que no podemos -y, si pudiéramos, no debemos- suprimir, sino también porque del modo en que ejerzamos ese deseo nos alejaremos o acercaremos a nuestra meta que es la vida feliz. ¿Por qué? Recordemos que hemos establecido, a través de la *diaíresis* estoica, que somos libérrimos en el ámbito de desear y que, por consiguiente, nos debemos enfocar en eso para alcanzar la felicidad. Sin embargo, no todos los modos de desear nos llevarán a ser felices; si deseo algo que no puedo alcanzar, entonces me voy a sentir frustrado, angustiado, enojado o, en suma, infeliz. Habla Epicteto en los siguientes términos en su *Manual*:

[T1:] Recuerda que la promesa del deseo es la consecución de lo que desees y la promesa del rechazo el no ir a dar en aquello que se rechaza, y que el que falla en su deseo es infortunado y el que va a dar en el objeto de su rechazo es desafortunado. (Epicteto, *Ench.* 2.1³⁶)

En la misma línea se expresa en *Disertaciones* (*Diss.* en lo siguiente): «nunca es posible que coincidan felicidad y deseo de lo no presente. Pues lo feliz debe apartarse

³⁴ Nosotros mismos hicimos lo nuestro al presentarla en una explicación sobre *la educación de las emociones* según los estoicos, cf. (Ramos-Umaña, 2021).

³⁵ Aunque la *proaíresis* tiene un papel protagonista en la filosofía de Epicteto y Marco Aurelio, en ninguno de los dos es definido de manera clara y distinta. Sobre qué podemos entender por *proaíresis* en estos autores, cf. (Ramos-Umaña, 2022).

³⁶ «Μέμνησο, ὅτι ὁρέξῃς ἐπαγγελία ἐπιτυχία, οὗ ὁρέγη, ἐκκλίσεως ἐπαγγελία τὸ μὴ περιπεσεῖν ἐκείνῳ, ὃ ἐκκλίνεται, καὶ ὁ μὲν <ἐν> ὁρέξει ἀποτυχάνων ἀτυχής, ὁ δὲ <ἐν> ἐκκλίσει περιπίπτων δυστυχής.» Todas las citas de Epicteto provienen de la traducción de (Ortiz 1993; 1995), con modificaciones nuestras.

de todo lo que quiere y asemejarse a alguien saciado. No debe estar unido a la sed ni al hambre» (Epicteto, *Diss* III.24.17.1-4³⁷).

Epicteto es claro en su mensaje y no le interesa edulcorar la píldora: quien no logra que sus deseos se hagan realidad no logra ser feliz.

Entonces, de cara a que el deseo nos lleva a la infelicidad, ¿qué debe hacer alguien que aspira a estoico? ¿Será, como afirma cierta religión y cierto filósofo de la modernidad, que la clave de la infelicidad está en el deseo y de la felicidad en el dejar de desear? Dejando de lado algunas frases sueltas del corpus epicteteo que se pueden explicar en su contexto, es innegable que para Epicteto dejar de desear no es la alternativa (p. ej., cf. *Diss.* IV.1.89-90.4, citado como nuestro T4). Si no es esta la vía, ¿entonces cuál? La de desear correctamente. Pero, claro, la pregunta necesaria que surge es: ¿cómo desear correctamente? Como suele suceder con los estoicos, nos ofrecerán una respuesta que reclama convertirse, de inmediato, en pregunta: desear correctamente significa desear virtuosamente. ¿Y qué significa desear virtuosamente? Significa desear *katà phýsin*. ¿Y qué significa esto último? Por lo señalado en T1 y el pasaje que citamos inmediatamente después, tal parece que desear correctamente, p. ej., desear virtuosamente, p. ej., desear conforme a la naturaleza, significa desear de modo que siempre logres ser feliz. Y esto, ¿qué significa? De nueva cuenta, T1 parece darnos la clave: desear de modo que siempre logres ser feliz es aprender a desear de tal manera que nuestro deseo nunca falle en el alcanzamiento de lo deseado.

Así pues, lo que Epicteto nos está diciendo -y parecería que fuera un ejercicio de autosabotaje-, ya que, si deseamos ser felices, debemos aprender a desear de tal modo que absolutamente todos nuestros deseos siempre se hagan realidad. ¿Y eso es posible? Porque ni siquiera la ficción ofrece ejemplos de tal cosa, las esferas del dragón son capaces de tanto, ni siquiera el genio de la lámpara de Aladín cumple sin discreción todas las apetencias. Entonces, ¿cómo desear de modo que siempre logremos siempre ser felices?, ¿cómo desear para nunca sentir la horrible sensación propia de cuando no logramos alcanzar lo deseado? Para abordar esta pregunta, e intentar lanzar una respuesta, creemos que es bastante útil valernos de una división conceptual (que no real) que presenta Diógenes Laercio en su *Vidas y pensamientos de los filósofos más ilustres*, Laertius (2013):

[T2:] Por eso el fin resulta ser el vivir conforme a la naturaleza, es decir, [1] conforme a <la naturaleza> propia y [2] conforme a <la naturaleza> del todo, realizando nada de lo que suele prohibir la ley común, es decir, la recta razón, la cual atraviesa todo, la cual es lo mismo que Zeus, guiador de la administración de todo lo que existe. Esto mismo es la virtud del

³⁷ «οὐδέποτε δ' ἐστὶν οἷόν τ' εἰς τὸ αὐτὸ ἐλθεῖν εὐδαιμονίαν καὶ πόθον τῶν οὐ παρόντων τὸ γὰρ εὐδαιμονοῦν ἀπέχειν δεῖ πάντα ἃ θέλει, πεπληρωμένῳ τινὶ εἰκέναι· οὐ δῖσος δεῖ προσεῖναι αὐτῷ, οὐ λιμόν».

<hombre> feliz, el fluir fácil de la vida³⁸, cuando todo se hace conforme a la armonía del demonio <existente> en cada quién y <de acuerdo> con la voluntad del administrador del todo. (DL VII.88.2-9³⁹; cf. VII.87-88; Diss. IV.4.39-41)

Entonces, tomando esta división, tenemos lo siguiente: desear *katà phýsin* significa, por una parte, desear en armonía con la naturaleza del todo (κατὰ τὴν τῶν ὅλων) y, por la otra, desear en armonía con mi propia naturaleza (κατὰ τὴν αὐτοῦ)⁴⁰. Dados los intereses que aquí perseguimos y el espacio del cual disponemos, para el presente texto nos concentraremos solamente en la primera parte de esta división, p. ej., en lo que resta de este escrito exploraremos qué significa desear en armonía con la naturaleza del todo (τὸ ὅλον).

Empecemos señalando que «τὸ ὅλον» se convirtió -y así lo podemos rastrear desde Platón y Aristóteles- en una fórmula técnica de la física que alude al universo⁴¹. De modo que cuando hablamos del todo, estamos aludiendo al ámbito de nuestra realidad en el cual lo que existe o sucede nuestra injerencia es mínima o nula, p.ej., qué clima hará hoy, quién será la próxima reina de Inglaterra o cuándo la muerte que-rrá tocar a nuestra puerta. Pues bien, ¿qué significa desear conforme a la armonía del todo? Significa que debemos aprender a desear todo tal cual acontece (cf. Diss. IV.1.89-90.4; Ortiz, 1995, p. 8).

Expliquemos lo anterior: si, por ejemplo, en este momento el día está soleado, ¿qué me corresponde hacer como estoico? Desear que haga sol. Si se enfrentan dos grandes equipos de fútbol y estoy en el estadio viéndolos jugar, ¿qué me corresponde hacer como estoico? Desear que gane aquel equipo que ganó (cf. Diss. III.4.10-11).

³⁸ Leemos, como Boeri y Salles, el «καὶ» de 88.7 como explicativo, por el pasaje con el que cerramos esta nota al pie. Por otra parte, ellos optan por traducir «ἡ εὐροια» como «correcto fluir de la vida», aunque dicha acepción del término no aparezca en el Liddell y Scott (1996). No lo señalamos en tono crítico, pues entendemos de sobra la dificultad para traducir este término con sus cognados. Nosotros, dubitativos y oscilantes, en unas ocasiones optaremos por «fluir fácil» en atención a sus primeras acepciones -análogamente a como hace Hicks (1925) y Bury (1933) con «the smooth current of life»- y, en otras ocasiones, de manera menos literal, pero tomándole el sentido a la palabra, optaremos por «serenidad». De acuerdo con el Liddell y Scott, también hubiera sido lícito -aunque redundante en ciertos pasajes, como el presente y como el que agregamos al final de esta nota- traducir «εὐροίαν βίου» como «vida feliz» (cf. 1996; 1688; 1689). Sobre este asunto, afirma Sexto Empírico: «la felicidad es, como dicen los estoicos, el fluir fácil de la vida (εὐδαιμονία δὲ ἐστίν, ὡς οἱ Στωικοὶ φασιν, εὐροία βίου)» (Pyrrh. Hypotyp., III, 172.4-5 -traducción nuestra).

³⁹ «διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργούντας ὧν ἀπαγορεύειν εἰωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Δί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαιμόνου ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν». La traducción es nuestra. En todos los casos, los números entre paréntesis cuadrados ha sido añadido por nosotros en aras de la explicación.

⁴⁰ Boeri y Salles alude, un poco de pasada, a esta distinción. (cf. 2014, p. 104)

⁴¹ Hay, en todo caso, una precisión que hacer: aunque también «τὸ πᾶν» es fórmula usual para aludir al universo, se diferencia de «τὸ ὅλον» en que la segunda implica ordenación (cf. Platón, *Teeteto* 204a; Aristóteles, *Metafísica* 1024a3).

Si muere mi hijo o mi esposa, ¿qué me corresponde hacer como estoico? No, estimado lector, no vamos a responder “desear que muera mi esposa o mi hijo” entre otras razones porque, si me escucha la policía o mi propia familia, de seguro me voy a meter en líos con la justicia. No obstante, como estoico, sí debo responder a esta situación pensando algo así: “Dios quiso prestarme a esta mujer maravillosa como esposa o a este precioso niño como hijo un ratito, pero ahora Dios los quiere de regreso, así que yo, rebosante de agradecimiento, se lo devuelvo”. En palabras de Epicteto: «no digas nunca respecto a nada “lo perdí” sino “lo devolví”. ¿Murió tu hijo? Ha sido devuelto. ¿Murió tu mujer? Ha sido devuelta» (Ortiz, 1995, p. 11⁴²) y, en el mismo espíritu:

[T3:]<Debes tener las creencias correctas> recordando la ley y teniéndola ante los ojos. ¿Cuál es la ley? La divina: guardar lo propio; no reclamar lo ajeno, sino usar lo que nos ha sido dado; no ansiar lo que no nos ha sido dado y, cuando una cosa te es arrebatada, devolverla con facilidad y de inmediato, agradecido por el tiempo que la usaste, si no quieres estar lloviendo por la nodriza y por la mami. (Diss. II.16.27.4-29.1⁴³)

Entonces, de cara a este gran todo cuya mayoría de cosas y eventos escapan completamente a cualquier intervención mía o tuya, lo que cada quien debe poner en práctica es lo que nosotros hemos bautizado el deseo reflejante, que podemos resumir en la siguiente fórmula:

Sucede un evento **x** en el mundo = Deseo que suceda un evento **x** en el mundo

Con esto llegamos a la idea central del presente texto: habiendo aceptado que la felicidad es inalcanzable a menos que logremos todo lo que deseamos, desear todo tal cual sucede se demuestra como una receta infalible para que mis deseos siempre se hagan realidad y, en ese orden, yo siempre sea feliz. Epicteto mismo da testimonio de la efectividad del deseo reflejante:

[T4:] Yo nunca hasta ahora sufrí impedimentos cuando quería algo, ni me vi obligado cuando no quería. ¿Y cómo es eso posible? Subordiné mi impulso a la divinidad. Quiere ella que yo pase fiebre: también yo quiero. Quiere que me impulse hacia algo: también yo quiero. Quiere que desee: también yo quiero. Quiere que consiga algo: también yo lo deseo. No quiere: no lo deseo. Por tanto, quiero morir. Por tanto, quiero ser

⁴² «Μηδέποτε ἐπὶ μηδενὸς εἴπῃς ὅτι ‘ἀπώλεσα αὐτό’, ἀλλ’ ὅτι ‘ἀπέδωκα’. τὸ παιδίον ἀπέθανεν; ἀπεδόθη. ἡ γυνὴ ἀπέθανεν; ἀπεδόθη».

⁴³ «μεμνήσθαι δὲ τοῦ νόμου καὶ τοῦτον πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχειν. τίς δ’ ὁ νόμος ὁ θεῖος; τὰ ἴδια τηρεῖν, τῶν ἀλλοτρίων μὴ ἀντιποιεῖσθαι, ἀλλὰ διδομένοις μὲν χρῆσθαι, μὴ διδόμενα δὲ μὴ ποθεῖν, ἀφαιρουμένου δὲ τινος ἀποδιδόναι εὐλύτως καὶ αὐτόθεν, χάριν εἰδότα οὐ ἐχρήσατο χρόνου, εἰ θέλεις μὴ κλάειν τὴν τιτθὴν καὶ μάμμην».

torturado. ¿Quién podrá aún impedirme u obligarme contra lo que me parezca? No más a mí que a Zeus. (Diss. IV.1.89-90.4⁴⁴)

O, dicho de manera contundente y somera: «no busques que las cosas que suceden sucedan como quieres, sino quieres las cosas que suceden como suceden y estarás sereno/feliz» (Ortiz, 1995, p. 8⁴⁵).

Si bien el precio de aprender a desear según la fórmula del deseo reflejante puede parecer alto, es nimia carestía en comparación con la recompensa: vivir sin absolutamente nunca experimentar frustraciones ni angustias.

[T5:] El que progresa, si ha aprendido de los filósofos que el deseo lo es de los bienes y que el rechazo lo es de los males, si ha aprendido también que *la serenidad/felicidad* y la *imposibilidad* circundan al hombre solo en el caso de que no se frustre en su deseo y de que no vaya a parar a lo que es objeto de rechazo. (Diss. I.4.1.1-1.5⁴⁶)

En nuestro T5 y el pasaje de Ortiz (1995) que citamos antes de aquel no aparece la palabra ἀταραξία, pero sí el verbo εὐποέω y el sustantivo εὐπορία, las cuales, aunque difícilmente podríamos considerar sinónimos de la primera, al encontrársele constantemente invocadas de manera conjunta se demuestran conceptualmente muy cercanas y estrechamente ligadas⁴⁷. La *eúroia* no es, exactamente, la *ataraxía* ni la *eudaimonía*, pero no podemos pensar unas sin otras. Pues bien, la clave para alcanzar todo esto (*eúroia*, *ataraxía*, *eudaimonía*) es el deseo reflejante.

