



**Casa abierta al tiempo**

**Universidad Autónoma Metropolitana**

---

---

**Unidad Iztapalapa**

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Doctorado en Humanidades.  
Línea de Filosofía Moral y Política

**Subjetividad y Filosofía Antigua:  
Las prácticas de sí en el estoicismo imperial**

**Tesis**

Que para obtener el grado de:  
**Doctora en Humanidades (Filosofía Moral y Política)**

presenta

**Mtra. Norma Hortensia Hernández García**

Director de tesis: **Dr. Sergio Pérez Cortés**



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00075

Matricula: 206180892

SUBJETIVIDAD Y FILOSOFIA  
ANTIGUA. LAS PRACTICAS DE SI  
EN EL ESTOICISMO IMPERIAL

En México, D.F., se presentaron a las 13:00 horas del día 8 del mes de marzo del año 2012 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. SERGIO PEREZ CORTES  
DR. RODRIGO DIAZ CRUZ  
DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA  
DR. OSCAR MARTIARENA ALAMO  
DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ



NORMA HORTENSIA HERNANDEZ GARCIA

ALUMNA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: NORMA HORTENSIA HERNANDEZ GARCIA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

**APROBAR**

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH

DR. JOSE OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTE

DR. SERGIO PEREZ CORTES

VOCAL

DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

VOCAL

DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA  
ATIENZA

VOCAL

DR. OSCAR MARTIARENA ALAMO

SECRETARIO

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

## Índice

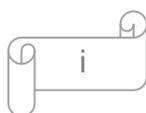
Introducción	p. i
Capítulo 1. Michel Foucault y la filosofía como actitud	p. 1
1.1 La actitud de modernidad	p. 15
1.2 La filosofía como actitud: época antigua y modernidad	p. 24
1.3 La forma sujeto	p. 33
Capítulo 2. Cultura, Pensamiento y Subjetividad	
2.1 La dinámica cultural	p. 52
2.2 La expresión del pensamiento	p. 63
2.3 La vida que se lleva a través de la filosofía	p. 74
Capítulo 3. Sócrates entre los sofistas	
3.1 Sócrates y la inquietud de sí	p. 84
3.2 Los sofistas	p. 97
3.3 El maestro socrático	p. 115
Capítulo 4. Modificaciones de sí	
4.1 Identificando la sustancia ética	p. 130
4.2 La sustancia ética como <i>hegemonikón</i>	p. 147

4.3 La actividad socrática en el estoicismo	p. 163
4.4 Salvación y refugio en la filosofía estoica	p. 181
Capítulo 5. Vida Filosófica en Roma	p. 198
5.1 Los estoicos romanos	p. 200
5.2 La capilaridad de la filosofía	p. 218
5.3 La subjetividad de los romanos cultivados	p. 236
5.4 La vía a la <i>humanitas</i>	p. 270
5.5 Un momento crucial en el cuidado de sí: la vejez	p. 293
Capítulo 6 Los dogmas estoicos entre los romanos	
6.1 El impulso a la escritura de quien abrazó los dogmas	p. 324
6.2 Preceptos y principios que moldean la subjetividad	p. 365
6.3 Marco Aurelio: Las palabras que se dirigen hacia sí	p. 386
Conclusión	p. 391
Bibliografía	p. 396

## Introducción

¿Qué puede aportar un trabajo que se interesa por las prácticas de sí en la antigüedad a la filosofía política contemporánea? En los últimos decenios, la actividad de la filosofía política en general, ha puesto gran cuidado en evaluar el significado de los términos a través de los cuales se expresa la reflexión política, tanto en función del ámbito que designan conceptos tales como justicia, equidad, consenso, etc., como por su pertinencia y efecto en las relaciones institucionales, sociales, normativas, etc., en los que adquieren su efectividad. Además de la reflexión sobre el modo en que se establecen los términos a través de los cuales se conforma el discurso, en la filosofía política contemporánea han prevalecido las corrientes que se interesan por formar aparatos categoriales que responden a la necesidad de evaluar y criticar el orden existente, particularmente desde la normatividad que le da sentido, colocándose en la perspectiva de un sujeto social que se aborda desde los sistemas políticos, económicos o institucionales. Ante este marco, el trabajo que se presenta a continuación, se antoja poco pertinente y sin embargo insiste en ofrecer su propia aportación al programa de filosofía política que le ha posibilitado. Particularmente por el interés que mantiene en el desarrollo de la subjetividad; en específico, por el modo en que se lleva a cabo la relación del sujeto con la norma.

El punto nodal de nuestra investigación es la subjetividad que se conforma en la antigüedad grecolatina. Nos colocamos en tal horizonte, no sólo en aras de avanzar en la comprensión de la filosofía de Michel Foucault (pensamiento que conforma la columna vertebral de nuestra investigación), también porque encontramos que la relación que guarda la filosofía antigua –en tanto construcción discursiva de la comprensión del mundo intrínsecamente asociada con las transformaciones que operan en el sujeto que piensa–, con la conformación espiritual de los romanos de la época imperial, lleva una importante semejanza con nuestro propio tiempo. Semejanza que no debe ser considerada como asimilación, pues evidentemente nuestros mundos son hartamente distantes y no hemos



de encontrar la solución a los conflictos del sujeto moderno en los sujetos que vivieron y se formaron en la antigüedad.

No obstante, dado el agudo proceso de secularización que occidente ha vivido, es posible colocarnos en paralelo. A diferencia de otros momentos históricos cercanos a nosotros, las guías de referencia para encontrar las pautas de conducta moral han dejado de ser las de un credo religioso que comprenda a lo humano de manera atemporalmente sustancial. Del mismo modo, en los romanos de principios de siglo de los que nos ocupamos, por más que tuvieran una relación de intercambio con sus dioses y un sentido de la tradición de gran peso en sus orientaciones morales, acudieron al pensamiento como instancia de transformación de sí que dio una forma moral a sus propias vidas. Tenemos ocasión, pues, de visualizar a los sujetos en el proceso a través del cual toman una forma por el trabajo que ejercen sobre sí mismos.

Como se puede percibir, nuestra investigación no trata de presentar un tema novedoso para los problemas que se plantea la filosofía política, en tanto no ofrece una solución nueva para los problemas de la percepción inmediata. De nuestro análisis no se puede derivar, por ejemplo, una nueva idea de ciudadanía, sin embargo ofrece la ocasión para cuestionarnos sobre el modo en que se delimita el ámbito de lo político, cómo se trazan las líneas de demarcación entre lo político y lo decididamente no político. Nuestra apuesta es que, siguiendo el itinerario de nuestro trabajo, se encuentren los elementos para cuestionarse, adoptando la óptica foucaultiana, sobre cuál es la relación entre política y subjetividad, en breve, ¿en qué consiste ser sujeto?

Como tendremos ocasión de mostrar, al considerar que la subjetividad no es una esencia inmutable a lo largo del tiempo, del mismo modo en que no es el resultado contingente de un consenso, debemos acudir a las condiciones históricas en las cuales irrumpen los sujetos. Al llevar nuestra atención hacia la historia, nos hemos dejado llevar por la curiosidad del investigador, sin por ello invadir los terrenos de la disciplina histórica, lo cual nos ha permitido destacar (con las herramientas de la arqueología y la genealogía) las determinaciones específicas que conforman a los sujetos precisos a los que observamos. Así pues,

podemos afirmar que la subjetividad es resultado de un proceso histórico. Proceso cuya articulación se ha hecho cada vez más diferenciado y matizado a partir de diversas experiencias de las que se puede tomar distancia para ponderar qué posición se toma frente a ellos.

De esta suerte, y gracias al avance de las herramientas conceptuales de la filosofía moderna, podemos encontrar en esta manera de observar a la subjetividad, el modo en que se da la relación del sujeto consigo mismo, sin postular que nuestra propia subjetividad sea una forma más elevada respecto a una forma anterior incompleta (cuestión que se pretendería justificar debido al desarrollo del saber, o el nivel de autoconciencia de los antiguos respecto a los modernos). Consideramos que las realizaciones y fracasos de los sujetos en la antigüedad, están marcados por la completitud de la relación con su propio tiempo, de modo que no son sujetos incompletos porque les falten las verdades de nuestro tiempo. En todo caso son sujetos que operan transformaciones sobre sí mismos, partiendo de la comprensión de su propio mundo.

Para llegar a postular esta posición, es preciso desarrollar el andamiaje conceptual desde el cual se aborda la cuestión. En aras de clarificarlo, en el capítulo primero se ofrece un análisis sobre la posición crítica de la filosofía de Michel Foucault y el modo en que ha de operar en nuestra exposición. Ahí se profundiza en el modo en que articulamos a la actitud de modernidad propia de la filosofía crítica en la que colocamos a Foucault con el interés de la filosofía antigua; articulación que comprendemos como una experiencia del pensamiento que consideramos fundamental para la filosofía contemporánea. En ese mismo capítulo, se plantea la cuestión nuclear en nuestro interés por la subjetividad: ¿cómo se constituye el sujeto en relación con la norma? En respuesta a tal planteamiento, veremos que el proceso de formación de la subjetividad está intrínsecamente relacionado tanto con la libertad, como con la comprensión del mundo, a la cual designamos con Foucault: discurso subjetivado.

Antes de llegar a abordar conceptos específicos del discurso subjetivado que plantean los dogmas estoicos, en el capítulo segundo, damos un breve rodeo para exponer el modo en que comprendemos que se desarrolla la mecánica de la

relación entre sujeto y objeto, en términos generales, cómo la acción humana genera cultura. De esta suerte, destacamos que tanto en la palabra, como en el objeto que la porta y la forma que adopta, podemos encontrar “formas del espíritu” que posibilitan nuestra reflexión. Nos damos, pues, la ocasión de subrayar la manera en que el pensamiento crea la objetividad específica a través de la cual reflexiona.