Ahora, si nos fijamos, la serenidad o imperturbabilidad estoica es una *ataraxía* muy particular: en contra de lo que podrían sugerir primeras impresiones o erradas comparaciones con cierta religión, los estoicos no defienden una supresión total del deseo, sino una educación desiderativa, un aprender a desear conforme a la naturaleza. Nótese que en nuestro T4 la respuesta a lo que sucede, una y otra vez, es «κἀγὼ θέλω (también yo quiero)» y «κἀγὼ βούλομαι (también yo lo deseo)». Es más: en la línea IV.1.89.5 aparece una afirmación tremenda: Dios quiere que desees:

⁴⁴ «ἐγὼ δ' οὐ πώποτ' οὔτε θέλων ἐκωλύθην οὔτ' ἠναγκάσθην μὴ θέλων καὶ πῶς τοῦτο δυνατόν; προσκατατέταχά μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ. θέλει μ' ἐκεῖνος πυρέσσειν· κἀγὼ θέλω. θέλει ὁρμᾶν ἐπὶ τι· κἀγὼ θέλω. θέλει ὀρέγεσθαι· κἀγὼ θέλω. θέλει με τυχεῖν τινος· κἀγὼ βούλομαι. οὐ θέλει· οὐ βούλομαι. ἀποθανεῖν οὖν θέλω· στρεβλωθῆναι οὖν θέλω. τίς ἔτι με κωλύσαι δύναται παρὰ τὸ ἐμοὶ φαινόμενον ἢ ἀναγκάσαι; οὐ μᾶλλον ἢ τὸν Δία».

⁴⁵ «Μὴ ζήτει τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις». De nueva cuenta aparece «ἡ εὐροία» en uno de sus cognados. Sobre este concepto, véase nuestra nota al pie 5.

⁴⁶ «Ὁ προκόπτων μεμαθηκώς παρὰ τῶν φιλοσόφων ὅτι ἡ μὲν ὀρεξις ἀγαθῶν ἐστίν, ἡ δ' ἐκκλισις πρὸς κακά, μεμαθηκώς δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἄλλως τὸ εὖρουν καὶ ἀπαθὲς περιγίνεται τῷ ἀνθρώπῳ ἢ ἐν ὀρέξει μὲν μὴ ἀποτυγχάνοντι, ἐν ἐκκλίσει <δὲ> μὴ περιπίπτοντι».

⁴⁷ Εὐροία con *ataraxía*: cf. Diss. I.4.27.4; II.18.28.3-29.1; IV.11.23.4-5. Εὐροία con *apátheia*: I.4.28.2-29.1; I.4.1-3-4. Εὐροία con *eudaimonía*: II.19.29.4; III.22.26.6; III.22.39.3; IV.1.38.2; IV.7.9.3. Incluso, se pueden encontrar «εὐροία» con las dos últimas juntas: «y si la virtud promete precisamente concedernos la felicidad y la imposibilidad y la serenidad (εὐδαιμονίαν ποιῆσαι καὶ ἀπάθειαν καὶ εὐροίαν) con toda certeza que el progreso hacia ella es un progreso hacia cada una de estas cosas» (I.4.3-4).

«quiere <Dios> que desee: también yo quiero (θέλει ὁρέγεσθαι· καὶ γὰρ θέλω)». ¿Cómo?, como él mismo desea. Deseo reflejante.

Pensémoslo bien: ¿qué es más posible alcanzar, la supresión completa del deseo (p. ej. desear nada de nada, cual si fuéramos una planta) o, más bien, la educación, el encaminamiento correcto de nuestros deseos? Vemos, entonces, que el estoicismo no es una propuesta ética que aboga por la supresión del deseo, que no nos exige la total negación de nosotros mismos, sino que el estoicismo aboga por el correcto sentir. Epicteto no nos invita a convertirnos en plantas ni piedras, sino a reeducarnos como seres deseantes, a aprender la fórmula para que todos nuestros deseos se hagan realidad. Se trata, en suma, de sublimar nuestra capacidad de deseo alineándola con la divina voluntad⁴⁸.

Entonces -repetimos-, estoicismo no es no desear nada de nada, es aprender a desear como es debido o, lo que es lo mismo, aprender a desear para alcanzar nuestra felicidad. Si el sol ha de salir, si nuestra madre ha de morir, si la tierra ha de temblar, ¿qué ganamos, además de la infelicidad, deseando lo contrario? A fin de cuentas, «ceder ante las circunstancias, es decir, subordinarse a la necesidad, es siempre costumbre del sabio (*tempori cedere, id est necessitati parere, semper sapientis est habitum*)» (Cicerón, *Cartas a los familiares* IV.9.2).

Estoicismo y piedad

Vale la pena caracterizar un poco mejor el acto y la actitud que hasta aquí hemos presentado. La aceptación de todo lo que sucede en donde nuestra injerencia es nula no es una aceptación con pesar, no es una aceptación meramente intelectual, de alguien que acepta lo que acontece, pero en su fuero interno desea lo contrario. Debe tratarse de una aceptación gustosa, de un efusivo sí con el pensamiento y con la voluntad⁴⁹. De otro modo, no podríamos hablar de un acto virtuoso⁵⁰. Esta aceptación gustosa de todo lo que acontece en el ámbito del todo, este ejercicio habitual del deseo reflejante es virtud y tiene nombre: εὐσεβεία (piedad). En otras palabras, la aceptación gustosa de todo lo que sucede en donde nuestra injerencia es nula es la actitud y el acto característico del εὐσεβής (del piadoso).

⁴⁸ Es inevitable recordar las palabras del Nazareno en el monte de los Olivos: «padre, si quieres, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya (πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω)» (Lucas 22:42; cf. Mateo 26:39; Marcos 12:36).

⁴⁹ Aunque en el estoicismo no existe el fenómeno aristotélico de la *akrasía* (incontinencia) entendido como un conflicto de una parte del alma contra otra, sí existe -y está especialmente presente en la ética de Epicteto- como una pugna entre dos creencias, con lo cual es posible la escisión entre una creencia tipo “no debo hacer X” y un deseo tipo “sí deseo hacer X”. Cf. *Diss.* IV.1.138.1-138.4, 141-144; II.1.30-32; II.19.20-26; II.19.29-33.2; III.21.1-10.4.

⁵⁰ «Nada es honesto de cuanto se ejecuta a disgusto o por coacción. Toda acción virtuosa es voluntaria» (Séneca, *Epístolas* 66.16; cf. 95.57).

Ahora, ¿por qué desear que todo suceda tal cual sucede es la actitud propia de la persona pía, p. ej. de la persona que más ama y honra a Dios? Porque si yo digo o pienso “Dios mío, ¿por qué te llevaste a Juan Gabriel y nos dejaste a Maluma!”, es decir, si deseo los eventos del mundo de otra manera a como suceden, es como si yo estuviese diciendo “Dios mío, ¡qué mal hiciste tu trabajo!; Dios mío, ¡tomaste una mala decisión!”. Así habla Epicteto:

[T6:] Sábetse que lo más importante en cuanto a piedad para con los dioses es [1] el tener juicios correctos respecto a que existen y lo gobiernan todo noblemente, <es decir> justamente⁵¹ y [2] que tú mismo has de someterte a ello, a obedecerles y a que te parezca conveniente todo lo que suceda y a seguirles de buen grado por actuar ellos movidos por el más noble parecer. Así nunca harás reproches a los dioses ni les reclamarás el despreocuparse de ti. Por otra parte, no es posible que esto suceda si el bien y el mal no lo quitas de lo que no depende de nosotros y si no los pones solo en lo que depende de nosotros. Porque si supones que algo de aquello es un bien o un mal, es de toda necesidad que hagas reproches y odies a los causantes cuando falles en lo que quieres y vayas a dar en lo que no quieres. Pues todo ser vivo tiende por naturaleza a rehuir y apartarse de lo que le parece perjudicial y sus causas e ir en busca de lo beneficioso y sus causas y admirarlo. Pues es imposible que uno que cree ser perjudicado se deleite con lo que le parece que le perjudica, igual que es imposible que se deleite con el propio perjuicio. De ahí que el padre sea injuriado por el hijo cuando no hace partícipe al hijo de lo que parecen ser bienes. Y eso es lo que hizo a Polinices y Eteocles⁵² enemigos mutuos, el creer que el ser rey era un bien. Por eso injuria también el labrador a los dioses, por eso los injuria el marinero, por eso los injuria el comerciante, por eso los injurian los que pierden a sus mujeres y sus hijos. Pues donde está lo conveniente, allí está también la piedad. De modo que quien se preocupa de desear y rechazar como es menester, en ello mismo se preocupa también de la piedad. (Ench. 31.1-5⁵³)

⁵¹ Corregimos la traducción a Ortiz (1993), porque el *kai* debe ser explicativo. De otro modo, estaríamos aceptando que se podría hacer algo bello/noblemente, pero no justamente.

⁵² Se refiere a los hijos de Edipo y Yocasta, que se matan por la corona de Tebas.

⁵³ «Τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὁρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν ὡς ὄντων καὶ διοικούντων τὰ ὅλα καλῶς καὶ δικαίως καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἶκιν πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελούμενοις. οὕτω γὰρ οὐ μέμψῃ ποτὲ τοὺς θεοὺς οὔτε ἐγκαλέσεις ὡς ἀμελούμενος. ἄλλως δὲ οὐχ οἶόν τε τοῦτο γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἄρῃς ἀπὸ τῶν οὐκ ἐφ’ ἡμῖν καὶ ἐν τοῖς ἐφ’ ἡμῖν μόνοις θῆς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. ὡς, ἂν γέ τι ἐκείνων ὑπολάβῃς ἀγαθὸν ἢ κακόν, πᾶσα ἀνάγκη, ὅταν ἀποτυγχάνῃς ὧν θέλεις καὶ περιπίπτῃς οἷς μὴ θέλεις, μέμψασθαί σε καὶ μισεῖν τοὺς αἰτίους. πέφυκε γὰρ πρὸς τοῦτο πᾶν ζῶον τὰ μὲν βλαβερά φαινόμενα καὶ τὰ αἰτία αὐτῶν φεύγειν καὶ ἐκτρέπεσθαι, τὰ δὲ ὠφέλιμα καὶ τὰ αἰτία αὐτῶν μετεῖναι τε καὶ τεθηπέναι. ἀμήχανον οὖν βλάπτεσθαι τινα οἰόμενον χαίρειν τῷ δοκοῦντι βλάπτειν, ὥσπερ καὶ τὸ αὐτῇ τῇ βλάβῃ χαίρειν ἀδύνατον. ἔνθεν καὶ πατὴρ ὑπὸ υἱοῦ λοιδορεῖται, ὅταν τῶν δοκούντων ἀγαθῶν εἶναι τῷ παιδί μὴ μεταδιδῶ· καὶ Πολυνεΐκῃ καὶ Ἑτεοκλέᾳ τοῦτ’ ἐποίησε πολεμίους ἀλλήλοις τὸ ἀγαθὸν οἶεσθαι τὴν τυραννίδα. διὰ τοῦτο καὶ ὁ γεωργὸς λοιδορεῖ τοὺς θεοὺς, διὰ τοῦτο ὁ ναύτης, διὰ τοῦτο ὁ ἔμπορος, διὰ τοῦτο οἱ τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα ἀπολλύντες. ὅπου γὰρ τὸ συμφέρον, ἐπεὶ καὶ τὸ εὐσεβές. ὥστε, ὅστις ἐπιμελεῖται τοῦ ὀρέγεσθαι ὡς δεῖ καὶ ἐκκλίνειν, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ εὐσεβείας ἐπιμελεῖται».

Hay dos preceptos que nos encomiendan seguir:

1. Tener la convicción de que la divinidad lo gobierna todo (o gobierna el todo) con sabiduría.
2. Someter, gustosamente, nuestra voluntad a la suya.

Desatender cualquier de estas dos ideas o desatender la *diaíresis* estoica desembo- ca, necesariamente, en reproches a Dios, en injurias, en deseos secretos o confesos de corregirle la plana al que ha escrito el destino, como si nosotros fuésemos más sabios, como si nosotros pudiésemos hacer mejor el trabajo de administrador del universo. Dicho someramente: para un estoico, todo desear en contra de como su- cedan las cosas es propio del ασεβής (impío), es ἀσέβεια (impiedad). Entonces, para quien en verdad es pío (θεοσεβής en DL, εὐσεβής en Epicteto) la verdadera expre- sión de su piedad está en alinear nuestra voluntad con la voluntad divina.

Ahora, si estamos diciendo que con esta armonía entre mis deseos y los deseos de Dios alcanzamos la virtud, ¿qué más afirmaríamos que estamos alcanzando? La feli- cidad, por la relación directa y necesaria entre lo uno y lo otro. «¿Cuál es el resultado de la virtud? La serenidad/vida feliz (τί ἔργον ἀρετῆς; εὖροια)» (Diss. I.4.6.1). Pode- mos observar, con claridad meridiana, cómo, en última instancia, en el alcanzamien- to de la felicidad es fundamental el trabajo que hacemos en el ámbito de nuestros deseos. ¡De ahí que le hubiésemos dedicado todo este escrito! Para el estoicismo desear para ser siempre feliz es desear virtuosamente y desear virtuosamente es lo mismo que desear conforme a la naturaleza y desear conforme a la naturaleza es armonizar todos nuestros deseos con lo establecido por Dios. Esto hace parte de lo que en filosofía estoica se denomina ὁμολογία (*convenientia* en el estoicismo latino) que se puede traducir como concordancia, coherencia, adecuación.

[T7:] Dado que el hombre es un animal racional mortal, político por natu- raleza, también sostienen que toda virtud y felicidad humana es una vida coherente y concordante con la naturaleza. Zenón caracterizó el fin del siguiente modo: “vivir en concordancia”, esto es vivir según una razón única y armónica, porque los que viven en conflicto con ella son infelices. (Estobeo, *Ecl.* II.7.6-6a4 (BS 23.3; SVF 3.3; LS 638 y 58K)⁵⁴)

Sobre lo cual Boeri y Salles rematan así: «dicho de otra manera, sin coherencia o acuerdo (ὁμολογία), no hay felicidad, que es lo mismo que decir que sin coherencia no hay una vida racional real» (Boeri y Salles, 2014, p. 645).

⁵⁴ «Τοῦ δὲ ἀνθρώπου ὄντος ζῶου λογικοῦ θνητοῦ, φύσει πολιτικοῦ, φασὶ καὶ τὴν <ἀρετὴν> πᾶσαν τὴν περὶ ἀνθρώπων καὶ τὴν <εὐδαιμονίαν> ζῶην ἀκόλουθον ὑπάρχειν καὶ ὁμολογουμένην <φύσει>. Τὸ δὲ <τέλος> ὃ μὲν <Ζήνων> οὕτως ἀπέδωκε· ‘τὸ ὁμολογουμένως ζῆν’ τοῦτο δ’ ἐστὶ καθ’ ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώντων κακοδαιμονούντων». Para el presente pasaje, usamos la traducción de Boeri y Salles (2014).

Ahora, ¿por qué debemos alinearnos con la divinidad? ¿Simplemente porque él es Dios? No, no es un argumento de autoridad, sino que es una cuestión de racionalidad elemental: tal como si sumo 27+27 en mi libreta y me da 55, pero, al realizar la operación en la calculadora, me doy cuenta de que en realidad da 54 o, como si yo escribo una palabra con z, pero, al buscarla en diccionario, me doy cuenta de que es con s, análogamente debemos alinear nuestra voluntad a la divina porque Dios es *logos*⁵⁵, así que todo lo que provenga de él proviene de La Racionalidad -así, con mayúscula-, proviene del ser racional en grado sumo, de la racionalidad suprema. En palabras sencillas: el que menos sabe, debe alinearse con el que lo sabe todo, no al contrario y la omnisciencia es un atributo razonablemente atribuible a la divinidad.

Así pues, si Dios es racionalidad suprema, entonces:

1. Todas sus prescripciones morales son perfectas y, por tanto, hay que seguir los mandatos divinos⁵⁶.
2. Si todo lo que sucede en el mundo sucede por decisión suya, entonces todo acontece según el mejor plan posible.

Además de la omnisciencia, los estoicos adscriben otros atributos a la divinidad: autosuficiencia (p. ej. a Dios no le falta nada), omnibenevolencia (p. ej. que Dios es suma bondad). ¿Qué implicaciones para la verdadera piedad tiene esto? Para explicarnos mejor, primero echémosle un ojo al Antiguo Testamento para enterarnos de los gustos gastronómicos del Dios judeocristiano y qué mejor para hacerlo que un pasaje del *Levítico*:

[T8:] Si su ofrenda es un holocausto de ganado menor, de ovejas o cabras, ofrecerá un macho sin defecto. Lo inmolará al lado septentrional del altar, ante Yahvé, y los sacerdotes hijos de Aarón derramarán la sangre alrededor del altar. Luego, lo descuartizará en porciones, y el sacerdote las dispondrá, con la cabeza y la grasa, encima de la leña que se ha echado al fuego del altar. Lavará él con agua las entrañas y las patas, y el sacerdote lo ofrecerá todo y lo quemará sobre el altar. Es un holocausto, un manjar abrasado de calmante aroma para Yahvé. (*Levítico* 1: 10-13)

Nosotros hicimos la tarea, para que el lector no tenga que: «es un holocausto, un manjar abrasado de calmante aroma para Yahvé» se repite 16 veces en *Levítico*, y vuelve a aparecer en *Números* otras 23 veces. Como nuestro T8, a lo largo de la Biblia encontramos una enorme cantidad de especificaciones sobre holocaustos que dejan algo suficientemente claro: al Dios judeocristiano le gusta el olor de la sangre, le gusta la carne cruda, para su placer, para estar bien con él, exige sacrificios anima-

⁵⁵ Seguramente, los antecedentes de esta tesis estoica son heracliíteos.

⁵⁶ Sobre cuáles serían estas prescripciones y cómo podemos identificarlas, no podremos hablar en este lugar.

les, incluso sacrificios humanos. Sin exagerar, podemos afirmar que el Dios judeo-cristiano tiene un fetiche sanguinario. ¿Y eso se le quita en el Nuevo Testamento? No, porque sí existe un sacrificio, el supremo: el sacrificio sangriento, dolorosísimo, del cordero de Dios, p. ej. el de su propio hijo.

Ante esto, un estoico diría: ¿cómo que a Dios le gusta ver u oler la sangre?, si no es Drácula, caramba. ¿Y cómo que a Dios le gusta la carne cruda?, si no es Hannibal Lecter, caray. En vez de proyectar fobias o filias propias en la divinidad o en hacer suposiciones temerarias de esta naturaleza, un estoico nos invitaría a recordar los atributos divinos y a asumir las consecuencias razonables de ello. Es decir, si realmente asumimos que Dios es omnisciente, entonces tendríamos que aceptar que (1) no sirve rezar pidiéndole que cambie algo (sea que ya no mueran de hambre los niños africanos o que desaparezca el coronavirus) porque todo lo que es y sucede está determinado desde su sabiduría suprema, todo lo que es y sucede hace parte de un plan perfecto diseñado por él⁵⁷.

Además, si realmente asumimos que a Dios no le falta nada, entonces tendríamos que aceptar que (2) es inútil intentar sobornarlo con uno, diez o mil cabritos. Y, si realmente aceptamos que es omnibenevolente, entonces tendríamos que aceptar que (3) es inútil que le ofrezcas tu sufrimiento, Dios no es un sádico que se regocija viendo cómo ayunas, cómo te azotas con tus disciplinas, cómo caminas con frijoles adentro de los zapatos o cómo te atas un cilicio a alguna parte del cuerpo. Dios no quiere tu sufrimiento ni tu dolor. Cualquier tipo de mortificación del cuerpo por motivos religiosos no solo es inútil, sino que va en contra de su omnibenevolencia. Asumir completamente los atributos que adjudicamos a Dios pasa por entender que él es tan bueno que quiere felices a todos sus hijos, máxima prueba de ello, puesto que decidió que aquello de lo cual depende la felicidad está al alcance de todos (p. ej. en lo *eph' hēmîn*, p. ej. lo que está 100 % bajo nuestro control y solamente bajo nuestro control) y si tú estás contraviniendo ese anhelo de alguna manera, estás incurriendo en ἀσέβεια. En ese sentido van las siguientes palabras de Séneca: «la filosofía exige frugalidad, no dolor; además, puede existir una frugalidad sin desaliño⁵⁸» (Séneca, *Epístolas* 5.5).

Como podemos observar, piedad estoica tiene poco que ver con la religiosidad a la cual estamos acostumbrados. Lejos estamos de una piedad que exige sangre, dolor y diezmos; cerca de una piedad que se expresa en nuestros actos anímicos.

[T9:] El beneficio mismo no es algo que se cuente y se palpe, tal como el honor rendido a los dioses yace, no en las víctimas <del sacrificio>, aunque estén gordas y cubiertas de oro, sino en el correcto y pío deseo de los

⁵⁷ Estamos aludiendo, de pasada, al tema de la providencia. Este tema, y cómo es compatible con el asunto de la libertad humana y la responsabilidad moral, amerita que lo abordemos en otro lugar.

⁵⁸ La segunda parte de la afirmación va dirigida, sin duda, contra los cínicos, quienes -a los ojos de los estoicos- llevaban a mal muerto la tesis de que solo la virtud y solo en lo relativo al alma yace lo verdaderamente bueno. Dicho en otras palabras: la virtud y los deberes para con nosotros mismos (como el cuidado del cuerpo, cierta pulcritud) no están peleados.

veneradores. Los hombres buenos, por tanto, son agradables a los dioses con una ofrenda de comida y gacha⁵⁹; el hombre malo, por el contrario, no escapa a la impiedad por más que tiña los altares con ríos de sangre. (Séneca, de Beneficiis I.6.3.1-3.7⁶⁰)

Entonces, la mejor ofrenda a Dios es un pensamiento pío, un alma siempre serena y una voluntad totalmente dispuesta a reflejar la voluntad divina. O, en otras palabras, es propio del piadoso el ejercicio gustoso del deseo reflejante. Todo lo demás -alabanzas, rituales, sacrificios, ayunos, diezmos- está de más e, incluso, podríamos considerarlo blasfemo. ¿Al menos cabe rezarle a Dios? Sí, pero sin intentar sobornarle (“si hago tal cosa, tú haces esto”) ni intentar cambiar sus designios sapientísimos (“te pido que tal cosa no suceda, que tal otra sí”) (cf. II.7.11-14). A Dios podemos rezarle:

1. Agradeciéndole por su bondad.
2. Confesando nuestra total aceptación de sus sapientísimos designios.
3. Comprometiéndonos con las tareas que él nos asignó⁶¹.

Es decir, desde el punto de vista estoico no es piadoso rezarle a Dios pidiéndole cosas. Aquí viene bien traer a colación un par de preceptos, uno atribuido a Pitágoras y otro a Diógenes el cínico: «en sus tres mencionados escritos a Pitágoras se le atribuyen, de un modo general, los preceptos siguientes: prohibir que recemos por nosotros mismos, ya que ignoramos lo que es conveniente» (Laertius, 2013, p. 9⁶²). «él <Diógenes el cínico> criticaba a las personas por el modo en que rezaban, diciendo que ellos pedían por cosas que les parecían buenas, pero no por aquellas que verdaderamente lo eran» (Laertius, 2013, p. 42⁶³).

⁵⁹ «Gruel» (*fitilla* en latín) era una especie de papilla elaborada con harina, trigo o arroz, con agua y sal, a veces acompañada con miel. Era de los alimentos más básicos de las antiguas Grecia y Roma.

⁶⁰ «Non est beneficium ipsum, quod numeratur aut traditur, sicut ne in victimis quidem, licet opimae sint auroque praefulgeant, deorum est honor sed <in> recta ac pia voluntate venerantium. Itaque boni etiam farre ac fitilla religiosi sunt; mali rursus non effugiunt inpietatem, quamvis aras sanguine multo cruentaverint». En todo caso, en el pasaje es evidente que Séneca le abre la puerta a la participación del estoico en los ritos religiosos. No es la excepción: también Diógenes Laercio (VII.119.1-119.10) y Epicteto (Ortiz, 1995, p. 31.5). Por cuestión de espacio, no podemos abordar este problema, legítimo y nada sencillo de resolver, sobre por qué sumarse a estos rituales de la religiosidad tradicional.

⁶¹ Cuáles son estas misiones y cómo podemos descubrirlas es un tema que deberemos dejar para otra ocasión.

⁶² «Ἐν δὲ τοῖς τρισὶ συγγράμμασι τοῖς προειρημένοις φέρεται Πυθαγόρου τάδε καθολικῶς. οὐκ ἔῃ εὖχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ εἰδέναι τὸ συμφέρον».

⁶³ «Ἐνεκάλει τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῆς εὐχῆς, αἰτεῖσθαι λέγων αὐτοὺς ἀγαθὰ τὰ αὐτοῖς δοκοῦντα καὶ οὐ τὰ κατ' ἀλήθειαν».

El castigo a los impíos

Acostumbrados como estamos a religiones con dioses que premian y castigan, ora sobre la marcha, ora en el momento del juicio y, habiendo establecido que es propio del piadoso practicar el deseo reflejante, surgen unas preguntas: ¿y qué pasa si no aceptamos las cosas tal cual suceden, p. ej. si no somos una persona εὐσεβής? ¿Será, acaso, que Dios nos castigará? ¿Nos lanzará, en esta o en la otra vida, a una cárcel donde todo sea horror, lágrimas y rechinar de dientes? Epicteto responde con un razonamiento bellísimo: no hace falta que Dios nos castigue por no ejercer el deseo reflejante o nos meta a la cárcel porque:

1. Cárcel es donde se está en contra de la propia voluntad.
1. El ασεβής está en todas las situaciones en las cuales no desea estar en contra su voluntad.
1. Por tanto, el ασεβής ya está en la cárcel.

[T10:] ¿Cuál es el castigo para los que no lo aceptan <p. ej. que todo sea como Dios estableció>? Ser como son. ¿Que a uno le desagrada estar solo? Que esté en soledad. ¿Que a uno le desagradan sus padres? Que sea mal hijo y padezca. ¿Que a uno le desagradan sus hijos? Que sea mal padre. “mételo en la cárcel”. ¿En qué cárcel? En la que está ahora. Está allí contra su voluntad. En donde uno está contra su voluntad, aquello es para él la cárcel. Por eso Sócrates no estaba en la cárcel, porque estaba a gusto. (Schenkl & Teubner, 1916, I.12.21.5-24.1⁶⁴; cf. III.11.1.1-3.1)

La respuesta, repetimos, es maravillosa: el castigo de la persona impía, de aquella que no observa el deseo reflejante, no es otro que tener que ser esa persona, el castigo es padecer la propia infelicidad de la cual él mismo, y nadie más, es causante. El castigo del impío es sentirse enojado porque hizo sol cuando él deseaba que lloviera, sentirse frustrado porque no ganó el que él deseaba que ganara, sentirse triste porque murió quien él no deseaba que muriera, etc. Dicho de otra manera: el castigo del impío es la infelicidad, pero esa infelicidad no viene como un rayo lanzado desde lo alto, esa infelicidad es producto, ciento por ciento, del ejercicio equivocado de las facultades anímicas y, entre esto, del no practicar el deseo reflejante.

⁶⁴ «τα εὐαρέστως δέχεσθαι. τίς οὖν ἡ κόλασις τοῖς οὐ προσδεχομένοις; τὸ οὕτως ἔχειν ὡς ἔχουσιν. δυσαρρεστεῖ τις τῷ μόνος εἶναι; ἔστω ἐν ἡρημίᾳ. δυσαρρεστεῖ τις τοῖς γονεῦσιν; ἔστω κακὸς υἱὸς καὶ πενθεῖτω. δυσαρρεστεῖ τοῖς τέκνοις; ἔστω κακὸς πατήρ. ‘βάλε αὐτὸν εἰς φυλακὴν.’ ποῖαν φυλακὴν; ὅπου νῦν ἐστίν. ἄκων γάρ ἐστιν· ὅπου δέ τις ἄκων ἐστίν, ἐκεῖνο φυλακὴ αὐτῷ ἐστίν. καθὼ καὶ Σωκράτης οὐκ ἦν ἐν φυλακῇ, ἐκὼν γάρ ἦν. ‘σκέλος οὖν».

No hay castigo de parte de Dios, quien decide apartarse de él, al apartarse, se está castigando a sí mismo⁶⁵.

Conclusiones

¿Para qué estudiar filosofía antigua hoy? ¿Para qué seguir leyendo textos escritos hace casi veinte siglos como *Disertaciones de Epicteto*, *Epístolas de Séneca* o *Meditaciones de Marco Aurelio*? En primera instancia, podríamos responder –como muchos hacen hoy– que no tiene sentido dado que su mundo no es el nuestro, es decir, ¿qué nos podrían decir ellos sobre cómo vivir si no tenían ni internet, ni redes sociales, ni televisión, ni cambio climático? Entonces, como “lo más nuevo es lo mejor”, nada que pase del último par de siglos, si no que, del último par de décadas, es digno de ser revisado con la honesta intención de aplicarlo en nuestra existencia.