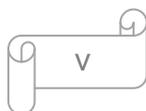
En el capítulo tercero, introducimos la condición más importante de la transformación espiritual en la filosofía: sentir la necesidad de transformarse. Así, la inquietud socrática es abordada, tanto en la exigencia de hacer de la propia vida una instancia de la virtud, como por el ambiente intelectual de la época, en la que los sofistas tienen un papel fundamental. A la vista de la importancia del maestro socrático, llevamos nuestro análisis en el capítulo cuarto hacia la función de la filosofía estoica, colocándola en el horizonte helenístico y explorando algunos de sus conceptos fundamentales, tal como el de *hegemónikón*, junto con la relación que este mismo guarda con el tema de nuestro interés.

Los representantes del estoicismo imperial, son los sujetos en los cuales se pone de manifiesto la manera en que los dogmas operan en la transformación de sí. En el capítulo quinto, no sólo se encontrará la posición histórica que ellos mismos ocuparon, también se hace un detallado análisis del modo en que la filosofía estoica penetró en la sociedad romana. Los gestos de los romanos de la élite cultivada, no sólo contribuyen a darnos una imagen del modo en que se moldea la subjetividad según criterios de belleza, moralidad y plenitud, también nos dan ocasión de plantearnos (de manera filosófica) temas que han caído un poco fuera de la reflexión contemporánea, tales como el duelo, la felicidad, la educación y la vejez.

Finalmente, en el capítulo sexto hemos querido mostrar un ejercicio espiritual específico del estoicismo imperial, a través del cual se pueden apreciar las pujas entre el lenguaje, los dogmas y la tradición. Se trata de los preceptos que se dan a sí mismos. Los cuales, problematizados directamente por Séneca, se muestran como el modo en que se interioriza en el mandato todo el efecto de la cultura latina. En el caso de Marco Aurelio, los mandatos que elabora para sí

mismo en griego, aparecen como un modo de encontrarse y vincularse con el universo por entero.

Entregamos, pues, a nuestro lector, un trabajo que, en su desarrollo ha encontrado vetas ricas en investigación filosófica, que por su extensión, profundidad e interés, no consiguen expresarse en una sola investigación, pero que impulsa esa curiosidad filosófica que mantiene viva a la reflexión. En última instancia, este trabajo ha sido motivado por una certeza tan elusiva como optimista: la de que el sujeto en tanto que forma, es susceptible de transformarse, que efectivamente se ha transformado, y que este sujeto que somos no es definitivo. La filosofía no nos dirá cómo transformarnos a nosotros mismos, pero sí nos puede mostrar el modo en que la actividad del pensamiento tiene efectos sobre el sujeto que somos. Al tomar una perspectiva crítica, podemos *rechazar lo que somos* y modelar nuestro sí mismo de acuerdo con una composición ética que no excluye la belleza. La insidia socrática, aunque con otro tono, se hace presente.



## Capítulo 1. Michel Foucault y la filosofía como actitud

La filosofía que alienta la presente investigación es la que coloca a Foucault como pensador crítico. Nuestra intención no es exponer y analizar directamente la filosofía de Michel Foucault, sino destacar las formas que adquiere la subjetividad como estética de la existencia. El trazado que seguiremos en el despliegue de nuestra investigación se concentrará en las prácticas de sí en el estoicismo imperial, pero antes de ello, es necesario detenernos en los puntos más significativos de la filosofía que abrazamos y que guiará nuestra mirada a lo largo del trabajo propuesto. Siguiendo tal ruta, nos ocuparemos inmediatamente en ubicar las herramientas conceptuales que adoptamos de Foucault, para posteriormente mostrar el mecanismo por el cual las aplicaremos en la totalidad de nuestro trabajo, que como se verá, asocia a la filosofía y a la historia en un sentido que consideramos enteramente filosófico.

Todo esfuerzo de aproximarse a un pensador en específico debe tener sus precauciones y en el caso de quien intenta asumir la mirada foucaultiana debe mantenerse atento por las muy frecuentes tendencias al reduccionismo conceptual. Michel Foucault no es un pensador simple, aunque sea susceptible de alimentar diccionarios en los que se identifican claramente los términos que utiliza y los referentes a los que corresponde cada uno de ellos. La vida del concepto no se muestra únicamente por el señalamiento ostensivo de la correspondencia entre término y contenido, sino por la efectiva adecuación entre ambos. No obstante, es comprensible el esfuerzo de quienes elaboran sendos glosarios-silabarios para ayudar a comprender a Foucault; por tratar de fijar a un pensador que no es elusivo por complejo, sino porque él mismo ha renunciado a cierta manera de hacer filosofía, a saber, a la elaboración teórica de las ideas universales que se explican o contrastan con la realidad. A causa de ello, su producción intelectual reposa en los contenidos del pensamiento mismo y, como nos esforzaremos en subrayar, tales contenidos son los de la historia. Tal rasgo implica que la expresión de sus ideas se desplace de una época a otra y de un objeto o conjunto de objetos a otros; lo cual no refleja un vagabundeo del pensamiento, sino una mecánica del

pensar que es conveniente abordar. No se trata, pues, de una deriva azarosa del pensamiento, de la misma manera en que el mismo Foucault no señala una ruta fija y predeterminada del punto de arribo al que le llevaría su análisis, tanto como dar muestra de una “nueva” manera de pensar lo esencial, enraizada en la manera en que el pensamiento procede.

Ante la riqueza de referentes que exhibe la obra foucaultiana, si bien siempre nos introducimos por primera vez en él a través de un vértice específico que puede ofrecerse tan claro como una imagen que se muestra e incluso apasionante por el abanico cultural que coloca ante el lector; a la larga y en conjunto, la contemplación de su pensamiento puede inspirar un vértigo trepidante en quien lo intenta aprehender dados los diversos referentes que aparecen en su obra.

El cuidado erudito que Foucault despliega en sus obras responde a una manera bien determinada de comprender la actividad del pensar, de modo que se puede decir de él que se trata de *une érudition étourdissante*, permitiéndonos usar una expresión en el tono con la que él calificó a Philippe Ariès<sup>1</sup> y con la que deseamos, por un instante, colocar a ambos intelectuales en la misma sintonía.<sup>2</sup> Si cabe la comparación es porque el trabajo arduo de introducirse en la historia no aparece en ellos únicamente como una manera de narrar otros tiempos. Como Ariès, Foucault se inscribe en un modo de hacer explícito al sujeto, pero dando un paso más, nos muestra que no es la historia una elaboración que justifica nuestro

---

<sup>1</sup> Siguiendo el plan de la investigación y del objetivo específico de esta sección introductoria, no nos detendremos en exponer con todo detalle a Philippe Ariès, alguien que por lo demás merecería abordarse por sí mismo y a cuyo trabajo acudiremos cuando estemos colocados en la antigüedad. Por lo pronto vale referir una obra loable que lo trata con el detalle la erudición que un pensador de tal cuño merece: Patrick Hutton, *Philippe Ariès and the Politics of French Cultural History*, University of Massachusetts Press, Amherst, 2004.

<sup>2</sup> En 1978 Foucault escribió una reseña para *Le Matin*, en la que celebra la publicación de Ariès, *L'homme devant la mort*, reparando especialmente en la dimensión histórica de los hombres y cómo en esa historia, aún los parásitos, los microbios, las bacterias y los virus tienen lugar. En particular señala: “Philippe Ariès pasa por uno de los pioneros de la historia de las mentalidades. Me parece sobre todo que es uno de los inventores de esta historia que narra lo que el hombre ha hecho de sí mismo como especie viviente: natalidad, infancia, y ahora, con un trabajo monumental, la muerte.” M. Foucault “Une érudition étourdissante” (1978), en *Dits et écrits II, 1976-1988*, Quarto Gallimard, Paris, 2001, p. 503. En adelante, si contamos con la versión en español del artículo citado la colocaremos previa a una diagonal seguida de la página en francés, de la edición referida que en este caso se ubica en la p. 1971.

“ahora”,<sup>3</sup> sino un modo de desglosar el proceso que ha derivado en subjetividades específicas, que toman su forma en el entramado específico de su irrupción, pero que tal entramado se inscribe en las determinaciones objetivas de la historia que él trata como “emergencias”, *el punto de surgimiento*, y las aborda a través de la genealogía. Para observar la diferencia puntual entre la genealogía y la historia, atendamos a Foucault:

Esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad de Apocalipsis; porque ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista supra-histórico, entonces la metafísica puede retomar por su cuenta y, fijándolo bajo las especies de una conciencia objetiva, imponerle su propio “egipcianismo”. En revancha el sentido histórico escapará a la metafísica para convertirse en el instrumento privilegiado de la genealogía si no se basa sobre ningún absoluto. No debe ser más que esta agudeza de una mirada que distingue, reparte, dispersa, deja jugar las separaciones y los márgenes una especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que se supone que la conduce soberanamente hacia su pasado.<sup>4</sup>

En el pasaje anterior, Foucault toma distancia de una historia teleológica, que narre el sentido que ya está predispuesto en el devenir y parta de un origen indefectible para su realización. Finamente, él mismo no asume el trabajo del historiador. Ese no será su proyecto, no obstante, confía en los datos de la historia, porque contrastando la actualidad con un momento completamente otro, *la mirada disociante*, se puede entender que el mundo forma las subjetividades. En tal sentido, nos muestra que es necesario acudir a la historia, pues ahí se encuentra lo sustancial,<sup>5</sup> los contenidos sobre los cuales reflexiona el

---

<sup>3</sup> Para tomar distancia de la actividad del historiador y colocarse en la misma longitud de honda del genealogista, afirma Foucault: “En realidad lo que Nietzsche nunca cesó de criticar a partir de la segunda de las *intempestivas*, es una forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitirá reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzará sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. M. Foucault, “Nietzsche, la génealogie, l’histoire” (1971), p. 1014 /en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992, p. 19.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 1014 y 1015/19 y 20.

<sup>5</sup> Si comprendemos que en los márgenes de cada *momento espiritual*, las formas que adopta la conciencia están determinadas por su propio entramado, de manera que asume sus propias características como formas de la conciencia plenas.

pensamiento. Lejos de concebir una idea abstracta del sujeto, Ariès y Foucault hacen explícito al sujeto. Con ello se “desmenuza al sujeto” –para ocupar la expresión de Deleuze–<sup>6</sup> buscando en el despliegue histórico en el que los objetos irrumpen y tienen relación con él, en las latitudes en que respira, es decir, las geografías con sus climas y variaciones, la salud, la enfermedad, la muerte, etcétera, que le determinan y dan forma.

Compartiendo cierta matriz con los historiadores de los *Annales*, Foucault rechaza la narración positivista y teleológica de un sentido de la historia. Como ellos se interesa no sólo en los datos canónicos para hacer la historia,<sup>7</sup> pero a diferencia de ellos, no con el oficio de historiador, sino como quien asume que el pensamiento no trabaja sobre vacío y para hacer explícitos sus contenidos es necesario andar por los rastros que la historia deja a su paso, pensando a la historia no como algo que tiene un origen y deriva en un orden determinado, sino que en lo fortuito de sus “emergencias” se observa el proceso que siempre desemboca en una forma de subjetividad, la cual, sin embargo, no es última. Abordar las diversas emergencias del proceso y “desmenuzar” las subjetividades que genera requiere de una erudición que nunca es hueca, sino necesaria. Con ella se despliega el gran abanico de la cultura que es el pensamiento; porque, insistimos, el pensamiento con Foucault no procede sobre vacío y, con todo, es un trabajo especulativo. De esta suerte se puede apreciar su tarea:

En resumen [la genealogía] exige un cierto encarnizamiento en la erudición. La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio, se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las

---

<sup>6</sup> “El estructuralismo no es un pensamiento que suprima al sujeto, sino que lo desmenuza y distribuye sistemáticamente, que cuestiona la identidad del sujeto, que la disipa y desplaza de los lugares sucesivos, un sujeto siempre nómada, hecho de individuaciones, pero impersonales, o de singularidades, pero pre-individuales”. Gilles Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” en *La Isla Desierta y otros Textos*, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 274.

<sup>7</sup> Una de las reacciones más importantes que Lucien Febvre (uno de los fundadores de la revista *Annales*) tiene frente a la historia recopiladora del dato, es justamente el rechazo al apego al texto que justifica los acontecimientos presentes: “Todo el mundo lo decía: la historia era establecer los hechos y después operar con ellos. Cosa que era verdad y estaba clara, en líneas generales y, sobre todo, si se consideraba que la historia se componía únicamente, o casi, de acontecimientos”. Dirigirse a un horizonte por encima de los acontecimientos, incluyendo la economía y la geografía para la elaboración histórica, fue sin duda uno de los rasgos más relevantes de la primera etapa de los historiadores de los *Annales*. Lucien Febvre *Combates por la historia*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1993, p. 20.

significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del “origen”.<sup>8</sup>

Tratar de explicar el pensamiento de Foucault, desmembrándolo en términos y referentes, épocas o etapas, dejando de lado su erudición da como resultado una comprensión plana y disminuida. No obstante, abordarlo sin reconocer con claridad el andamiaje que le sostiene, nos puede conducir hacia un universo laberíntico en el que es fácil extraviarse y perder al concepto confundiéndolo con los referentes. Necesitamos resaltar el mecanismo por el cual se articulan los contenidos de la reflexión, porque si bien Foucault mismo hizo sobrados énfasis en señalar que su tema es el de la subjetividad, el modo en que piensa al sujeto tiene peculiaridades bien específicas. Ha sido a través de una labor erudita como ha conseguido desarrollar su propia visión. Labor por la que se podría identificar con toda facilidad con el grupo intelectual de quienes se han ocupado de elaborar una “historia de las mentalidades”, con los que evidentemente tiene importantes puntos de convergencia; pero, a la par, es preciso notar las distancias de primer orden que estableció respecto a tales intelectuales,<sup>9</sup> pues al señalar sus diferencias se conseguirá dejar en claro la tarea que emprendió y dio consistencia a su trabajo intelectual, porque sus aportes no son sólo de interés histórico, ya que, como se ha dicho, no se trata de hacer historia tanto como de señalar el modo en que se hace explícita la subjetividad.

Ahora bien, quienes hacen la historia de las mentalidades quizá no se vieran a sí mismos en esos términos, pues han sido más bien pensadores heterogéneos, que en diferentes momentos, e incluso abrevando de diferentes fuentes, quienes se han dado a la tarea de observar el modo en que los sujetos se forman por las determinaciones objetivas que les rodean. Así, aunque Marc Bloch

---

<sup>8</sup> M. Foucault, “Nietzsche...” p. 1004 y 5/ p. 8.

<sup>9</sup> Se ha mencionado ya que Foucault, en alguna medida comparte matriz con el grupo de los *Annales*, pero incluso entre ellos hay ciertas diferencias de matices que no pueden ser pasadas por alto. Lo explica Hutton: “Mientras que los historiadores de los *Annales* parecen dirigirse más bien hacia las realidades materiales que condicionan a los hombres a través del proceso económico, las estructuras sociales, y las influencias del entorno, aquéllos historiadores investigando las mentalidades prefieren considerar las realidades psicológicas apoyándose en las concepciones humanas de las relaciones íntimas, los hábitos básicos de la mente, y las actitudes a través de pasajes elementales de la vida”. Patrick H. Hutton “The History of Mentalities: The New Map of Cultural History” en *History and Theory*, Vol. 20, No. 3 (Oct., 1981), p. 241.

con su *Les Rois Thaumaturges* (1924) iniciara esta tradición, y Lucien Febvre notara con toda pertinencia la importancia de la “historia de un hombre apasionado” más que de la un hombre racional y señalara las condiciones materiales de su existencia y la calidad de su vida, fueron otros pensadores los que le dieron una densidad importante a esta tradición, particularmente Philippe Ariès y Norbert Elias. Es atinado colocar a Foucault entre ellos, si se considera a tal labor como “un tipo de investigación histórica que ofrece nuevas perspectivas del proceso civilizatorio. En breve, la historia de las mentalidades considera las actitudes de la gente ordinaria a través de la vida diaria. Ideas concernientes a la infancia, sexualidad, familia, y muerte, como ellas se habían desenvuelto en la civilización europea, son la materia de este nuevo tipo de historia”.<sup>10</sup> Lo crucial es que en algún sentido aquéllos ven a este proceso, en cuanto civilizatorio,<sup>11</sup> como una especie de continuo en el que se desarrolla y se adopta, de a poco y con sus regresiones, una especie de progreso humano, por el que, a precio de algún sacrificio quizá, se abandonan las violencias de una sociedad no civilizada. Desde luego que la cuestión tiene sus matices, por ejemplo el hecho de que Elias no admitiría tampoco un rumbo determinista de la historia, aunque observa por su cuenta una especie de “avance” en los medios de autocontención que los sujetos establecen sobre sí mismos, lo cual queda por encima de una causalidad lineal que de manera instrumental los sujetos individuales pudieran implementar. Por su parte, Foucault no encuentra ni un continuo, que en el caso de Elias podría estar puesto en el engranaje entre la sociedad cortesana y el paso a la sociedad burguesa, en el mismo sentido en el que tampoco confiaría en la idea de un progreso civilizatorio, aunque, como veremos observe los mecanismo de autocontrol que los sujetos elaboran sobre sí mismos en la antigüedad grecolatina. En la explicación de Hutton, que admitimos, afirma:

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>11</sup> Ante la gran obra de Norbert Elias, y para no emprender un rodeo mayor en un autor que de suyo merece una atención especial, nos apegamos a la siguiente definición que expresa con toda claridad el concepto: “*Civilización* se entiende aquí, dicho en forma resumida, como la transformación desarrollada en un período histórico de larga duración, de las coacciones externas en coacciones internas impuestas por los individuos sobre sí mismos”. Gustavo Leyva “La genealogía del sujeto occidental moderno. Proceso de civilización y constitución de la subjetividad en Norbert Elias” en G. Leyva, H. Vera y G. Zabudovsky (coords.), “Norbert Elias: Legado y perspectivas”, Universidad Iberoamericana de Puebla, Puebla, 2002, p. 131.

La negación de Foucault de una continuidad de significado en la formación de la civilización Occidental sirve como base para su crítica de la noción de progreso generalizado. Su tesis es que hay rupturas radicales en los esquemas conceptuales (“epistemes”) empleados en el pensamiento Occidental. Cada época histórica, sin embargo, está auto-contenida y no guarda ninguna relación (progresiva o regresiva) con ninguna otra.<sup>12</sup>

Su interés en las rupturas, no obstante, no se dirige al escrutinio que revele la auténtica verdad del mundo, o el efectivo devenir de la humanidad. Es decir, lo suyo no es específicamente construir una teoría que explique a la sociedad. En realidad su observación histórica apunta a una formulación modesta, sobre la que se sostiene la presente investigación de inicio a término: el estudio de la subjetividad revela que el sujeto es una forma y no una sustancia que se manifieste plena en una progresión temporal.