Sin embargo, cuando hablamos de ética, ¿estamos hablando del estudio de las invenciones más recientes o, más bien, de los deseos, pasiones, vicios y virtudes del ser humano? Y en esto último, ¿de verdad hemos cambiado tanto? ¿No estamos obsesionados, como los griegos, con la apariencia, con el cuerpo o con el dinero? ¿No estamos, como los romanos, bajo las garras de unos pocos ultrapoderosos que, cual dioses de carne y hueso, deciden el destino político y económico del globo? ¿No estamos, como vio Sócrates con sus pupilos más infames, padeciendo las consecuencias de sistema educativo nefasto por estar basado, en el mejor de los casos, en el intelectualismo? ¿No seguimos, como el dueño de Epicteto con el emperador Nerón, haciendo todo lo posible por adular a los poderosos en busca de que nos arrojen alguna migaja? ¿No podemos, todos nosotros, confesar que tenemos miedo de no ser exitosos en el trabajo, de no ser correspondidos en el amor, de que nos roben, de que un sismo eche abajo nuestra casa? Innegablemente, Ciudad de México, Bogotá o Madrid no es la Roma de Epicteto y Marco Aurelio, pero no es difícil abstraer esas diferencias para quedarnos con las semejanzas, y entonces los textos antiguos empiezan a hablarnos con una actualidad asombrosa.

Griegos o romanos, de hace 2200 o 1700 años, qué más da, sus miedos son nuestros miedos, su desolación ante la muerte o el mal en el mundo es nuestra desolación, sus cuitas son nuestras cuitas porque el ser humano, ora con túnica o toga y sandalias, ora con pantalones de *jean* y *convers*, sigue siendo humano. En ese sentido, la consolación de Séneca a su amiga Marcia por la inesperada muerte de su hijo querido es también útil para todos aquellos que hemos experimentado la pérdida de un ser amado; las amonestaciones de Musonio Rufo sobre el uso de afeitte, joyas

⁶⁵ Con una idea que seguramente podrían pronunciarse de acuerdo con los estoicos, el cínico Bión también descarta que Dios castigue los pecados de los padres en sus hijos y lo hace con una comparación: sería como si un médico administrara medicinas al nieto para curar la enfermedad de uno de sus abuelos (cf. Plutarco, *Sobre los retrasos de la justicia divina* 19, 561c). Nótese, nuevamente, la diferencia con el Dios judeocristiano, que dice castigar hasta la cuarta generación por los pecados de los padres (cf. *Éxodo* 20:5; *Deuteronomio* 5:9).

y vestidos lujosos nos vienen muy bien en esta época obsesionada con el *Instagram*, el gimnasio y la ropa de marca; la propuesta de Epicteto para educar bien a los niños y jóvenes se muestra, en la teoría como en la práctica, mil veces más razonables que las deficientes, cuando no disparatadas, propuestas pedagógicas de hoy por hoy.

Por todo lo anterior no es ocioso o fútil leer los tratados éticos de los pensadores estoicos. Ahora, para Grecia y Roma –y, una vez más, he aquí algo que podemos aprender de ellos– el fin de la ética no es el mero conocimiento de lo bueno, sino llevarlo a la acción, es decir, filosofamos para hacernos mejores. Teniendo en cuenta esto, ¿no estamos frente a un estudio que todos deberíamos emprender, no tanto en cuanto profesionales en filosofía, sino en cuanto humanos? Alcanzar la mejor versión de nosotros mismos, ¿no es un deber tanto para con nosotros como con la sociedad? No estamos frente a disquisiciones para satisfacer una mera curiosidad teórica, estamos frente a disquisiciones para ayudarnos a crecer, para librarnos de angustias, temores, defectos del carácter o, dicho de manera más simple, para alcanzar la felicidad, una felicidad –prometen los de la estoa– invencible.

Para el presente volumen, quisimos compartir con el lector unas lecciones de estoicismo dedicadas al tema del deseo. Al inicio de este escrito planteamos una pregunta sobre cuál era el lugar del deseo dentro de la felicidad en la ética estoica, pronto vimos su rol fundamental y pasamos a intentar resolver cómo ejercer correctamente nuestro desear, esto es, cómo desear para ser felices por siempre. Explicamos que, frente a lo que yace muy poco o nada bajo nuestro poder, lo mejor que podemos hacer es lo que nosotros bautizamos deseo reflejante. Lo que Dios desea, asimismo lo deseo yo. Dios desea que llueva, yo deseo que llueva. Dios desea que mi hijo muera mi hijo; ya sabemos qué no responder y qué sí. Lo que no podemos cambiar, debemos desearlo como si no quisiéramos cambiarlo⁶⁶. Este acto, hecho costumbre, se convierte en virtud cuyo nombre es piedad. Pero, como el término puede resultar engañoso por su uso contemporáneo, especialmente en el judeocristianismo, quisimos agregar algunas ideas adicionales sobre la caracterización de la piedad estoica.

**Dios no es un sádico que se regocija viendo
cómo ayunas, cómo te azotas con tus
disciplinas, cómo caminas con frijoles adentro
de los zapatos o cómo te atas un cilicio a
alguna parte del cuerpo. Dios no quiere tu
sufrimiento ni tu dolor.**

⁶⁶ No hace mal el lector si trae a su memoria aquella plegaria que reza: «señor, concédeme serenidad para aceptar todo aquello que no puedo cambiar, valor para cambiar lo que soy capaz de cambiar y sabiduría para entender la diferencia». Esta plegaria con evidente inspiración estoica, conocida como plegaria de la Serenidad, no tiene origen bíblico ni católico, sino que se le atribuye al teólogo estadounidense Reinhold Niebuhr (1892-1971). Según su propia esposa, la plegaria habría sido compuesta hacia el año 1940.

Si nos lo permite el lector, quisiéramos cerrar con un pasaje que resume, en buena medida lo expuesto hasta aquí.

[T11:] En eso consiste la educación: en aprender a querer cada una de las cosas tal y como son. ¿Cómo son? Como las ordena el que las ordenó. Ordenó que hubiera verano e invierno, fecundidad y esterilidad, virtud y maldad y todas las demás oposiciones de este tipo para armonía del conjunto y nos dio a cada uno de nosotros un cuerpo y los miembros del cuerpo y hacienda y compañeros. Así pues, es preciso que vayamos a la educación teniendo presente esta ordenación, no para cambiar sus fundamentos –pues ni nos está permitido ni sería mejor– sino para que, siendo las cosas que nos rodean como son y como es su naturaleza, nosotros mismos tengamos nuestra voluntad/disposición/inclinación (ἡ γνώμη) amoldada a lo que sucede. (Schenkl & Teubner, 1916, pp. 15-18⁶⁷)



Referencias bibliográficas

- Boeri, M. y Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos*. Academia Verlag.
- Laertius, D. (2013). *Lives of eminent philosophers* (T. Dorandi, ed.). Cambridge University Press.
- Liddell, H. y Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford University Press.
- Ortiz, P. (1993). Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Editorial Gredos.
- Ortiz, P. (1995). Epicteto. *Manual fragmentos*. Editorial Gredos.
- Schenkl, H., & Teubner, S. (1916). *Epicteti. Dissertationes ab Arriani Digestae*.
- Séneca, L. (1986). *Epístolas morales a Lucilio I (epístolas 1-80)*, (I. Roca, trad.). Editorial Gredos.

⁶⁷ «τὸ παιδεύεσθαι τοῦτ' ἔστι μανθάνειν ἕκαστα οὕτω θέλειν ὡς γίνεται. πῶς δὲ γίνεται; ὡς διέταξεν αὐτὰ ὁ διατάσων. διέταξε δὲ θέρος εἶναι καὶ χειμῶνα καὶ φορὰν καὶ ἀφορίαν καὶ ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ πάσας τὰς τοιαύτας ἐναντιότητας ὑπὲρ συμφωνίας τῶν ὅλων ἡμῶν θ' ἑκάστῳ σῶμα καὶ μέρη τοῦ σώματος καὶ κτήσιν καὶ κοινωνοὺς ἔδωκεν. Ταύτης οὖν τῆς διατάξεως μεμνημένους ἔρχεσθαι δεῖ ἐπὶ τὸ παιδεύεσθαι, οὐχ ἵν' ἀλλάξωμεν τὰς ὑποθέσεις (οὔτε γὰρ δίδοται ἡμῖν οὐτ' ἄμεινον), ἀλλ' ἵνα οὕτως ἐχόντων τῶν περὶ ἡμᾶς ὡς ἔχει καὶ πέφυκεν αὐτοὶ τὴν γνώμην τὴν αὐτῶν συνηρμοσμένην τοῖς γινομένοις ἔχωμεν».



DIÁLOGO ENTRE EL PROYECTO INTERNACIONAL BOECIO y la UNAD

● José Barrientos-Rastrojo⁶⁸

● Ingrid Victoria Sarmiento⁶⁹

Resumen

BOECIO es un proyecto de investigación y un centro internacional de filosofía aplicada a personas en riesgo de exclusión social surgido en las aulas de la Universidad de Sevilla y cuyas bases datan de una década atrás. Su objetivo es entrenar a personas en riesgo de exclusión, principalmente privados/as de libertad, en habilidades de pensamiento crítico, gobierno sobre sus pasiones y acciones comunicativas.

Partiendo de su modelo la Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD de Colombia, se planteó en 2021 el inicio de un programa y varias investigaciones sobre su implementación en modalidad virtual en Colombia. A continuación, se hace un breve análisis del valor que añade la modalidad a la implementación del proyecto.

Palabras clave: talleres filosóficos, estoicismo, pensamiento multidimensional, filosofía en cárceles, educación no formal.



⁶⁸ Departamento de Metafísica y Corrientes actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política, Universidad de Sevilla. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0127-2644> Correo electrónico: barrientos@us.es

⁶⁹ Escuela de Educación Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7609-8214> Correo electrónico: ingrid.sarmiento@unad.edu.co

Introducción

Afirmar que la tecnología conlleva transformaciones en distintas dimensiones de la vida social como la cultura, la economía y la política, entre otras, puede resultar hoy tan solo un enunciado constatativo si se mira en retrospectiva la historia de la humanidad. El rápido y masivo desarrollo de las tecnologías de las herramientas computacionales e informáticas de los últimos 40 años ha cambiado el panorama de ámbitos que a lo largo de su desarrollo se fue asentando en formas canónicas de hacer como ocurre en la educación. Muestra de ello son los libros de Luciano Floridi (2014), Turkle (2015), Echeverría (1999) y Queralto (2008).

La educación a distancia y virtual es una muestra del impacto de las TIC en la educación. Las últimas décadas del siglo pasado vieron crecer el número de instituciones con estas modalidades. Este es el caso de la VIU de Valencia, la UOC de Cataluña y, lo que aquí nos interesa, la Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD de Colombia. Este último es un establecimiento público que surge en el año de 1981 con el propósito de llevar la universidad a las comunidades y poblaciones de Colombia que, debido a su situación socioeconómica, la dispersión geográfica y la problemática política, no tenían acceso a la educación superior. De hecho, el confinamiento que produjo la pandemia del coronavirus animó a los modelos educativos con baja y moderada incorporación de las TIC a su integración inmediata en sus prácticas. Los cambios en las maneras de enseñar y aprender que se dieron a lugar durante este periodo de la historia ubicaron dentro de la agenda temática de la discusión pública la cuestión de la pertinencia o no de dichos cambios.

Método/descripción de la experiencia

El proyecto BOECIO Internacional y el caso UNAD

BOECIO es una plataforma y un centro internacional de práctica filosófica con personas privadas de la libertad, que, en los últimos años, ha ido sumando colaboradores adscritos a diversas instituciones de educación superior interesados en desarrollar los talleres filosóficos. Su diseño data de 2012 e inicialmente comenzó trabajos en México y Brasil; actualmente trabaja con personas en situación de cárcel en España, México, Brasil, Argentina y Colombia y ha expandido sus labores más allá del perfil de quienes se encuentran entre rejas.

El programa de BOECIO consta de talleres semanales que se desarrollan durante un semestre y entrenan habilidades filosóficas nacidas de tres pilares: gobierno sobre las pasiones, pensamiento crítico y acciones comunicativas. Aunque su inspiración es estoica, bebe de otras fuentes de la historia del pensamiento como la

filosofía analítica y autores continentales como María Zambrano, Martin Heidegger, Ortega y Gasset, Michel Foucault o Angela Davis, entre otros.

BOECIO entiende la filosofía como un entrenamiento personal y usa la citada metáfora para lograr que los participantes de los grupos progresen. Los ejercicios de las sesiones se encaminan al autoconocimiento (talleres de conceptualización), la atención a los detalles (talleres de *prosoche* y *akroasis*), la distinción de los hechos y las interpretaciones (talleres de *diákrisis*), la aceptación de lo que no puede ser cambiado (talleres de amor *fati*), el compromiso por cambiar lo mudable y el descubrimiento de cómo las estructuras nos determinan (talleres de biopolíticas), entre otros (Barrientos-Rastrojo, 2015; 2022).

El progreso del proyecto dio lugar a la creación de un centro internacional de filosofía experiencial con personas en riesgo de exclusión social (<http://institucionau.es/boecio>), que ha dado lugar a la publicación de media docena de libros, cerca de un medio centenar de presentaciones en congresos y artículos y la creación de tres ediciones de jornadas BOECIO en Argentina, Brasil y México, siendo la próxima en Colombia en noviembre de 2022. Asimismo, se han dirigido varias investigaciones basadas en el proyecto.

Dada la modalidad a distancia y virtual de la UNAD y su vinculación al proyecto BOECIO se propuso, el estudio de la pertinencia de integrar a BOECIO y sus talleres en modalidad *e-learning* desde la UNAD.

La investigación en torno a la implementación de los talleres filosóficos modalidad *e-learning*

El Modelo Pedagógico Unadista (MPU) apoyado en el *e-learning* tiene en cuenta distintos enfoques que ubican en el centro del proceso educativo al estudiante disponiendo para ello de un ambiente educativo virtual (plataforma tecnológica Moodle) como dispositivo de orden tecnopedagógico, para el desarrollo curricular y didáctico digital. Allí los ambientes virtuales constituyen “un contexto integrado, integral y holístico para la gestión de aprendizaje, compuesto por un conjunto de entornos de interacción e interactividad sincrónica y asincrónica y un sistema de gestión de aprendizaje” (UNAD, 2011, p. 51).

Es por ello, que la incorporación de la UNAD al proyecto BOECIO, a través del Proyecto de Investigación Especial 071 (2021), comienza con la adecuación de los talleres filosóficos (Barrientos-Rastrojo, 2022) a un formato de educación a distancia en campus virtual. Posteriormente, este material es utilizado para la formación de tres estudiantes, adscritos al grupo de investigación, que buscaban desarrollar adaptaciones curriculares de los talleres para el trabajo con sus comunidades y como opción de grado.