No ha bastado que Foucault mismo designara cuál ha sido el punto nodal de su reflexión,<sup>13</sup> pues es evidente que el valor de su erudición –desde no pocas interpretaciones– se convierte en una carga abrumadora por la variedad de los objetos de análisis que propone y los diferentes puntos de anclaje desde los cuales parece abordarlos. Sobradas aproximaciones han deseado trazar constantes en su pensamiento para aprehenderlo, pero en la búsqueda de un canon que aglutine y descifre los intereses literarios, sociológicos, epistemológico, históricos, de archivo, psicológicos, etcétera, del pensador, perdemos al filósofo. Porque efectivamente, sus aportes no se miden únicamente en una “historia de las ideas”<sup>14</sup> (“disciplina” que él mismo observa con desconfianza en la *Arqueología del*

---

<sup>12</sup> Patrick H. Hutton “The History of Mentalities...” op. cit., p. 255.

<sup>13</sup> Aclarándose a sí mismo, numerosas veces Foucault presentó las particularidades de su trabajo intelectual. Que él mismo escribiera la entrada que le colocaba en el *Dictionnaire des philosophes* ilustra particularmente tal respecto: “[Si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant y podría] denominarse su empresa *Historia crítica del pensamiento*. No se habría de entender por tal una historia de las ideas que fuera al mismo tiempo un análisis de los errores que con posteridad se podría evaluar; o un desciframiento de los desconocimientos a los que están ligadas y del que podría depender lo que pensamos hoy en día. Si por pensamiento se entiende el acto que plantea, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible” M. F., “Foucault” (1984) en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 363 / 1450 y 1451.

<sup>14</sup> Cf. Michel Foucault, particularmente la sección IV “La descripción arqueológica”, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1999, pp. 227 a 277.

*Saber*) y sin duda contribuyen a las más variadas disciplinas, pero debe subrayarse que si la tarea de la filosofía es la de formar los conceptos por los cuales el pensamiento se hace explícito, es decir, se piensa a sí mismo –en el análisis de la correspondencia del concepto con la realidad– todo punto de partida y anclaje es filosófico, como lo muestra el siguiente pasaje:

[...] la historia de las ideas se atribuye a la tarea de atravesar las disciplinas existentes, de tratarlas y de reinterpretarlas. Entonces constituye, más que un dominio marginal, un estilo de análisis, un sistema de perspectiva. Toma a su cargo el campo histórico de las ciencias, de las literaturas y de las filosofías; pero en él describe los conocimientos que han servido de fondo empírico y no reflexivo a formalizaciones ulteriores [...] Se convierte entonces en la disciplina de las interferencias, en la descripción de los círculos concéntricos que rodean las obras, las subrayan, las ligan unas con otras y las insertan en todo cuanto no son ellas.<sup>15</sup>

Al abordar cierto fenómeno literario, social o histórico, Foucault cuestiona a los conceptos de tal o cual disciplina, pero a la vez crea sus propios conceptos. Se coloca en la posición que Deleuze reclama para la filosofía, a saber, la de quien entiende al pensamiento sin pretender que está revelando lo real como algo ajeno a la elaboración del pensamiento, sino que en su esfuerzo de comprensión crea los mismos conceptos por los que hace explícito al pensamiento<sup>16</sup>. Dicho en otros términos, crea los conceptos con los que piensa, pero no los contrasta con realidad alguna, los verifica a través de otra idea, a través del esfuerzo del pensar. Y así es como se determina a la verdad. De modo que la filosofía de Foucault no es del tipo que él mismo cuestionaría como discurso ordenador y dador de sentido. Se trata de una “actitud” filosófica, y en ella vamos a poner especial atención.

Somos conscientes de que intentar explicar a Foucault, por otro lado, podría contravenir con las mismas precauciones que él nos advirtió en algún momento, particularmente si le damos el lugar de “autor” como principio de creación discursiva. Evidentemente, deseando arrojarnos con su filosofía, pretendemos

---

<sup>15</sup> *Ibíd*, p. 232.

<sup>16</sup> “Así pues, el asunto de la filosofía es el punto singular en el que el concepto y la creación se relacionan el uno con la otra”. El autor, al formularse la pregunta por la filosofía, pone un énfasis especial en la importancia del concepto en la labor filosófica, en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, 1993, p. 17.

eludir la falta señalando que nuestra consideración atiende más a la función autor, en tanto regla de diferenciación, que como creador de sentido.<sup>17</sup> Por ello tomamos sus herramientas, el observatorio que él mismo ha construido para seguir nuestro análisis. No obstante, no podemos dejar de abordarlo, en efecto, como pensador, lo cual podría traicionar el principio de la “muerte del autor”, idea que buscaría que la obra cobrara peso por sí misma y no por la firma que le acompaña. Pero ¿se puede hablar de traición? Sus obras llevan ya su marca, la cuestión es distinguir entre el Foucault pensador y el individuo privado. Distinción que frecuentemente se ha soslayado, pues se ha buscado en el estilo de vida adoptado por Foucault el principio de su filosofía, opción que ha dado resultados lamentables. Su falla ha sido la de suponer que en los afectos, las inclinaciones y conductas del individuo (convertido así en personaje) se pueden encontrar las claves de conceptos aparentemente oscuros –como el de “posición límite”–, respuestas que a nuestro entender no aparecen en ese ámbito y, en cambio, adquieren toda claridad cuando se adopta la perspectiva del pensamiento. Asimismo, ese tipo de perspectivas intentan colocar la cuestión de la “estética de la existencia” en las particularidades del “personaje”, dejando correr así el interés y la raíz crítica del mismo concepto. No obstante, es preciso notar que no todas las empresas que han colocado a Foucault como personaje han incurrido en tal miopía. Entre los trabajos más afortunados se cuenta el de Didier Eribon, en el que la “función autor” aplicada a los acontecimientos del personaje, ha servido para desplegar el tumulto intelectual en el que se gestó el pensamiento de Foucault.<sup>18</sup>

Avanzar en la comprensión del trabajo foucaultiano dándole un orden que privilegie sólo alguno de los problemas clave examinados en su obra, queriendo colocar a la epistemología, al sujeto sujetado en relaciones de poder, o a la subjetividad en el proceso de formación de la agencia moral como puntos rectores que encabecen un sistema doctrinario, se convierte en una empresa peligrosa. El

---

<sup>17</sup> Es importante considerar la variante que se añade al texto de 1969, en donde se aclaran los peligros de tomar al “autor” como *principio de economía en la proliferación de sentido*, y se remarca que el autor no es una “fuente” indefinida de significantes que colman la obra, por lo que es necesario invertir el camino del autor a la obra y considerar que la obra tiene su irrupción en un entramado del que se puede (debe) señalar los elementos que la autorizan y la delimitan. Cf. M. Foucault, “¿Qu’est-ce qu’un auteur?” (1969), p. 839.

<sup>18</sup> D. Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992.

mayor peligro radica en que al buscar en alguna aseveración central una luz que ilumine por completo un sistema filosófico que defina, con tono definitivo, a sus objetos, terminaríamos construyendo un sistema en una edificación discursiva, modelo de pensamiento que él mismo detonó desde la *Arqueología del saber*.

Quien ordene los enunciados que conforman la obra foucaultiana guiado por los problemas que aborda podría, sin lugar a dudas, iluminar nuevos territorios del pensamiento, el problema de proceder así es que ello supone atribuirle a Foucault un sistema doctrinario y estaría por verse que efectivamente lo tuviera. Nuestra apuesta, por otro lado, no es sostener que el pensamiento foucaultiano carezca de principios teóricos. Para desmarcarse de una acusación de tal corte, resulta de primera importancia revisar el modo en que procede frente a lo que él llama “necesidades conceptuales”. Como Foucault aclara puntualmente: “dado que toda teoría supone una objetivación predecible ninguna puede servir de base al trabajo de análisis. Pero el trabajo de análisis no puede hacerse sin una conceptualización de los problemas tratados. Esta conceptualización implica un pensamiento crítico –una verificación constante”.<sup>19</sup> La manera en que se enfrenta la cuestión es adoptando una actitud especial frente a la necesidad conceptual, sin perder de vista dos puntos principales. El primero, considerar que la conceptualización no debe fundamentarse sobre una teoría del objeto, lo cual compromete la mirada del filósofo, pues no debe fijar su atención sobre los objetos, más bien se debe entender que *el objeto conceptualizado no es el único criterio de validez de una conceptualización*, con lo que la atención se debe centrar en las condiciones históricas que posibilita nuestra relación sujeto objeto y los conceptos a que esa relación da lugar; es, pues, *necesario tener una conciencia histórica de la situación en que vivimos*. El segundo punto es el de ubicarse en la situación desde la cual se elaboran los conceptos, en sus términos, *asegurarse del tipo de realidad a la que estamos confrontados*. Como resultado de tener bien clara nuestra situación –situación que se caracteriza porque está atravesada por una serie de prácticas de dominación– es posible adoptar una

---

<sup>19</sup> M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, (1982), p. 1042.

mirada crítica y formular categorías que expliquen y apoyen la verificación constante que una construcción teórica requiere.

Tenemos claro, entonces, que no es Foucault un filósofo que piense sobre vacío, sino que es capaz de designar a los conceptos y sus relaciones determinando siempre el dominio de su irrupción. Lo cual no implica que la teoría cobre un lugar de primer orden, que se “objetualicen” los conceptos. Más bien, lo que significa es que dichos conceptos tienen una función al interior del análisis mismo, pero que a su vez, ellos mismos deben ser sometidos a un análisis crítico constante. Proceder, pues, a la luz de determinados conceptos, desplazándolos a la posición de objetos para someterlos a análisis puede, como decimos, dar lugar a la comprensión de cierto problema eje, pero debemos mantenernos alertas para no caer en la trampa del reduccionismo. Elaborar un puerto de llegada edificado desde las figuras positivas del pensamiento es una empresa totalmente contraria a la posición filosófica de Foucault, si atendemos a su constante esfuerzo por tomar una posición límite, la cual, en dos palabras, consiste en cuestionar la normalidad y rechazar lo que somos. Buscar en Foucault un edificio doctrinal contraviene con la bandera con la que realizó su travesía intelectual: la actitud de modernidad. Así pues, debemos explorar en qué consiste tal actitud, posicionados en la perspectiva del pensamiento.

El esfuerzo en el curso de la presente investigación aspira a comprender en qué consiste la actitud de modernidad de Foucault, particularmente porque encontramos que entraña no una manera de referenciar al mundo, sino que se plantea a la experiencia filosófica como objetivo primordial. Entendemos por experiencia filosófica a la reflexión en las determinaciones del pensamiento, que éste mismo alcanza por el juego de referencias entre el sujeto y el objeto, en un campo de comprensión (dominios posibles) posibilitado por esa misma interacción. La mejor expresión de tal experiencia acontece en la formulación de la pregunta ¿desde dónde nos pensamos a nosotros mismos?, más aún, ¿desde dónde pensamos lo que pensamos? Es decir, la experiencia filosófica es una reflexión que tiene, por completo, un carácter especulativo.

Veremos que la empresa Foucault no es un reto imposible al margen de una búsqueda lineal de sentido. Nadie como él para explicarse a sí mismo, para aclarar la trayectoria emprendida y nadie igual que él llegó a señalar las inquietudes que le movían a tomar tal o cual camino, es decir, las inflexiones de su propio trabajo intelectual. Sus avances, sus búsquedas, retrocesos e incluso las aclaraciones respecto a las interpretaciones que salían al paso mientras desarrollaba su obra, fueron capturados en entrevistas conferencias y artículos con los que el filósofo se descifraba a sí mismo, al paso que desarrollaba sus investigaciones de largo aliento. Ahora reunidos en unos *Dits et écrits*<sup>20</sup> suponen una obra (monumental) alterna, que puede ser utilizada como mapa de navegación para introducirnos en su pensamiento.<sup>21</sup> No obstante, cabe cuestionar qué tanto esos *Dits et écrits*, tomados en conjunto, representan su obra. Tal reflexión nos llevaría a colocarlos en la interrogación sobre las opiniones, afectos literarios, etc., que conforman la función autor respecto a la “gran” obra. Un cuestionamiento que, derivado de lo anterior, saldría al paso es el del significado de la misma obra, como en el ejemplo que ofrece Foucault respecto a la obra de Nietzsche en el que se pregunta si una dirección casualmente anotada sería también parte de la “obra”;<sup>22</sup> la variedad de los temas que se aglutinan en tales escritos muestran qué tan pertinente sería indagar de esa manera. Pero tal procedimiento en el presente trabajo no sólo rebasaría los márgenes prudentes para nuestra investigación, también resultaría ocioso. Lo que es funcional para la empresa propuesta es tomar de entre ellos, los que efectivamente se ocupan de explicar su propio trabajo intelectual. Se preguntará ahora, ¿cuál es el criterio de

---

<sup>20</sup> De las variadas ediciones en que han aparecido los textos “menores” de Foucault (entrevistas, artículos, conferencias, etc.) aquí seguiremos la editada en dos volúmenes por D. Defert y F. Ewald, *Dits et écrits I y II*, Quarto Gallimard, Paris, 2001.

<sup>21</sup> No es una tarea trivial detenerse en las formas que adoptó la expresión del pensamiento filosófico de Foucault (quien según su biógrafo no se veía a sí mismo en sus inicios como escritor y que combatió con la firma que autoriza la circulación y aceptación de los textos). Sobre todo tratándose del auge de la reflexión sobre el camino emprendido, que adopta una forma importante de la reflexión y refleja el modo en que el pensamiento mismo se despliega. Así, aunque la colección de los *Dits et écrits* aglutine los artículos más diversos, merecería un análisis minucioso sobre las formas en que, textualmente, se expresó su pensamiento; colocándolo, quizá, en sintonía con Canguilhem y Lacan, otras manifestaciones textuales sobresalientes por su carácter peculiar.

<sup>22</sup> Al designar el problema teórico y técnico que surge cuando se considera todo lo dicho o escrito como parte de la obra de un autor, Foucault se pregunta sobre la consistencia de la misma. Cf. “Qu’est-ce qu’un auteur?”, (1969), p. 822.

discernimiento para elegir unos más que otros? Nos guiaremos por los escritos en que se manifiesta el interés de mostrar su obra como un conjunto unificado, los que nos orientan en la trayectoria realizada y los que remarcan enfáticamente la actitud del filósofo.

Tal estrategia ayuda, por un lado, a (re)construir su trayectoria, que como él mismo señaló, nunca tuvo una ruta preconcebida con toda clarividencia,<sup>23</sup> sino que se planteó un conjunto de “problemas eje” por los cuales emprendía sus investigaciones. A estos problemas eje los abordó según un método arqueológico o genealógico, e incluso integrando ambos, desde tres dominios posibles, a saber, el que forma sujetos de conocimiento: “la ontología histórica de nosotros mismos en nuestra relación con la verdad”; el del bio-poder: “ontología histórica de nosotros en nuestra relación con un campo de poder en que nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros”; y finalmente el de los agentes éticos, es decir, “ontología histórica en nuestras relaciones con la moral”.<sup>24</sup>

Esos numerosos escritos “menores” –que le merecen un lugar como miembro en “la república de las letras” amplia e intemporal–, contienen un señalamiento crucial en el que Foucault hace un importante énfasis: su empresa busca “problematizar” es decir, su interés máximo no radica en definir ciertos conceptos, tanto como en colocar su atención en la manera en que irrumpen los objetos que coloca ante su reflexión; iluminando, con ello, campos de asertividad. Dicho en otros términos, observar las formas cambiantes entre el sujeto que piensa y el objeto pensado, lo que coloca ante él es la marcha del pensamiento y las formas de racionalidad que adopta.<sup>25</sup> Con lo que se ofrece de tales conceptos

---

<sup>23</sup> En la aclaración de la toma de perspectiva que adoptó la segunda parte de su estudio de la historia de la sexualidad, con un uso retórico de la incompreensión, Foucault declara el tránsito por el que atravesó para llegar a la concreción de su último trabajo, y dice: “en cuanto a aquellos para quienes darse penas y trabajos, comenzar y recomenzar, intentar equivocarse, retomarlo todo de nuevo de arriba abajo y encontrar el medio aún de dudar a cada paso, en cuanto a aquellos –digo– para quienes, en suma, más vale abandonar que trabajar en la reserva y la inquietud, es bien cierto que no somos del mismo planeta.” Michel Foucault *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1999, p. 11.

<sup>24</sup> En Michel Foucault “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” (entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow, 1984), p. 1437.

<sup>25</sup> Sergio Pérez Cortés, “Michel Foucault: Las condiciones de una historia crítica”, en Gustavo Leyva (ed.) *La teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos/UAM-I, Barcelona, 2005, p. 390.

no es una afirmación impretérita, pues las mismas aseveraciones que se alcanzan a formular en el proceso de aprehensión de los objetos, a su vez están ancladas en su propio error, en el movimiento que propicia su transformación. En breve, el pensamiento de Foucault está muy lejos de ser un sistema que construya definiciones o respuestas a los temas propuestos. En sus palabras, dichas respecto a la última fase de su trabajo, pero que igual se aplican a su obra de conjunto, dice Foucault: “No quiero hacer una historia de las soluciones, quiero hacer un trabajo de problematización”.<sup>26</sup> Esta posición reposa en una certeza de primer orden: No hay nunca un trasfondo que oculte una verdad auténtica, ni principio que erija una fundamentación última. En la correlación sujeto-objeto –o si se quiere sujeto-sujeto, e incluso el sí mismo– converge un juego de diferenciación e identidad que posibilita su irrupción y que promueve su transformación. Por ello es importante comprender que el trabajo de “problematización” implica la construcción de un observatorio que permita analizar los “problemas eje” que se propone. No se trata de entronizar al conocimiento, al sujeto, ni a la ética, sino de tomar ante ellos una “actitud de modernidad”.

Nos hemos propuesto en este espacio abordar la empresa Foucault, siguiendo su sugerencia de que ésta misma se inscribe en la tradición crítica.<sup>27</sup> Desglosar el modo en que su trabajo es de suyo una labor crítica nos obliga a tratar el problema de la filosofía con la mayor puntualidad, lo cual nos ayudará a ponderar su significado actual. La estrategia que seguiremos en este punto, para no desbordar los límites de lo que proponemos como exposición introductoria, será captar al pensamiento en su reflexión contemporánea y contraponerlo con la filosofía en la antigüedad. Después de considerar la experiencia del pensamiento, intentaremos seguir a Foucault en su visión de conjunto y entender que uno de los objetivos importantes de su trabajo, a saber, colocarse en los límites el discurso

---

<sup>26</sup> Michel Foucault “À propos...” (1984), p. 1431.

<sup>27</sup> A pesar de que el artículo “Foucault” (1984), escrito por él mismo y firmado con el pseudónimo Maurice Florence, haya sido completado en su arranque por su asistente François Ewald, podemos confiar en su inicio, pues su autor, efectivamente, remarcó constantemente su inclinación y dice: “[Si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant y podría] denominarse a su empresa *Historia crítica del pensamiento*.” En qué sentido siguió tal tradición es un asunto del que nos ocuparemos desde sus escritos. En Michel Foucault *Estética, ética y hermenéutica*, introducción traducción y edición de Ángel Gabilondo, Paidós, Barcelona, p. 363/1450.