El Proyecto Especial de Investigación 071 de la Licenciatura en Filosofía de la Escuela de Educación de la UNAD parte de una adecuación de los talleres filosóficos de

BOECIO a un formato de educación a distancia en campus virtual. El material que resulta y que es denominado “Filosofar como entrenamiento para la vida” constituye el punto de partida para la formación de estudiantes investigadores que desean desarrollar sus trabajos de grado adaptaciones curriculares de la propuesta para el trabajo con sus comunidades educativas.

Con un enfoque cualitativo, adoptando el método de la investigación acción educativa y a través de variadas técnicas e instrumentos, tres investigaciones derivadas de dichos trabajos de grado, dos culminadas y una en curso, dan cuenta del impacto de la aplicación de los talleres en las modalidades virtual, presencial y bimodal en las comunidades (alternancia entre presencialidad y virtualidad), así como de los estudiantes investigadores del proyecto formados en BOECIO bajo la modalidad a distancia y virtual.

Las comunidades con las que se trabajó corresponden a un grupo de 35 padres de familias de estratos 1 y 2 pertenecientes a una institución educativa pública en el César con condiciones socioeconómicas adversas bajo la modalidad virtual; un grupo de 45 personas entre familiares, comunidad carcelaria en el Centro Educativo CPAMS La Paz – Itagüí en modalidad presencial; cinco adolescentes pertenecientes a una institución educativa privada en la ciudad de Bogotá (población vulnerable en función del curso de vida) con modalidad bimodal.

Resultados

En la formación en la escuela de padres, se pudo observar un importante avance en el desarrollo de habilidades de pensamiento crítico y ético a través de los resultados obtenidos de la aplicación y comparación de los test de Webster y SAWS al inicio y al final de los talleres, así mismo a través de las observaciones de campo se constata mayor empatía hacia las situaciones analizadas y para proponer alternativas de resolución de conflictos en casa (Herrera, 2022). Mientras que, en el trabajo en curso en la cárcel de la Paz de Itagüí, en palabras del estudiante investigador “los participantes van avanzando en reconocer que en su entorno se encontrarán ante situaciones y condiciones ante las cuales pueden adoptar estrategias y comportamientos dependiendo si depende o no del afectado para lograr enfrentar de la mejor manera estas situaciones o condiciones”. Por su parte en el desarrollo de los talleres con adolescentes se logró identificar las necesidades particulares a nivel socioemocional y potenció el de habilidades de pensamiento crítico y habilidades reflexivas para el reconocimiento de las emociones desbordadas, excesivas y aquellas virtudes que desean trabajar en sí (Orjuela, 2022).

Las tres experiencias de implementación de los talleres en modalidad presencial y virtual constatan el impacto positivo de los talleres en sus comunidades en todas las modalidades propuestas. A su vez, las adaptaciones realizadas por los tres estudiantes de los talleres BOECIO para el trabajo con sus comunidades evidencian comprensión, apropiación y habilidades de traducción del material a las necesida-

des de sus comunidades y propósitos específicos de intervención. Siendo lo anterior, resultado de un proceso de formación a distancia exitoso que se constata en los resultados y evaluación de sus investigaciones. Finalmente, entre los beneficios que ellos destacan de su formación en BOECIO bajo la modalidad a distancia se encuentran la autonomía, la flexibilidad, el material de apoyo y el acompañamiento sincrónico y asincrónico durante sus estudios.

Discusión y conclusiones

La formación en los talleres filosóficos del proyecto BOECIO han evidenciado efectividad en la formación de los estudiantes que una vez cursada la formación han realizado sus trabajos de grado desarrollando adaptaciones del material para sus comunidades. A su vez, el impacto en las comunidades ha sido significativo considerando los resultados obtenidos y registrados en los respectivos trabajos de grado. Con ello, se aporta un caso más para evidenciar que el *e-learning* no solo es una necesidad circunstancial, sino que es una oportunidad para el estudio que contribuye a aprender a aprender, teniendo en cuenta que para ello es importante la formación en la autonomía y la flexibilidad educativa.

El *e-learning* brinda flexibilidad al desarrollo de los talleres filosóficos, no solo porque vence los obstáculos de espacio y tiempo para su desarrollo, sino porque favorece a través del aprendizaje autorregulado la incorporación de la propia experiencia y la reflexión, ajustándose a las exigencias personales y del contexto sociocultural de las comunidades en la que se desenvuelve el sujeto. El trabajo autodirigido promueve a su vez actitudes asociadas al compromiso consigo mismo, el actuar de forma ética y socialmente responsable. Por tanto, la autonomía académica que fomenta la modalidad, potencia el desarrollo de la autonomía moral de forma paralela. Hecho que se corresponde con algunas de las pretensiones de los talleres de estoicismo asociadas al autoconocimiento y el autocontrol.

Finalmente, el *e-learning* ubica en el centro de la evaluación al estudiante favoreciendo el desarrollo de su juicio evaluativo y de su capacidad cognitiva, metacognitiva y emocional. Esto constituye parte del entrenamiento y la ejercitación que se busca desde los talleres BOECIO, que impulsa la habitación del individuo al examen atento, lógico, crítico, racional y consciente de la vida para la toma de decisiones y la orientación discernida de la vida presente y futura. Con ello, se aporta un caso más para evidenciar que el *e-learning* no solo es una necesidad circunstancial, sino que es una oportunidad formativa que contribuye de manera efectiva al desarrollo de habilidades asociadas al aprender a aprender.

En los siguientes capítulos del presente libro se presentan algunos talleres que resultan de la adaptación realizada por los estudiantes y maestros unadistas vinculados al proyecto de investigación PIE 071, a fin de llevar al lector a hacerse una idea de las adaptaciones realizadas de los talleres que configuran el proyecto BOECIO internacional, asociados al pensamiento estoico y a la vida cotidiana.

Referencias bibliográficas

- Barrientos, J. (2015). La viabilidad de los conceptos de creencia y experiencia en Internet. *Utopía y praxis latinoamericana*, (69), 53-66.
- Barrientos, J. (2022). *Plomo o filosofía. Entrenar la desinserción social en prisión*. UNAM.
- Echeverría, J. (1999). Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno. Destino.
- Floridi, L. (2014): *The fourth revolution*. Oxford University Press.
- Herrera, A. (2022). *Fortalecimiento del pensamiento crítico, el autoconocimiento y el gobierno de las pasiones en padres de familia de la IE San Martín de Tours a través de talleres en formación ética*. <http://hdl.handle.net/10596/51670>
- Orjuela, J. (2022). *Estoicismo: adaptación y aplicación de talleres del proyecto BOECIO para el entrenamiento del pensamiento crítico, reflexivo y del gobierno de las pasiones para favorecer las habilidades socioemocionales en estudiantes adolescentes de educación media del Colegio San Bartolomé la Merced de Bogotá*. <https://repository.unad.edu.co/handle/10596/51672>
- Queraltó, R. (2008). La estrategia de Ulises o ética para una sociedad tecnológica. Doss Ediciones.
- Turkle, S. (2015). *Reclaiming conversation*. Penguin Press.
- UNAD. (2011). *Proyecto Académico Pedagógico Solidario (PAPS)*. <https://academia.unad.edu.co/images/pap-solidario/PAP%20solidario%20v3.pdf>

Finalmente, el *e-learning* ubica en el centro de la evaluación al estudiante favoreciendo el desarrollo de su juicio evaluativo y de su capacidad cognitiva, metacognitiva y emocional.





EXPERIENCIA EN EL TALLER *DIÁKRISIS*⁷⁰ EJERCICIO ESTOICO DIRIGIDO A PRELIBERADOS Y FAMILIARES

● Luis Alberto Triana Llano⁷¹

Resumen

En este trabajo se da cuenta de la aplicación del taller de filosofía práctica experiencial *diákrisis* en un grupo conformado de una parte por personas privadas de la libertad en las últimas fases del tratamiento penitenciario establecido en Colombia, conocidos como los preliberados y de otra parte por los familiares de estos, grupo reunido en una de las actividades preparatorias para su libertad en medio de la cual se desarrolló el taller con el objetivo general de brindar herramientas prácticas de la filosofía estoica a las personas privadas de la libertad y sus familiares de manera tal que puedan afrontar personal y familiarmente las situaciones, condiciones y decisiones durante la privación de la libertad y una vez reinsertados en la sociedad.

Palabras clave: *alter ego*, amor *fati*, *diákrisis*, menospreciar, persona privada de la libertad.



⁷⁰ Este taller es una aplicación del propuesto por Cortés y Sarmiento (2021).

⁷¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4367-2977> Correo electrónico: luistriana@me.com

Abstract

This paper reports on the application of the *diákrisis* experiential practical philosophy workshop in a group made up of on the one hand by persons deprived of their liberty in the last phases of the penitentiary treatment established in Colombia, and on the other hand by the relatives of these, a group gathered in one of the preparatory activities for their release in the midst of which the workshop was developed with the general objective of providing practical tools of Stoic philosophy to persons deprived of liberty and their families in such a way that they can personally and familiarly face the situations, conditions and decisions during the deprivation of liberty and once (re)inserted in society.

Keywords: *alter ego*, *amor fati*, *diákrisis*, disparage, person deprived of liberty.



Introducción

Los excluidos en las cárceles y penitenciarias son personas que en medio de su cotidianidad se encuentran en situaciones, condiciones y decisiones por tomar en las que dadas sus especiales condiciones de vida es frecuente que ello les active pasiones que pueden llevarle a situaciones y condiciones más difíciles como consecuencia de sus acciones u omisiones, tales como una sanción disciplinaria o penal, lo que puede materializarse en pérdida de redención, aislamiento, traslado de establecimiento o una nueva condena, impidiendo que el principal objetivo de la pena se cumpla, la resocialización; por lo cual resulta provechoso que la Persona Privada de la Libertad (PPL) pueda entrenarse en herramientas como la *diákrisis*, que permite en primer lugar identificar aquello que depende de él y que podría modificar, en segundo lugar, reconocer aquello que no depende o es modificable por él (por lo tanto solo le queda aceptarlo) y en tercer lugar asumir una posición estoica que le permita dominar las pasiones y evitar las consecuencias negativas de su proceder.

Experiencia de aplicación

- **Taller:** *diákrisis* (distinguir lo que depende de mí y aceptar lo que no depende de mí).
- **Dirigido a:** preliberados y familiares de estos.
- **Lugar:** Cárcel y Penitenciaría con Alta y Media Seguridad, La Paz, Itagüí, Colombia.

¿Qué es la *diákrisis*?

Seguendo a Cortés y Sarmiento (2021) “la *diákrisis* separa lo que podemos modificar de lo que es inmutable a nuestra existencia” (p. 161), siendo clave en la filosofía estoica el poder reconocer lo que podemos cambiar para no perder tiempo y energía en aquello que no se puede modificar con nuestras acciones, por ejemplo, no podemos cambiar el clima, debemos aceptar el clima, sin embargo, podemos cambiar la forma como nos vestimos para afrontar ese clima. Así lo indica Epicteto (1995):

De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros. De nosotros dependen el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. (p. 183)

Dando origen a la que hoy día conocemos como la dicotomía de control, esto es, lo que está bajo nuestro control y lo que no lo está, primer elemento necesario para poder llevar a cabo la *diákrisis*.

Sobre el taller *diákrisis* en prisión

Las Personas Privadas de la Libertad (PPL) desde el momento que son capturados hasta el momento que recobran su libertad se ven obligados a sobrevivir en un ambiente, en unas circunstancias y en contextos en los que no pueden influir, no pueden modificar y en ocasiones no pueden siquiera protestar. Con este taller se busca que las PPL puedan adquirir herramientas que practicadas regularmente, permitirá afrontar las condiciones propias de la prisionalización juiciosamente. Sobre el juicio, nos dice Epicteto (1995):

Los hombres se ven perturbados no por las cosas, sino por las opiniones sobre las cosas. Como la muerte, que no es nada terrible — pues entonces

también se lo habría parecido a Sócrates— sino que la opinión sobre la muerte, la de que es algo terrible, eso es lo terrible. (p. 186)

Es decir que no son las cosas en el sentido estricto de su materialidad lo que puede llegar a perturbar, si lo es, por el contrario, los juicios que se emiten sobre las cosas, el sentido que se le imprime en el juicio a la cosa, la opinión.

Si bien es cierto que no necesariamente se logran los resultados materiales o inmateriales que se buscan en la vida o por el contrario se es alcanzado por la infamia, la ruina, el infortunio o la desdicha, al ser todo ello independiente de la voluntad, sí que hay algo que depende exclusivamente de la persona y es precisamente la voluntad, la voluntad de actuar correctamente, de hacer el bien, de decidir sobre lo que es objeto de decisión y no puede ser indiferente como si lo es el destino o las causas externas y es precisamente en ello donde se cobra la importancia de la *diákrisis* como herramienta que permita separar y afrontar las cosas, situaciones, condiciones y decisiones propias de la situación de prisión para que el privado de la libertad afronte de la mejor manera posible su condición y evite que la emoción o la pasión le lleven por el mal camino

Por lo anterior se realizó el taller denominado *diákrisis* o distinguir lo que depende de mí y aceptar lo que no depende de mí; ello, por solicitud verbal de la funcionaria responsable del área de Trabajo Social del establecimiento y como parte del programa establecido para el evento denominado “famievento” en el cual participaron algunos familiares y las Personas Privadas de la Libertad (PPL) clasificadas en la fase de mínima seguridad o de confianza (previo a la libertad), últimas fases del tratamiento penitenciario en Colombia.

Afrontando lo que depende de mí. Del estoicismo podemos adaptar tres herramientas con las cuales se puede afrontar aquello que depende de mí, esto es:

1. Representar lo contrario.
2. Análisis objetivo.
3. Dignidad humana (ver Figura 1).

Representar lo contrario. Se trata de formar una nueva imagen mental a lo que en principio puede resultar, feo, incómodo, desagradable, nauseabundo, en palabras de Epicteto (1993) “más bien introduce a tu vez alguna otra representación bella y noble y expulsa la inmundia. Y si te acostumbras a ejercitarte de este modo, verás qué hombros se te ponen, qué tendones, qué vigor” (p. 222), practicar la representación contraria en un lugar como la prisión, permitirá que la adaptación y la pena se purgue en mejores condiciones.