ético considerando “otros” modos en que el sujeto se vincula con el código moral, se convierte en una búsqueda para ampliar el campo en que la libertad se hace efectiva. No obstante, entendemos que tomar a la libertad como concepto en solitario es tomarla en vacío, por lo tanto nos concentraremos en el eje de la formación ética del sujeto –¿cómo el sujeto quiere la norma?, lo cual apunta justamente al tema principal de la presente investigación: el de las Prácticas de sí en el estoicismo imperial. Finalmente, la ruta emprendida nos conducirá a ponderar la importancia del proceso de formación de subjetividad, que resulta crucial y más consistente que una “pura” reflexión sobre el sujeto, pues éste siempre aparecerá sujetado, es decir, subjetivado. Nuestra bahía de llegada será la forma que el sujeto adquiere en el ejercicio de su autodeterminación, destacar que no hay ningún rasgo sustancial en él. Así, la subjetividad es una forma, la cual tiene en la libertad su acción, pero también su posibilidad.

### 1.1 La actitud de modernidad

Una manera altamente socorrida de abordar el pensamiento de Foucault ha sido esquematizarlo en tres grandes períodos, mismos que se organizan por la aparición de sus obras de largo aliento y que se consideran, con justicia, el trabajo principal de un pensador que no ofrece una manera definitiva para ser abordado. En efecto, se trata de trabajos que en el momento de su aparición generaron un gran impacto por sus enfoques particulares, pero que además parecen entrañar una nota distintiva entre sí, por las herramientas empleadas, incluso por los temas que se proponen. Razón por la cual parece justificarse el impulso inmediato a referirse a un período arqueológico, dominado por *La Arqueología del saber*, *Las palabras y las cosas* y *La Historia de la locura en la época clásica*; un período genealógico iluminado principalmente por *Vigilar y Castigar* y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. *La voluntad de saber* y finalmente el de la hermenéutica del sujeto, referenciado por los volúmenes 2 y 3 de la historia de la sexualidad: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. Estas “etapas” representan sin duda un norte importante para ubicar las preocupaciones que dominaron a

Foucault en su travesía intelectual, pero no deben considerarse como la premisa básica para pensar su obra como una construcción fragmentaria, sin conexiones claras entre tales etapas, o como si las preocupaciones dominantes representaran, a cada momento, una parte sustancial del pensamiento foucaultiano. No sostenemos que las “etapas” no hayan cobrado efecto. Con toda certeza se puede hablar de un período literario y quizá con reservas se podría señalar un ciclo “psicológico” para referir sus primeras experiencias profesionales en la academia. El punto a subrayar es que no se trata de una posición fragmentaria, y aún con los cambios efectuados al colocar diferentes objetos de problematización, el punto de anclaje filosófico no varía.

La empresa Foucault tiene más de unidad en su movimiento de conjunto que lo que una visión fragmentada puede sugerir. Lo cual, desde luego, no implica que analizarlo desde diferentes perspectivas no sea fructífero, o que la suya sea una construcción monolítica. Lo crucial es destacar que el pensamiento de Foucault se caracteriza por su “actitud de modernidad”, que es el modo en que la filosofía en tanto especulativa aparece en nuestros días. Nuestros tiempos no son ya los del filósofo que descifra al mundo, sino del que coloca al pensamiento en la perspectiva del pensamiento mismo. Lo cual, dicho de esa manera resulta poco esclarecido, pero que implica introducirse en el modo en que elaboramos las categorías por las cuales designamos lo real. Así, asumimos la “negatividad de la vida moderna”<sup>28</sup> según la cual la inteligibilidad y su justificación siempre es puesta en cuestión, dicho de otro modo, al pensamiento no le corresponde más determinar qué es lo real, tanto como mostrar el proceso en que las cosas se hacen inteligibles. Siguiendo tal pauta, la tarea del pensamiento no es sólo revelar el modo en que el concepto se adecua a su referente, tanto como el proceso en que los conceptos mismos se constituyen. Pensar de esta suerte las cosas, nos permite comprender por qué la labor de Foucault, más que histórica, es filosófica, pues observa el modo en que el concepto irrumpe en un horizonte específico, a la vez que configura las posibilidades de su propia transformación. En tal sentido,

---

<sup>28</sup> Sobre los alcances de esta noción, que efectivamente, es hegeliana, cf. Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of reason*, C. U. P., Cambridge, 1996, p. 15.

entender las discontinuidades del pensamiento, en Foucault, implica hacer un fuerte énfasis en el error, es decir, en que la historia no tiene un sentido lineal, en el que cada momento sea condición del subsecuente, sino que en cada trama histórica están dadas las condiciones de lo que se puede enunciar; de los juegos de verdad, los cuales son modos de asertividad, es decir, de la manera en que se hacen efectivas las formas de subjetividad.

Para entender la unidad de la empresa Foucault se puede invocar a esas mismas obras principales, que en apariencia son el fundamento de la segmentación de su pensamiento. La elaboración de una exégesis minuciosa de las principales obras de Foucault nos puede proveer de las pruebas suficientes para comprobar la unidad de la mecánica de su pensamiento. No obstante, como se ha señalado ya, él mismo marcó las pautas, por vías alternas, de la ruta emprendida. Es a esta voz tangencial a la que deseamos prestar especial atención. Voz que por el tono que adopta, consigue un efecto importante, pues la cuestión del estilo, de la manifestación textual de las ideas en la modernidad, comenzó a tener una coloración propia desde Kant,<sup>29</sup> quien además de elaborar sus obras magnas, en sus ensayos perfiló un modelo textual que se convirtió casi en un canon para la expresión del pensamiento filosófico. El ensayo, por más que se ofrezca como una repetición monótona de los últimos tres siglos, representa el ámbito en el que el filósofo reflexiona sobre su propia tarea. No sólo expone sus ideas, reflexiona sobre ellas, y es en ese tipo de actividad intelectual en la que Foucault toma posición. Las siguientes palabras escritas en el '84, que buscan describir a Kant consiguen descifrar su propia postura: “No es la primera vez que un filósofo da las razones que tiene para emprender su obra en tal o cual momento.” De las razones que le motivaron, se ocupó Foucault mismo en más de

---

<sup>29</sup> Sobre el estilo que se configura para dar cuenta del trabajo filosófico, al margen de los tratados que están constreñidos a una *verificabilidad* intersubjetiva, se detiene puntualmente Willi Goetschel, quien toma como punto relevante para examinar la actitud crítica kantiana la cuestión del estilo literario y la importancia que el ensayo cobra en los autores ilustrados. Particularmente, considera que Kant otorga *una nueva y profunda dimensión* al ensayo. Tomando como punto de contraste a Montaigne (cuyo tono es privado y transido por una subjetividad particular) y a Bacon (poético, pleno de aforismos), encuentra en Kant el campo en el que se coloca una reflexibilidad trascendental por constituir un medio para colocar en perspectiva al método mismo de reflexión. Cf. Willi Goetschel, *Constituting Critique: Kant's Writing as Critical Praxis*, Duke University Press, Durham, 1994, pp. 11 y 12.

una ocasión, por lo que para avanzar en nuestra comprensión nos concentraremos principalmente en algunos de sus escritos menores: *¿Qué es la Ilustración?* (1984), *Foucault* (1984), por Maurice Florence y *La vida: la experiencia y la ciencia* (1985).

Insistimos, la función de los escritos “menores” no es, sin embargo, menor, por lo que es necesario ponderar los alcances de *¿Qué es la ilustración?*, tanto el publicado en 1784, como el de 1984. Ambos tienen la función de arrojar luz respecto a la obra de conjunto de sus autores. En el caso de Kant se ilumina el interés particular que guía al autor: el pensar como un modo de autodeterminación, es decir, se coloca a la libertad como el motor de la empresa crítica.<sup>30</sup> Al repasar las funciones y actitudes que los individuos tienen, o que se espera que adopten en un estado de ilustración, Kant revisa el interés específico de sus *Críticas*: qué puedo conocer, cómo he de actuar y, con menor claridad, cuáles son las representaciones que me puedo formular.

Al articular a las tres críticas, Kant las coloca en un mismo punto de interés: la formulación de la pregunta básica del pensamiento. Desde tal óptica, cuestionar las condiciones de posibilidad del conocimiento, y llevar a juicio a la verdad, no es más que el desarrollo de las facultades de un individuo ilustrado, que además debe estar posibilitado desde el ámbito general en que se coloca quien piensa. Con lo que la autodeterminación implica ser libre para expresar las propias ideas en “la república de las letras”, es decir, articular un discurso escrito que describa un punto de vista razonado.<sup>31</sup> Ahora, queda claro que el ámbito de la “república de las letras” es el de las ideas, que se realiza cuando un particular empuña la pluma y expresa por medio de un discurso su punto de vista. Una doble implicación es lo

---

<sup>30</sup> Tal punto es explícito en el texto de Kant: “Pero para esta Ilustración únicamente se requiere libertad, y, por cierto, la menos perjudicial entre todas las que llevan ese nombre, a saber, la libertad de hacer siempre y en todo lugar uso público de la propia razón”. Kant, “¿Qué es Ilustración? 1784”, en *¿Qué es Ilustración?*, Edición y traducción a cargo de Agapito Maestre y José Romagosa, Tecnos, Madrid, 2007, p. 19; pero es notoria la manera en que Goetschel lo enmarca: “La autodeterminación es el motivo de la Crítica kantiana. Siguiendo la señal de Rousseau, autonomía significa para Kant autolegislación. Consecuentemente, la autonomía requiere de una reflexión sobre sí de sí mismo.” *Ibidem*, *Op. Cit.* p. 2

<sup>31</sup> “Autodeterminación significa así necesariamente para él, autodeterminación como escritor. Como resultado, para Kant, la crítica asume desde su inicio un significado vinculado a la autodeterminación”. W. Goetschel, *Kant's Writing... op. cit.* p. 2.

que está en juego: las condiciones que posibilitan el pensar (un ambiente de ilustración) y el ejercicio mismo del pensar. No obstante, justamente en la formulación del punto de vista, es decir en la formación de la racionalidad de los particulares, es en donde se coloca Foucault para problematizar las formas de la subjetividad y las redes que la determinan. Con lo que su actitud crítica no estriba sólo en expresar los juicios que evalúen un estado de cosas (empuñar la pluma), sino justamente en visualizar el campo que posibilita que una subjetividad asuma su normalidad y elabore sus propios juicios, por más que éstos se pretendan universales. En el siguiente pasaje del “El sujeto y el poder” lo expresa con toda claridad: “Pienso que la palabra racionalización es peligrosa, lo que debe hacerse es analizar las racionalidades específicas más que invocar el proceso de racionalización en general”.<sup>32</sup> Resulta claro que para Foucault no es buscando los principios de la razón como se mantiene una actitud crítica. Incluso, siguiendo su propio aliento de modernidad, podemos observar que el trayecto de su obra se ocupa de analizar esas “experiencias fundamentales” como el conocer y la acción moral, entre otras, para mostrar que no se pueden derivar de algún tipo de principio fundamental, por lo que se intuye que en el fondo de la esperanza kantiana subyace “la prisión de la propia historia”. Para percibirlo, atendamos al siguiente fragmento del mismo texto:

De la misma manera, si la *Aufklärung* ha constituido una fase muy importante de nuestra historia y del desenvolvimiento de la tecnología política, creo que es necesario remontarse a procesos mucho más lejanos, si lo que queremos es comprender por cuáles mecanismos nos hemos encontrado como prisioneros de nuestra propia historia.<sup>33</sup>

Volver la atención sobre los mecanismos de nuestra propia historia ¿ello no nos conduce a cuestionar toda idea de “realización de la razón” como si se derivara de una manifestación plena de una “humanidad”? Evidentemente, Foucault, según sus palabras manifiestas, se inscribe en una tradición crítica kantiana en tanto toma de perspectiva, pero no se ajusta ni a su meta, ni efectivamente a su procedimiento.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir” (1982), p. 1044.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Siguiendo a Sergio Pérez, la distancia entre Foucault y Kant se manifiesta porque este último acepta dos premisas en su crítica: Las características del entendimiento, que han sido extraídas de

Ahora bien, tal toma de perspectiva corresponde a ciertas pautas de método filosófico, en el que la verdad ya no es un estándar, sino una función de nuestra práctica epistemológica.<sup>35</sup> La cual requiere ahora no sólo tomar la pluma y plantear los cuestionamientos al orden establecido, sino dilucidar cuál es la posición desde la cual se cuestiona lo que se cuestiona. Entra en juego lo que aparece en Kant como una posición dada de manera tácita, es decir, la asunción de que se reconoce cuál es la posición desde la que se enuncia un discurso razonado: en calidad de qué se dice lo que se dice, y cuál es el proceso que ha llevado al que enuncia tal discurso a esa particular enunciación. Para entenderlo acudamos a Kant:

Así pues, el uso que un predicador hace de su razón ante su comunidad es meramente privado, puesto que esta comunidad, por amplia que sea, siempre es una reunión familiar. Y con respecto a la misma él, como sacerdote, no es libre, ni tampoco le está permitido serlo, puesto que ejecuta un encargo ajeno. En cambio, como docto que habla mediante escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo; el sacerdote, en el uso público de su razón, gozaría de una libertad ilimitada para servirse de ella y hablar en nombre propio.<sup>36</sup>

Es en el juego de la posición de quien hace uso privado y uso público de la razón, en donde el análisis de Foucault toma su fuerza innovadora, y asume las condiciones más extremas de su “actitud de modernidad”: no asume como dada y resuelta la posición de quien desarrolla un discurso y le cuestiona, sino que a través del análisis genealógico busca los cauces que han colocado a sujetos bien determinados en tal o cual posición.<sup>37</sup> Asimismo resalta las posibilidades de enunciación, los juegos de verdad distintos por los que se pone de manifiesto el “efecto crítico” tal como lo describe Sergio Pérez: “el ejercicio de pensar un saber

---

la lógica tradicional y a la “cosa en sí”, cuya ontología nunca es criticada. Cf. S. Pérez “Michel Foucault...”, *op. cit.*, p. 384.

<sup>35</sup> Cf. W. Goetschel, *Kant's Writing...*, *op. cit.*, p. 5

<sup>36</sup> E. Kant, “¿Qué es Ilustración?”, *op. cit.*, p. 21.

<sup>37</sup> En tal punto asumimos el juicio de S. Pérez, quien afirma que Foucault no ofrece narrativas generales para confirmar sus doctrinas. Los “sujetos determinados” pues, formulan sus críticas, pero el genealogista no tiende, ni quiere, ni tiene medios conceptuales para ofrecer su propia explicación. La genealogía, pues, es capaz de formular categorías para el análisis de esos monumentos ciclópeos que aborda, sin derribarlos a golpe de ‘grandes errores benéficos’, sino de pequeñas verdades sin apariencia, establecidas mediante un método riguroso. Cf. S. Pérez “Michel Foucault...”, *op. cit.*, p. 387 y M. Foucault, “Nietzsche...”, *op. cit.*, p. 8/ 1004.

que le es extraño, encontrándose con su otro por el simple hecho de alejarse en el tiempo”.<sup>38</sup>

Cuando Foucault coloca ante sí la cuestión de la Ilustración, resalta el problema de la filosofía en la modernidad. La filosofía después de la impronta crítica ya no puede ser un conjunto de certezas, organizado como un sistema de verdad, en el que el criterio que le da consistencia es el descubrimiento del sentido “auténtico” del mundo. No son los contenidos de un sistema los que entran en juego en la reflexión de la modernidad, sino la reflexión que nos lleva a cuestionar lo que pensamos y aquello que nos ha llevado a pensar lo que pensamos. Así, las tres posibles respuestas a ¿qué es la ilustración? se erigen como las “actitudes de modernidad” que el filósofo asume. En primer lugar, la elucidación de los procesos que dan lugar a un pensamiento y sus referentes de identidad, con lo que se observa que toda pretensión de universalidad hunde sus reales, indefectiblemente, en la contingencia histórica de su irrupción; en segundo lugar, la reflexión sobre el propio presente, que busca las “marcas” o señalamientos que determinan una “cierta época” a la que se pertenece y cuál es la transición, “aurora”, a la que da lugar el momento presente. Lo cual no implica, desde luego, un sentido teleológico para el desenlace de la historia, pero sí admite cierta interconexión lógica. Finalmente, en tercer lugar, cómo para Foucault la reflexión kantiana, preocupada por la pura actualidad “coloca el hoy en relación con el ayer” es decir, el interés que subraya Foucault es el de buscar las coordenadas que posibilitan el hoy, con la certeza de que “no hay en el pasado ninguna realidad más estable”,<sup>39</sup> pero que pensando en las emergencias dadas en cada irrupción epistemológica, la formación del “nosotros” que se enuncia es capaz de observar su contingencia histórica.<sup>40</sup> Colocando la perspectiva del devenir en el que una generación tiene

---

<sup>38</sup> S. Pérez, “Michel Foucault...”, *op. cit.*, p. 385.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>40</sup> A juicio de Sergio Pérez, Foucault coloca el mérito de la ilustración en señalar “la singularidad de la razón en la trama específica del ahora”, mérito que resulta ambivalente, pues si bien la ilustración otorgó al hombre madurez para decidir por sí mismos, todavía falta hacerla efectiva “debe aún producir esa autonomía en oposición a los obstáculos impuestos por la forma de dominación”. *Ibid.*, pp. 392 y 393.

injerencia (y responsabilidad) frente a la otra,<sup>41</sup> se destaca que lo crucial no es tanto el uso universal y libre de la razón, sino la manera en que el filósofo realiza la experiencia del pensamiento; pues esa razón universal y libre no sólo se erige en la contingencia, también en prácticas de dominación de la que es necesario cobrar conciencia. A pesar de tener bien en claro estas consecuencias, Foucault se coloca junto a Kant para observarse a sí mismo:

[...] es la primera vez que un filósofo enlaza de esta manera, estrechamente y desde el interior, la significación de su obra con relación al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que se escribe y a causa del que se escribe.<sup>42</sup>

Las condiciones de posibilidad a considerar con la empresa crítica, no son las condiciones por las que se enuncia una certeza firme, tan sólida que resista a toda transformación. Por el contrario, se trata de colocar a la filosofía en el campo de la experiencia, en donde la correlación sujeto objeto, que son la base del pensar, se inscriben en un proceso de codeterminación tal, que permite ser abordado desde diversos trasfondos y en el que ni el sujeto, ni el objeto pueden ser “fijados” de manera definitiva. Así, el pensamiento de Foucault que en apariencia se difracta en los tres períodos mencionados (arqueológico, genealógico y ético hermenéutico), en el artículo escrito en 1984 *¿Qué es la Ilustración?*, se integran como el esfuerzo de una misma empresa crítica. El reclamo de unidad que se hace en tal artículo se elabora exponiendo claramente las pautas que guían su análisis y señalando con contundencia su punto de partida como una labor especulativa revestida de una “actitud de modernidad”.

Nunca será un exceso reiterar que Foucault no sigue ningún campo doctrinario; particularmente, que no sigue las convicciones a las que Kant llega a través de su proyecto crítico. En donde coloca su observatorio es en la

---

<sup>41</sup> Se debe subrayar que en este punto las divergencias entre ambos filósofos son cruciales, porque mientras que Kant asume que una generación tiene responsabilidad ante la otra, justo porque lo que buscaría cada una es librarse del error, con lo que entraña tácitamente una idea de progreso (punto destacable en quienes verán las cosas como “un progreso civilizatorio”) que desarrolla más ampliamente en otro ensayo, para Foucault se trata más bien de observar los puntos de transición de una generación a otra, con lo que reflexionar sobre el presente no implica buscar los hilos oscuros que mueven instrumentalmente el devenir, sino intuir los peligros que entraña la “normalidad”, sin pensar que el error pueda evitarse.