Análisis Objetivo. La segunda herramienta en este caso es la de generar un significado nuevo a la situación, para ello se procura entender la situación y reflexionando

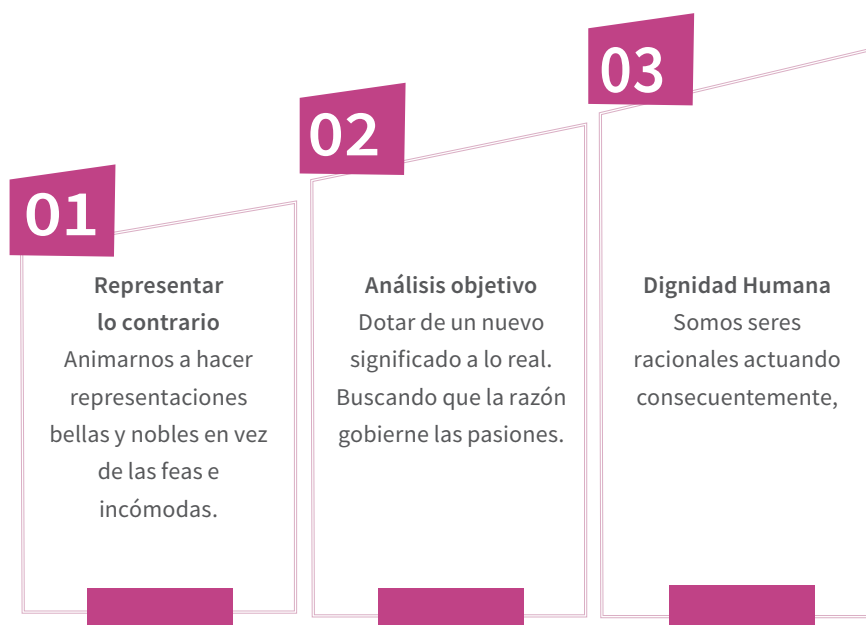
sobre como esta puede ser reformulada, en términos coloquiales, mirando la otra cara de la moneda, Epicteto (1993) nos dice: “la tribuna y la cárcel son cada una un lugar; el uno, elevado; el otro, humilde; pero el albedrío es igual [en ambos lugares]. Si quieres conservarlo igual en cada uno de esos lugares, puede ser conservado” (p. 175), albedrío en el que las personas tienen el poder de elegir y tomar sus propias decisiones, decisiones que aún en prisión deben tomarse procurando que la razón gobierne la pasión. Ejemplificando aplicar el análisis objetivo en la circunstancia de estar privado de la libertad podrá encontrarse significados como que, a pesar de ello, aún se está con vida, en libertad quizá no tal como el destino que han corrido sus otrora compañeros de aventura o como que le ha permitido aprender un oficio o fortalecer los lazos familiares.

Dignidad humana. El privado de la libertad lo está de ella, mas no de su dignidad, dignidad que le hace humano, humano que se es al ser racional “para juzgar lo razonable y lo irracional cada uno de nosotros nos servimos no solo del valor de las cosas externas, sino también de nuestra propia dignidad personal” (Epicteto, 1993, p. 58), se trata pues de resignificar la situación bajo un enfoque racional de la misma y en concordancia con la ética, la lógica y la física estoica, es decir conduciendo la vida de la mejor manera posible, para el estoico conforme a la naturaleza, conforme a la razón y conforme a la conformidad, continúa Epicteto (1993) “en primer lugar, dite a ti mismo quién quieres ser. Y luego, de acuerdo con eso, haz lo que haces” (p. 336), invitando a ir a la esencialidad humana, a la racionalidad, al hacer previo juzgamiento.

En prisión esto recobra importancia en especial por la normalización de la indignidad del recluso y de sus condiciones de sobrevivida, indignidad en la que ideológicamente se considera que debe ser así; ahora bien, acudir a la dignidad humana es precisamente a aclarar la opinión de la dignidad propia y la racionalidad asociada para repeler aquello indigno y como ser racional juzgar, decidir y tomar acción sobre aquello que, en la dicotomía de control lo está bajo nuestro control.

Las Personas Privadas de la Libertad (PPL) desde el momento que son capturados hasta el momento que recobran su libertad se ven obligados a sobrevivir en un ambiente, en unas circunstancias y en contextos en los que no pueden influir

Figura 1. Afrontar lo que depende de mí.



Nota. Elaboración propia a partir de Cortés y Sarmiento (2021).

Afrontando lo que no depende de mí. En este caso, también del estoicismo podemos adaptar tres herramientas para afrontar lo que no depende de nosotros, tenemos:

1. Menospreciar.
2. *Amor fati*.
3. Evitar el *alter ego* (ver Figura 2).

Menospreciar. Con lo que no se puede modificar, es mejor no gastar recursos “para eso hay un camino: el desprecio de lo que no depende de nosotros” (Epicteto, 1995, p. 192), el antiguo filósofo y esclavo liberto es tajante con esta estrategia, se trata de reducir la importancia del evento o circunstancia, este “menor precio” relativo permite continuar con la vida sin la preocupación de un evento (como la muerte) o una circunstancia (como la privación de la libertad) frente a la que no podemos hacer nada, salvo continuar con la vida lo más equilibradamente posible.

Amor fati. Esta estrategia procura que seamos conscientes del condicionamiento trágico o afortunado del hombre por parte del destino, se trata entonces de aceptar el destino, destino que para los estoicos es bueno, por lo menos necesario y al mismo no debería resistírsele, así lo indica Epicteto (1995): “no pretendas que los sucesos sucedan como quieres, sino quieres los sucesos como suceden y vivirás sereno”

(p. 187), aceptar el destino, tal como se presenta, posición reforzada en las prácticas filosóficas en prisión por Barrientos-Rastrojo (2022):

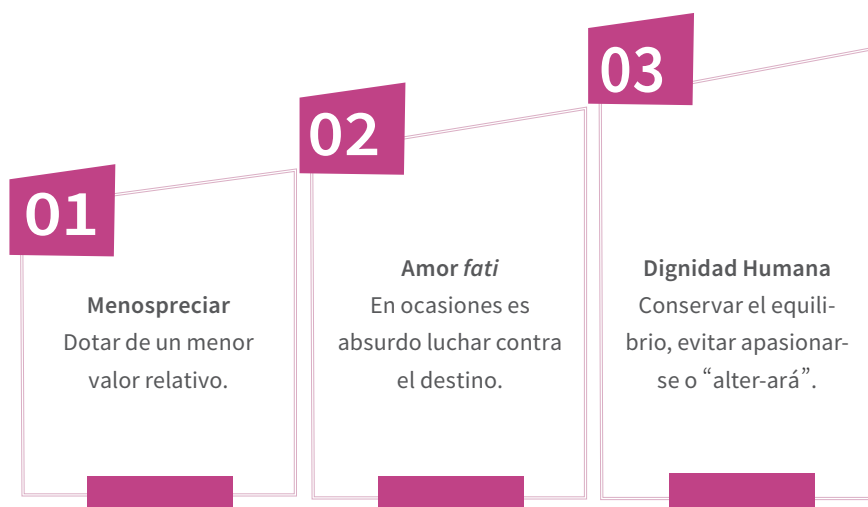
Los estoicos mantienen la confianza en que hay realidades que, aunque no nos satisfagan, son acordes al destino y, en consecuencia, sería absurdo luchar con una entidad sobre la que no tenemos poder. Ahora bien, la aceptación no es meramente una decisión sencilla que se toma libremente, sino que hay que aprender a encajar esas situaciones para evitar el golpe. (p. 368)

No se trata pues de una estrategia de desánimo e inacción, es más una estrategia de aceptación para aunar esfuerzos en tareas y acciones que si consigan resultados, un ejemplo de ello es aprovechar el tiempo de privación de la libertad para estudiar.

Evitar el *alter ego*. El otro yo (*alter ego*) puede estar escondido y se manifiesta justo cuando se presenta una condición o situación no modificable y que puede activar una pasión que podría alterar el desenvolvimiento normal en prisión, se trata entonces de evitar el *alter ego*. Así lo ejemplifica Epicteto (1993):

Por eso, el citaredo no se angustia cuando canta solo, pero sí al entrar en el teatro, aunque tenga muy hermosa voz y toque bien la cítara. Porque no solo quiere cantar bien, sino también gozar de buena fama, y eso ya no depende de él. (p. 196)

Figura 2. Afrontando lo que no depende de mí.



Nota. Elaboración propia a partir de Cortés y Sarmiento (2021).

Análogamente el privado de la libertad es el citaredo y el teatro es la cárcel, en este nuevo teatro no solo deberá comportarse bien (cantar bien) sino además tener buena disciplina (fama) y aunque eso no depende él, si depende de él evitar el *alter ego*.

Rayuela estoica penitenciaria. Explicada la anterior teoría al grupo, se procede a la práctica con los participantes, para ello se siguieron las siguientes instrucciones:

1. Se dibuja una rayuela en el piso del lugar de reunión, tal como se ilustra en la Figura 3.
2. Se avanza secuencialmente en estricto orden numérico, ello representa el avance por las diferentes etapas y fases del proceso penal de la PPL.
3. Para avanzar se requiere resolver una situación particular de la fase usando la *diákrisis*, pudiendo elegir algunos de los ejemplos planteados en la Tabla 1 o animando a los participantes a que planteen algunos basados en su experiencia.
4. Cada participante se demora entre 10 y 15 minutos para completar el ejercicio.
5. Al llegar al cielo debe indicar la conclusión personal del ejercicio.
6. Se concluye el ejercicio con conclusiones generales de los participantes y la evaluación de la actividad.

Figura 3. Rayuela estoica.



Nota. Elaboración propia a partir de Cortés y Sarmiento (2021).

Tabla 1. Ejemplos de situaciones problemáticas

Fase	Ejemplos
1. Juicio	<ul style="list-style-type: none"> * La fiscalía tiene pruebas y se enfrenta a una pena prolongada. * ¿Puede demostrar que es inocente? * Su pareja le ha abandonado.
2. Condena	<ul style="list-style-type: none"> * Pierde la libertad física. * Le envían a una cárcel muy restrictiva (tipo plan Colombia). * ¿Puede aprovechar el tiempo de condena?
3. Cárcel	<ul style="list-style-type: none"> * No le agrada los compañeros de la celda. * Quiere, pero no puede salir de fiesta los fines de semana. * No le gusta, pero debe hacer fila para cosas cotidianas (comer, lavar, etc.).
4. Observación	<ul style="list-style-type: none"> * Le tocó dormir en el piso, ya que no hay cupo en la celda. * No le asignan actividad de redención por no que “no hay cupo”. * Tiene demasiado tiempo libre y se desespera.
5. Alta seguridad	<ul style="list-style-type: none"> * No le dejan salir del pabellón cada vez que lo desea. * La alimentación le parece desagradable. * Han aislado el pabellón debido a un virus.
6. Media seguridad	<ul style="list-style-type: none"> * Le niegan la solicitud para permiso de 72 horas. * Se ha esparcido el rumor que usted es un sapo (un soplón). * A pesar de poder obtener una mejor redención, no lo ha logrado.
7. Mínima seguridad	<ul style="list-style-type: none"> * Le niegan la solicitud de prisión domiciliaria. * No le han asignado redención en zonas semiexternas. * Le niegan la solicitud para libertad condicional.
8. Confianza	<ul style="list-style-type: none"> * Le vuelven a negar la libertad condicional a pesar de llevar 75 %. * El juez le hace saber que deberá hacer el 100 % de la condena. * Le niegan la posibilidad de permisos de fin de semana.
9. En familia	<ul style="list-style-type: none"> * Sus hijos no le perdonan que les haya abandonado. * Su madre ha fallecido mientras estaba en prisión. * Su relación con su familia está muy deteriorada.
Cielo en sociedad	<ul style="list-style-type: none"> * Le rechazan en solicitudes de trabajo por ser pospenado. * Se reencuentra con amigos que nunca le visitaron en prisión. * Un grupo al margen de la ley le constriñe a trabajar con ellos.

Nota. Elaboración propia.

Evaluación

Se aplicó un instrumento de evaluación, el cual fue diligenciado por 11 participantes y tres funcionarios del establecimiento penitenciario, de los formatos se infiere que el taller tuvo una adecuada aceptación por parte de los participantes y los funcionarios del establecimiento, sin embargo, debe considerarse la heterogeneidad etaria de los participantes en el diseño y ejecución del ejercicio para este tipo de participantes, puesto que, aunque no ocurrió en el caso particular, podría pasar que asistan niños o adolescentes y se requiere un modelo específico para ellos; lo que genera la idea de poder realizar talleres sobre filosofía estoica en el programa institucional “delinquir no paga” orientado a niños y adolescentes escolares. Resulta interesante que, aunque el taller está enfocado a PPL y otros grupos con riesgo de exclusión social, es aplicable al cuerpo de custodia y vigilancia y personal administrativo del Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario (INPEC).



Referencias bibliográficas

- Barrientos-Rastrojo, J. (2022). *Plomo o filosofía. Entrenar para la desinserción social en prisión*. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://www.bioetica.unam.mx/storage/resources/sections/2/texts/2/24.pdf>
- Cortés, J. y Sarmiento, I. (2021). *Diákrisis* o distinguir lo que depende de mí y aceptar lo que no depende de mí. En J. Barrientos (Ed.), *Filosofar entre rejas*. (pp. 159-172). Plaza y Valdés.
- Epicteto. (1993). *Disertaciones para Arriano*. (P. Ortiz García, Trad.). Gredos.
- Epicteto. (1995). *Manual*. (P. Ortiz García, Trad.). Gredos.





DIALEKTIKÉ TECHNÉ

DIÁLOGO PARA EL CONSENSO O EL DISENSO ARGUMENTATIVO

● Luis Alberto Triana Llano ⁷²

Resumen

El taller *dialektiké techné*, diseñado para realizar ejercicios filosóficos estoicos con personas privadas de la libertad y otros colectivos en riesgo de exclusión social se funda en la dialéctica practicada por Crisipo de Solos y busca fortalecer el pensamiento crítico analizando y evaluando los razonamientos mediante la dialéctica estoica para identificar cuando se puede llegar al consenso, o contrariamente al disenso, mediante la oposición de argumentos a lo verosímil (que parece intuitivamente verdadero) para refutarlo, o con la fuerza del razonamiento, que evita ser arrastrados por la fuerza opuesta y mediante la facultad de remitir las representaciones a un raciocinio adecuado y de esta manera contribuir con la desinserción de las estructuras de dominación social intra y extracarcelaria. Para ello se realiza una breve exposición teórica de la dialéctica estoica y seguidamente se proponen ejercicios para ser realizados con o sin acompañamiento de un filósofo práctico.

Palabras clave: *dialektiké techné*, premisa, proposición, razonamiento, silogismo.



⁷² Graduado en 2002 como Ingeniero en Seguridad e Higiene Ocupacional. Persona Privada de la Libertad (PPL), estudiante de último semestre de Filosofía en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) mediante convenio UNAD-INPEC. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4367-2977>
Correo electrónico: luistriana@me.com bucefalotriana@gmail.com

Abstract

The *dialektiké techné* workshop, designed to carry out Stoic philosophical exercises with people deprived of their liberty and other groups at risk of social exclusion, is based on the dialectic practiced by Chrysippus de Solos and seeks to strengthen critical thinking by analyzing and evaluating reasoning through Stoic dialectic to identify when consensus can be reached, or contrary to dissent, through the opposition of arguments to the plausible (which seems intuitively true) to refute it, or with the force of reasoning, which avoids being dragged by the opposing force and through the faculty to refer the representations to an adequate reasoning and in this way contribute to the disintegration of the structures of intra and extra prison social domination. For this, a brief theoretical exposition of the Stoic dialectic is carried out and then exercises are proposed to be carried out with or without the accompaniment of a practical philosopher.

Keywords: *dialektiké techné*, premise, proposition, reasoning, syllogism.



Introducción

Para los estoicos, la dialéctica es una parte de la lógica, como la lógica es una parte de la filosofía, encargándose esta última de estudiar la totalidad de la realidad; sin la dialéctica no se podría tener conocimiento, ser infalible o irrefutable en los argumentos, dado que sirve para discernir lo verdadero de lo falso, reconocer lo que es ambiguo y lo que es persuasivo (aunque no necesariamente verdadero; los del pórtico en la lógica no se limitaban a teorizar sobre razonamientos o silogismos únicamente sino que la aplicaban en la cotidianidad, vivenciaban la lógica tanto en el discurso como en el pensamiento.

La escuela estoica entendía la dialéctica como una supravirtud y no solo la mera argumentación correcta, otorgando a quien la posee mayor capacidad de percepción y fortaleza argumentativa. La dialéctica como mecanismo para la enseñanza usaba principalmente la conversación y fue propio de las escuelas filosóficas establecidas en Atenas por Platón, Aristóteles, Epicuro y Zenón; escuelas en las que se disponía de un espacio destinado para las discusiones filosóficas.

Platón se reunía en el parque llamado la Academia (en honor del mítico héroe *Academio*), Aristóteles lo hacía en el Liceo (lugar cerca del templo de *Apolo Licio*) con los peripatéticos (tenían la costumbre de pasear durante las discusiones, *περιπατέω*

en griego es pasear), Epicuro hacía lo propio en el jardín y Zenón en el pórtico pintado (*stoa poikilé*); este espacio propio en el que los académicos, los peripatéticos, los del jardín o los estoicos desarrollaban sus actividades filosóficas. Escuelas dirigidas desde sus inicios por una sucesión ininterrumpida de escolarcas hasta que comenzaron a desaparecer en el primer siglo antes de nuestra era; con la necesidad de retornar a las fuentes, de comentar y entender los textos de los representantes de las diferentes escuelas filosóficas desaparecidas, tales como, los diálogos de Platón, los tratados de Aristóteles, los textos de Epicuro y de Crisipo, la filosofía se practicó bajo un horizonte interpretativo que se ha mantenido más o menos hasta nuestros días, sin embargo, no dejarían completamente de lado la dialéctica.

Para Elorduy (1972b) “la dialéctica es la disciplina del recto exponer en lo relativo a las enunciaciones de la pregunta y la respuesta, por ello también la definen, así como disciplina de las verdades, de los engaños y de las dudas” (p. 332), es decir, que usaron la dialéctica como herramienta para llegar a la verdad particular de algún asunto y para descubrir lo engañoso en los argumentos. La dialéctica desarrollada por Crisipo permite identificar cuando se puede llegar al consenso, o contrariamente al disenso, mediante la oposición de argumentos a lo verosímil (que parece intuitivamente verdadero) para refutarlo, o con la fuerza del razonamiento, que evita ser arrastrados por la fuerza opuesta y mediante la facultad de remitir las representaciones a un raciocinio adecuado para evitar que por un inadecuado uso del discurso (interno o externo) lleve a un juicio erróneo que pueda activar una pasión y sus derivadas consecuencias.

Objetivos

Reconocer los elementos de la dialéctica estoica, específicamente la desarrollada por Crisipo de Solos como herramientas para desarrollar diálogos argumentados.

Usar proposiciones y silogismos como mecanismo para el consenso o el disenso en las diferentes situaciones problemáticas que se presentan en prisión.

Fortalecer el pensamiento crítico en las personas privadas de la libertad e integrantes de otros colectivos en riesgo de exclusión social.

Teoría

El estoico más representativo en la dialéctica fue Crisipo de Solos (278-205) a. C., dice Diógenes Laercio (2007) que “tan famoso llegó a ser en los asuntos de dialéctica, que la mayoría pensaba que, si existía dialéctica entre los dioses, no sería otra sino la de Crisipo” (p. 403), un reconocimiento a la fuerza de la dialéctica estoica en los aspectos doctrinales de los deberes éticos y sociales en el movimiento estoico antiguo. La dialéctica estoica, considera Diógenes Laercio, citado por Elorduy (1972a) es:

Una virtud, que en su especie abarca diversas virtudes, como son: la del no tropezar, la serenidad ante las apariencias, la firmeza en la defensa, la imperturbabilidad frente a la fantasía, la seguridad en comprender, la facilidad en discernir lo verdadero y lo falso. Es pues, necesaria y constituye una virtud que contiene otras virtudes. (p. 303)

Reconocida como supra virtud indica la pertinencia del conocimiento y el correcto uso de las leyes dialécticas, permitiendo la no precipitación, el reconocimiento de las representaciones y el vigor de la palabra, evitando caer en sugerencias imperitinentes, siendo entonces la dialéctica la herramienta del correcto dialogar en los discursos, entendiendo el discurso como la sucesión de palabras lógica y gramaticalmente coherentes para expresar algo y que puede llevar a discutir, en lo que discutir, proveniente del latín “*discutere*” que significa “sacudir”, es decir, sacudir algo para separarlo y en este dialogar en los discursos devienen preguntas y respuestas que llevan al conocimiento de lo verdadero, lo falso y lo que no es ni lo uno ni lo otro, al respecto en su exposición sobre la dialéctica de Zenón de Citio, comenta Diógenes Laercio (2007):

Sin el estudio de la dialéctica el sabio no puede permanecer impecable en su razonamiento. Pues por medio de ella es capaz de discernir científicamente lo verdadero y lo falso, y distinguir bien lo persuasivo y lo que se expresa ambiguamente. Y si se prescinde de la dialéctica, no es posible preguntar y responder con método. (p. 349)

Es decir, la dialéctica permite discernir lo verdadero de lo falso y lo que no es ni verdadero ni falso, permitiendo también la formulación correcta y metódica de las preguntas y respuestas que lleven al consenso (acuerdo) o al disenso (desacuerdo) sobre el asunto tratado en el diálogo; cobrando especial importancia en colectivos de personas en riesgo de exclusión social o como en el caso de los ya excluidos en las cárceles, dado que en estos no-lugares se generan y evolucionan términos propios que denotan significados específicos entendidos por quienes ya llevan tiempo y se han adecuado a este lenguaje propio, agregando además que debido a los frecuentes desencuentros verbales y no verbales propios de la supervivencia en espacios de permanente hacinamiento que pueden germinar en conflictos escalables a verdaderas tragedias.

Proposiciones

Se ha de precisar que “a diferencia de la proposición aristotélica, la proposición estoica no se refiere a un juicio de atribución (Sócrates es mortal), sino que enuncia acontecimientos (es de día, Dión se pasea)” (Brun, 1997, p. 54). Lo que nos permite usar las proposiciones estoicas en la solución de conflictos cotidianos, las proposiciones en la dialéctica estoica son (pueden relacionarse entre ellas llegando proposiciones compuestas):

Tabla 2. Propositiones en la dialéctica estoica

Proposición	Conjunción	Enunciado	Ejemplo
Condicional	Si	Anuncia que una segunda proposición seguirá a la primera.	Si es de día, el cielo está claro.
Consecutiva	Puesto que	Depende de la conjunción puesto que.	Puesto que es de día, el cielo está claro.
Coordinada	Y	Depende de la conjunción y.	Es de día y el cielo está claro
Disyuntiva	O bien	Introduce una disyunción por medio del término o bien.	O bien es de día, o bien es de noche.
Causal	Porque	Está regida por el por qué.	El cielo está claro porque es de día.
Comparativa	Más / menos	Establece una comparación.	Es más de día que de noche o es menos de noche que de día.

Nota. Elaboración propia a partir de Brun (1997, p. 54).

Razonamientos

Un silogismo, es un razonamiento compuesto por dos premisas y una conclusión que se deduce de las dos premisas, en términos generales se plantean como sigue:

- 1. Premisa mayor (universal).
- 2. Premisa menor (particular).
- 3. Conclusión (resultado de comparación entre premisas).

Ejemplo:

- 1. Si no se logra contar a los privados de la libertad, hay sanción (premisa mayor).
- 2. Si no me levanto a tiempo, no se logra contar (premisa menor).
- 3. Si no me levanto a tiempo, no se logra contar y habrá sanción (conclusión).

Tal como en las proposiciones, el silogismo es para los estoicos una implicación de hechos, más que una relación entre conceptos. Se distinguen tres tipos de razonamientos, los concluyentes, los no concluyentes y los anapodícticos (indemostra-

bles). No concluyente es aquel en el que una conclusión contraria no es opuesta a las premisas. Por ejemplo: si es de día, se realiza el conteo matutino; tenemos que es de día, luego las celdas de la prisión están abiertas. Los concluyentes, son así dado que llevan a una conclusión específica. Por ejemplo: es falso que ingresen los visitantes antes del conteo matutino; ahora bien, aún no se ha realizado el conteo matutino, luego no han ingresado los visitantes. Los razonamientos anapodícticos son un tipo especial de razonamientos concluyentes, en este caso, siguiendo a Braun (1997), Crisipo distinguía cinco tipos de razonamiento anapodíctico:

1. El razonamiento está constituido por una condición y una conclusión que se desprende de ella. Por ejemplo: si es de día, el cielo está claro; ahora bien, es de día, luego el cielo está claro.
2. De la condición y de la contraria de la conclusión se extrae una conclusión opuesta a la premisa mayor. Por ejemplo: si es de día el cielo está claro; ahora bien, es de noche, luego no es de día.
3. Partiendo de premisas negativas se saca de uno de sus términos la contraria del otro. Por ejemplo: no es cierto que Platón esté a la vez vivo y muerto; ahora bien, Platón está muerto, luego Platón no está vivo.
4. Partiendo de una disyunción y de uno de sus términos se extrae la contraria del otro. Por ejemplo: o bien es de día, o bien es de noche; ahora bien, es de día, luego no es de noche.
5. Partiendo de una disyunción y de la proposición contraria de uno de sus términos, se obtiene el otro término. Por ejemplo: o bien es de día, o bien es de noche; ahora bien, no es de día, luego es de noche. (p. 56)

Con esto se concluye el componente teórico, no sin antes resaltar una vez más que para los estoicos antiguos solo reviste importancia definir implicaciones de acontecimientos conforme a la verdad, más que el estudiar las articulaciones entre los conceptos.

Ideas clave:

1. La dialéctica estoica era parte de su lógica que a su vez era parte de su filosofía.
2. La dialéctica es para los estoicos una supra virtud, una virtud contenedora de virtudes.

3. La dialéctica permite separar lo verdadero de lo falso y lo que no es ni lo uno ni lo otro.
4. El uso de proposiciones y silogismos relacionan acontecimientos en vez de conceptos.
5. Una proposición condicional es aquella que está seguida de una segunda proposición.
6. Una proposición coordinada implica que se cumplen dos proposiciones.
7. Una proposición disyuntiva, contrariamente a la coordinada implica que se cumple una de las dos proposiciones relacionadas.
8. La conclusión en un silogismo, es el resultado de la comparación entre las premisas.
9. Los razonamientos en la dialéctica estoica pueden ser: concluyentes, no concluyentes y anapodícticos.
10. Un razonamiento anapodíctico es un tipo de razonamiento concluyente y es aquel que es evidente y no requiere demostración.

Práctica

Los siguientes ejercicios buscan el desarrollo de habilidades que permitan prevenir conflictos en el entorno penitenciario que tengan origen en las cotidianas conversaciones, discusiones e incluso en la comunicación no verbal; en un primer momento la práctica está diseñada para que se realicen dos tipos de ejercicios en un taller con orientación del facilitador en el lugar habitual de reunión con los participantes, ejercicios en los cuales a manera de ilustración se dejan para resolver situaciones típicas en prisión, pero que pueden incrementarse con las situaciones descritas por los participantes. En un segundo momento se espera que en los días que transcurren entre los encuentros periódicos se observe y realice la práctica diaria mediante una bitácora de manera tal que esta práctica sea habitual, aunque no mediará la orientación por parte del facilitador, se pueden discutir y aclarar los resultados en el siguiente encuentro.

Uso de proposiciones y silogismos en los problemas cotidianos

Usando los silogismos

Para el ejercicio se requiere dividir la pizarra, tablero o papelógrafo en cinco bloques, ubicando en el primero de ellos una oración que describa una situación o un diálogo típico en prisión, en el segundo la premisa mayor del anterior, en el tercero la premisa menor, en el cuarto bloque la conclusión y en el quinto indicando si es un razonamiento anapodíctico, concluyente o no concluyente. Completar la tabla siguiente.

Tabla 3. Usando los silogismos

Oración, situación o diálogo	Premisa mayor	Premisa menor	Conclusión	Tipo de razonamiento (anapodíctico, concluyente o no concluyente)
Todos los días se reciben alimentos en prisión, hoy es uno de esos días, por lo tanto, hoy se reciben alimentos.				
Para un delito particular, la ley prohíbe la libertad condicional, sin embargo, un privado de la libertad le asegura a otro que por cierta cantidad de dinero le conseguirá la libertad condicional.				
Durante un operativo de registro y control, encuentran la “caleta” (lugar donde se esconden objetos de prohibida tenencia en prisión) de uno de los privados de la libertad. En días pasados, un interno supo de la ubicación de la caleta, por lo que el otro interno afectado, supone que el primero es un “sapo” (delator).				

Nota. Elaboración propia.

Solucionando diálogos conflictivos

Para el ejercicio se requiere dividir la pizarra, tablero o papelógrafo en tres bloques, ubicando en el primero de ellos un diálogo conflictivo, exhortando a los participantes a exteriorizarlos; en el segundo una proposición a usar para esclarecer el diálogo o el silogismo correspondiente al diálogo conflictivo y en el tercero de ellos la solución mediante la proposición o el silogismo. Completar la tabla siguiente.

Tabla 4. Solucionando diálogos conflictivos

Diálogo conflictivo	Proposición o silogismo del diálogo	Solución con proposición o silogismo
a- ¡Me pisaste! b- ¡No te vi! a- Acaso soy invisible. b- Está oscuro y no recordaba que acá duermen en el piso del servicio sanitario y necesitaba usarlo.		
1- ¿Qué haces mirando la visitante de aquel? 2- No la estoy mirando particularmente a ella. 1- Te vi y sé que la mirabas a ella. 2- Eso es falso, estaba mirando sin un punto fijo.		

Nota. Elaboración propia.

La dialéctica permite discernir lo verdadero de lo falso y lo que no es ni verdadero ni falso, permitiendo también la formulación correcta y metódica de las preguntas y respuestas que lleven al consenso (acuerdo) o al disenso (desacuerdo) sobre el asunto tratado en el diálogo.

Práctica diaria de la dialektiké techné

De manera análoga a los ejercicios anteriores, el participante tomará nota diaria de un diálogo conflictivo y buscará la solución usando los elementos de la dialéctica estoica, llevando los resultados a una bitácora diaria como la que se propone a continuación.

Tabla 5. Bitácora de la dialektiké techné

Día	Diálogo conflictivo	Proposición o silogismo del diálogo	Solución con proposición o silogismo
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			

Nota. Elaboración propia.

Evaluación

La siguiente evaluación permite conocer la apropiación de los elementos de la dialéctica estoica desarrollados en el taller *Dialektiké techné* - diálogo para el consenso o el disenso argumentativo y el posible uso de proposiciones y silogismos como mecanismo para el consenso o el disenso en las diferentes situaciones problemáticas que se presentan en prisión. Marque la casilla correspondiente según si el enunciado es cierto (C) o falso (F).

Tabla 6. Evaluación taller de la dialektiké techné

N.º	Enunciado	C	F
01	La dialéctica estoica era parte de su lógica que a su vez era parte de su filosofía.		
02	La dialéctica estoica era considerada una virtud menor, la simple argumentación.		
03	Crisipo de Solos fue el mayor exponente de la dialéctica estoica.		
04	Las proposiciones estoicas se caracterizan por que se refieren a acontecimientos.		
05	Los silogismos se caracterizan por tener una conclusión universal y una particular.		
06	Los silogismos estoicos relacionan conceptos más que acontecimientos.		
07	Los razonamientos son: concluyentes, no concluyentes y anapodícticos.		
08	Los anapodícticos son un tipo especial de razonamientos no concluyentes.		
09	Si es de día, el cielo está claro. Es una proposición causal.		
10	En un silogismo, la conclusión es el resultado de comparación entre las premisas.		

Nota. Elaboración propia.

Solución: 1 (C), 2 (F), 3(C), 4(C), 5(F), 6(F), 7(C), 8(F), 9(F), 10(V).

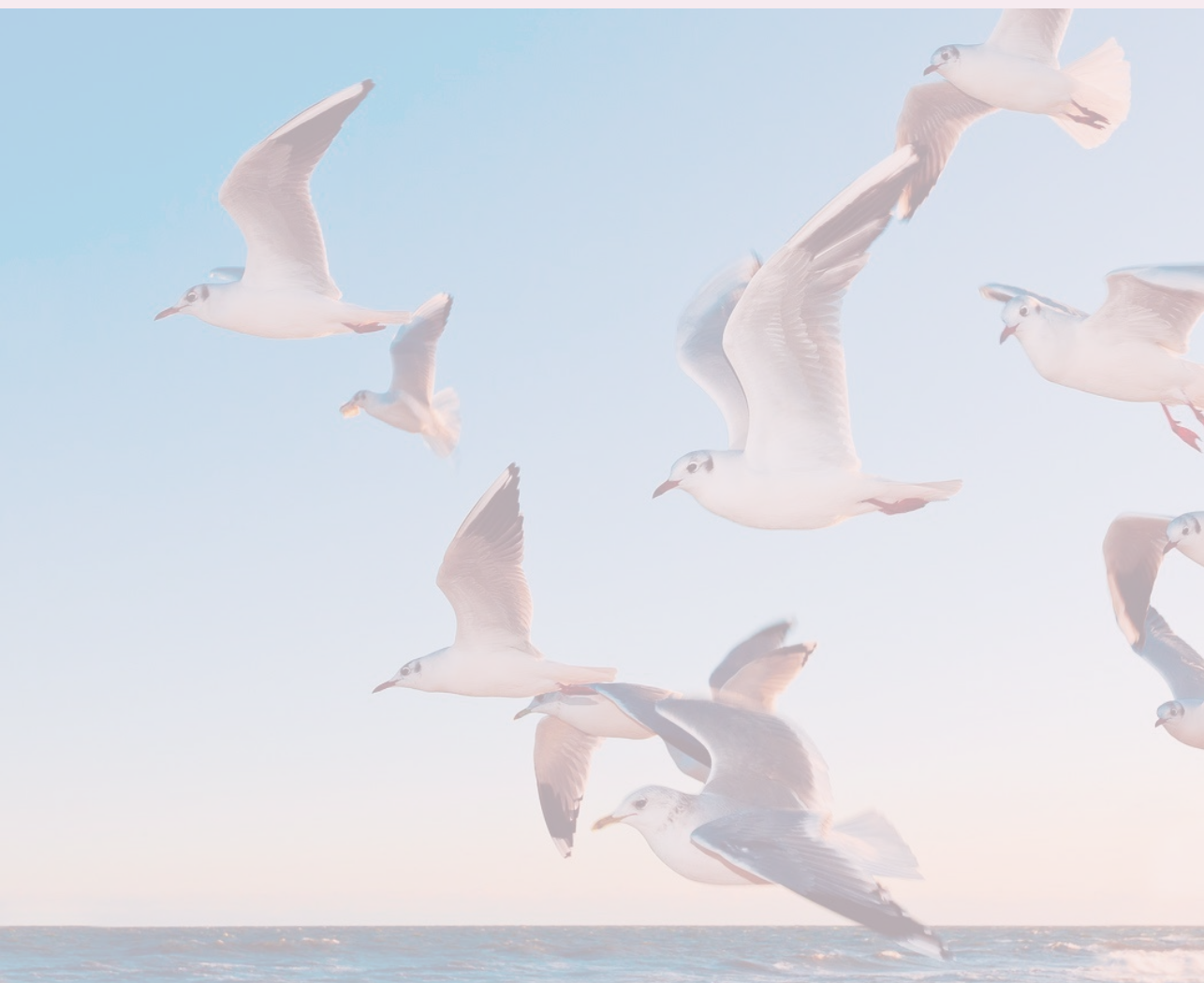
Referencias bibliográficas

Brun, J. (1997). *El estoicismo*. (J. Blanco Regueira, Trad.). Universidad Autónoma del Estado de México. (Obra original publicada en 1959).

Elorduy, E. (1972a). *El estoicismo*. Tomo I. Gredos.

Elorduy, E. (1972b). *El estoicismo*. Tomo II. Gredos.

Laercio, D. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. (C. García Gual, Trad.). Alianza.





TALLER: CALENTAMIENTO – INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA APLICADA Y LA SABIDURÍA ESTOICA

● **Zaida Johanna Orjuela Hernández**

Dirigido a: estudiantes del grupo institucional de filosofía Colegio San Bartolomé la Merced.

Lugar: Biblioteca del colegio.

Recursos:

- Principales ideas de la filosofía estoica (fundamentos).
- Cuadro comparativo.
- Bitácora personal.

Me dispongo:

Se invita a los estudiantes a disponerse externamente: (posición corporal, control de la respiración, soltar todo tipo de distractor) e internamente: soltar lo qué me preocupa, me distrae, me hace ruido interno.

Experimento:

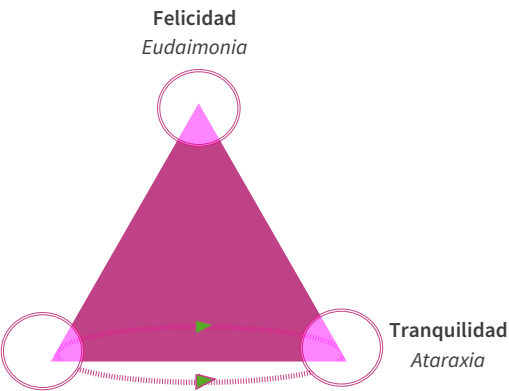
“El arte de vivir es más parecido al de la lucha que al de la danza en la medida que, ante lo que le cae a uno de improviso, hay que mantenerse preparado y sin caerse”. Marco Aurelio.

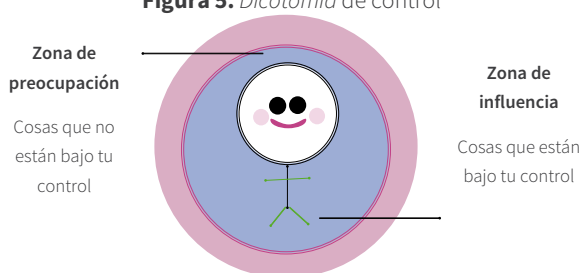
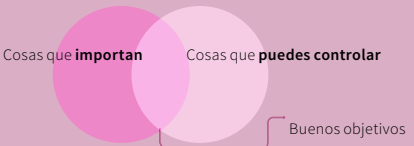
Atención al presente:

Se pide al grupo que centren su atención al momento presente, en lo que están pensando y haciendo en el preciso momento, en lo que les sucede, lo que sienten, ver las cosas tal como se presentan (prosoche).

Se invita a revisar el siguiente cuadro sobre los fundamentos de la filosofía estoica:

Tabla 7. Taller calentamiento

Fundamento	Características
<p>Eudaimonía, virtud y ataraxia</p> <p>“La filosofía es el amor de la sabiduría, es el arte de vivir una buena vida” Epicteto.</p> <p>“Cuanto más cerca esté un hombre de una mente calmada, más cerca estará de su fuerza” Marco Aurelio.</p>	<p>Figura 4. Eudaimonia, virtud y ataraxia</p> 
<p>Separar la percepción de la realidad.</p> <p>“No son las cosas las que nos perturban, sino nuestra opinión sobre ellas” Epicteto.</p>	<p>Tendemos a confundir nuestros pensamientos con hechos, asumiendo que nuestras primeras impresiones reflejan de manera fiel la realidad.</p> <p>Las impresiones no examinadas son el origen de muchas emociones exageradas.</p>
<p>Atención o prosoche.</p> <p>“Te conviertes en eso a lo que le prestas atención” Epicteto.</p>	<p>Observar nuestros pensamientos y comportamientos nos hará más conscientes de lo que ocurre en nuestra mente.</p>
<p>Dicotomía de control (o centrarse en lo que depende de nosotros).</p>	<p>Hacer que nuestro bienestar dependa de cosas fuera de nuestro control es una de las principales causas de insatisfacción.</p>

Fundamento	Características
<p><i>“El hombre sabio se preocupa por la intención de sus acciones, no por sus resultados. Nuestra acción inicial está bajo nuestro control, pero la fortuna determina su final” Séneca.</i></p>	<p>Centrar nuestro esfuerzo y nuestra atención en lo que depende de nosotros: nuestras percepciones y nuestras acciones.</p> <p>Figura 5. Dicotomía de control</p> 
<p>Amor <i>fati</i> (o amar el destino). <i>“No esperes que los eventos sucedan como deseas. Desea que ocurran como son, y tu vida transcurrirá sin problemas” Epicteto.</i></p>	<p>No podemos cambiar lo ocurrido, pero podemos cambiar cómo lo percibimos.</p> <p>Disfrutar este momento y aprovechar lo bueno, o lamentarnos porque no incluye todo lo que queremos.</p>
<p>Libertad estoica (o controlar nuestros impulsos). <i>“Piensa así. Eres un adulto, no te dejarás esclavizar más, zarrandeado como una marioneta por cualquier impulso, te dejarás de quejar por tu situación presente y no temerás el futuro” Marco Aurelio.</i></p>	<p>Es la capacidad de actuar guiados por la razón, de no ser sometidos por los deseos que surjan en cada momento, por lo tanto, la libertad es la capacidad de actuar desde la razón y no de ser sometidos por los deseos que surjan en cada momento.</p>
<p>Centrase en lo esencial. <i>“cuando un hombre no sabe hacia dónde navega, ningún viento le es favorable” Séneca.</i></p>	<p>Lograr definir con claridad lo que se quiere aumenta las probabilidades de alcanzarlo. Los objetivos se centran en el pensamiento y proyectan en las acciones.</p> <p>Dedicar nuestro tiempo y atención a las cosas que cumplen dos condiciones: son importantes y están bajo nuestro control.</p> <p>Figura 6. Cosas que importan.</p> 

Escritura de sí:

Se propone pensar en sus vivencias, desde sus verdaderos deseos, a imaginar lo que quieren que suceda luego de finalizar su proceso de formación escolar y que emociones (pasiones) pueden afectar dichos proyectos. Luego se invita a comparar sus proyecciones con los fundamentos de la filosofía estoica, puede tomar como referente uno o varios de los fundamentos y con base en estos iniciar el proceso de escritura de sí como ejercicio en el marco del entrenamiento y cuidado de sí.

Reflexiono:

Se propone abrir el momento de la comunidad de diálogo en el marco de los tipos de discusión, se recurre al debate de opiniones con relación a la revisión de los fundamentos de la filosofía estoica y cómo se relacionan con sus proyectos de vida.

Plan de discusión:

Se propone abrir el debate con las siguientes preguntas preliminares.

1. ¿Se relacionan los fundamentos de la filosofía estoica a tu vida, tus emociones?
¿Por qué?
2. ¿Cuál es la vida que vale la pena vivir?
3. ¿Se puede aplicar una filosofía de más de 2300 años a nuestro día a día?

Evalúo:

Proceso de metacognición:

Se vuelve a invitar a pensar sobre los fundamentos del estoicismo y a expresar con cuál o cuáles puede relacionar sus vivencias y emociones y por qué.

Proceso personal:

Se invita a realizar el examen de conciencia a fin de revisar la propia vida, sobre alguna situación concreta: ¿qué he hecho bien?, ¿qué he hecho mal?, ¿puedo cambiar algo?

Bibliografía

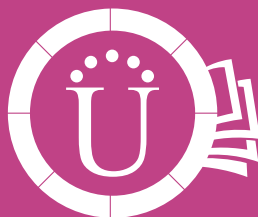
Brun, J. (1997). *El estoicismo*. (J. Blanco Regueira, Trad.). Universidad Autónoma del Estado de México. (Obra original publicada en 1959).

Elorduy, E. (1972a). *El estoicismo*. Tomo I. Gredos.

Elorduy, E. (1972b). *El estoicismo*. Tomo II. Gredos.

Séneca, L. (1994). *Epístolas morales a Lucilio Tomo I*. (I. Roca Melia, Trad.). Gredos.





Sello Editorial

Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

Sede Nacional José Celestino Mutis

Calle 14 Sur 14-23

PBX: 344 37 00 - 344 41 20

Bogotá, D.C., Colombia

www.unad.edu.co