<sup>42</sup> M. Foucault (1984), *¿Qué es la ilustración?*, en *Estética, ética y hermenéutica* p. 341/ p. 1387.

comprensión de tal proyecto. Y en ese punto es en donde debemos centrar nuestra atención: su innovación radica en la manera en que construye una problemática, y no tanto en el edificio conceptual que da como resultado. Es así como se puede percibir la modernidad inaugurada por Kant, de la que Lebrun observa: “La crítica no tiene como tarea proveernos de nuevas convicciones, sino llevarnos a poner en cuestión nuestro modo de estar convencidos. No nos aporta una verdad distinta; nos enseña a pensar de otro modo”<sup>43</sup>. Estas palabras escritas en 1970 en un ensayo a propósito de la *Crítica del juicio* son descriptivas del modo en que opera la visión foucaultiana. La cuestión de fondo cuando se adopta la postura crítica, es que no nos coloca en la línea de derivación, oposición, afirmación y refutación del modo ordinario en que se comprendería un sistema doctrinario, sino que desde la empresa crítica, el pensamiento siempre reflexiona cuestionándose *¿con respecto a qué se debe juzgar?* Si Kant llegó o no a las consecuencias últimas de su propia posición, no es el tema que nos ocupa en la presente exposición, lo que sí queda claro, es que en tal perspectiva, pensar lo que nos ha llevado ser lo que somos y formular el pensamiento tal como lo hacemos, exige una visión histórica lo más completa posible y una comprensión exhaustiva de las redes que nos determinan en el presente.<sup>44</sup> De paso, también resalta que pensar la historia de las ideas, no puede ser más un relato en términos absolutos de las verdades que salen al paso, en que un sistema derriba al otro, su valor radicará desde entonces en el sistema de significaciones que es capaz de subrayar una problemática específica, es decir, lo crucial ahora será su comprensión especulativa, en palabras de Sergio Pérez “pensar juntos lo histórico y lo sustancial”.

Diremos ahora que no estamos considerando el paso hacia una comprensión especulativa como un progreso lineal del desarrollo de la filosofía, en tanto historia de las ideas, ni que éste impregne una época más que otra. Lo que

---

<sup>43</sup> Gérard Lebrun, *Kant y el final de la metafísica*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008, p. 11.

<sup>44</sup> Es ahí donde cobran toda pertinencia las consecuencias que Sergio Pérez detecta a partir de la postura crítica de Foucault: la primera, la de las transformaciones en las formas de racionalidad, pero con mayor contundencia la segunda, pensar juntos lo histórico y lo sustancial, lo cual implica: “devolverle a la historia real un rol protagónico conduce a reconsiderar la ontología y la metafísica que subyace a la concepción inmediata de las cosas”. S. Pérez “Michel Foucault...” *Op. Cit.*, p. 394.

sostenemos con Foucault es que la modernidad concierne más a una actitud que a un período específico enmarcado por márgenes claramente reconocibles. A partir de tal pauta, podremos notar que no todo pensamiento, por actual en el tiempo que sea, se desenvuelve con tal actitud: no se trata sólo de dar cuenta del pensamiento, sino de introducirse en un proceso reflexivo que se cuestiona sobre el modo en que el pensamiento irrumpe, las condiciones que nos conducen a pensarnos y el modo en el que lo hacemos. Efectivamente, la pregunta ya no es ni el que, ni el por qué, sino el como del pensamiento. Veremos que no es la primera vez que la filosofía comporta una actitud, pues la filosofía antigua también se ofrece como tal, pero que justamente por su diferencia, colocar en perspectiva otros modos de aproximación al pensamiento nos dan una pauta importante para pensarnos a nosotros mismos.

## 1.2 La filosofía como actitud: época antigua y modernidad

A lo largo de la presente investigación utilizamos continuamente los términos “sujeto” e “individuo”, para hablar de nosotros mismos y de los sujetos en la antigüedad. Términos que tienen una carga conceptual importante, por lo que es preciso anotar la comprensión con la que los usamos en nuestra exposición. La empresa, no obstante, no es simple, particularmente porque enfrenta a dos tradiciones filosóficas de gran envergadura, la tradición alemana y la tradición francesa, y el intento de abarcar la discusión alimentaría una investigación doctoral completa.<sup>45</sup> Para nosotros basta con elaborar una serie de distinciones, que nos permitan diferenciar puntualmente el uso que hacemos de ellos, sin adquirir compromisos excesivos por el uso laxo que hacemos de esos mismos términos.

Al referirnos a los personajes de la antigüedad como “individuos” utilizamos el término en un sentido evidentemente amplio, pues es claro que en la

---

<sup>45</sup> En buena medida Jean Greisch se hace cargo de la empresa, al enfrentar cuestiones como la analítica de la finitud foucaultiana con la facticidad heideggeriana, o bien la hermenéutica riqueriana ante la hermenéutica de Gadamer. Cf. J. Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et L'héritage cartésien*, VRIN, Paris, 2000 y *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, CERF, Paris, 2000.

antigüedad no hay un concepto completo que sea equivalente a lo que comprendemos por tal en el horizonte moderno. Sin lugar a dudas el concepto “individuo” se ha ido formulando en un esfuerzo de comprensión del pensamiento, de suerte que podemos confirmar el modo en que tal concepto se ha ido determinando en el avance mismo de la historia de la filosofía en occidente. Es bien sabido que en la antigüedad griega el *idiotes* sólo se comprende en oposición a la pertenencia a la *polis*, e incluso, en el término latino *persona* de la Roma clásica, no habita el sentido de *ipseidad* moderno.<sup>46</sup> No obstante, afirmar que las pautas por las cuales reconocemos a un individuo en la modernidad no existen en el mundo antiguo sería un equívoco. Indiscutiblemente en todo momento de la sociedad ha habido formas de particularización (p. ej. la fama) una de las cuales es la mostración del avance moral en la propia personalidad: La vida moral, la imagen que se proyecta de sí mismo a los demás y que no está desvinculada de los valores del momento espiritual en que tales subjetividades irrumpen. Nuevamente, es difícil escapar de cierta terminología, de modo que no es un exceso de precaución hacer notar que tampoco es que estemos asociando los términos “sujeto” e individuo de manera irresponsable. Evidentemente en una discusión moderna de las acepciones de ambos conceptos, es importante destacar su diferencia, tal como Alain Renaut elabora, a propósito de la confusión de Luis Dumont al respecto.<sup>47</sup> En nuestros propios términos, utilizamos el término

---

<sup>46</sup> La relación entre un ser humano en particular y su grupo social de pertenencia nunca ha sido unívoca. La forma de las sociedades modernas, particularmente la sociedad capitalista que requiere del individuo libre y enteramente dueño de sí, hace parecer que el individuo es impretérito respecto al mundo que pertenece. No obstante Norbert Elias muestra que a pesar de esa imagen substancializada de la singularidad del ser humano, ésta sólo puede comprenderse por la relación que guarda con el “nosotros” a que pertenece. Dicho de otra forma, por más que nos parezca que el individuo moderno es autosubsistente, siempre aparece atado a una cadena de interdependencias sin las cuales es inarticulable esa su aparente identidad esencial. Cf. N. Elias, “Cambios en el equilibrio entre el yo y nosotros” en *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 2000, pp. 179 a 270.

<sup>47</sup> La discusión con Dumont, permite a Renaut destacar que la irrupción del sujeto moderno no está ligada a la idea de individualidad, la cual tiene un itinerario propio en la historia del pensamiento. Itinerario que sin lugar a dudas posibilita el entrecruce de ambos conceptos, y se llega a comprender que ese concepto universal que es el sujeto de conocimiento (que inició en Descartes) derive en un sujeto individuado. De paso, es notorio que la tradición alemana se desarrolló con la mira puesta en ese sujeto universal de conocimiento, y de ahí sacó sus frutos fenomenológicos y hermenéuticos. La importancia de evitar los “escollos” de tal confusión, los resume Dumont de la siguiente manera: “–La confusión de sujeto e individuo prohíbe tanto delimitar la especificidad del momento criticista, muy difícil de identificar como una etapa en la afirmación de la individualidad,

subjetividad como una forma de la conciencia individual, que acontece en un período de tiempo específico, y que adopta la forma posibilitada por el entramado de prácticas espacio-temporales que le dan lugar.<sup>48</sup>

Una de las características destacables para identificar a la filosofía en la antigüedad es su efectividad en la transformación de las subjetividades, no sólo por la imposición de una regla de conducta, sino por la elaboración de un conjunto de dogmas por los cuales se comprende al universo entero y que infiere directamente en la forma que adopta la subjetividad, lo cual tiene su más claro efecto en las pautas morales que el mismo individuo asume. De manera que podemos afirmar que los efectos de la filosofía en la antigüedad se manifiestan plenamente en el ámbito de la ética. Gran diferencia respecto a la modernidad.<sup>49</sup> A partir de la sistematización de los saberes en una filosofía de la modernidad que exigía límites y de que los mismos ámbitos del saber se dividieran en regiones según sus puntos de interés, la ética como disciplina filosófica ha dejado de lado la tarea de dictar las pautas de conducta que los individuos han de seguir. Su aplicación se ha centrado en evaluar los juicios morales, los sistemas de valores o las condiciones de posibilidad de la acción moral. No obstante esta transformación que le aleja de sus albores –tiempos en los que los hombres y mujeres acudían a

---

como preservar el equívoco inaugural del momento cartesiano; más generalmente conduce a Dumont a no ver por todas partes, en la modernidad, más que triunfos del individuo allá donde hay quizás también fracasos y victorias del sujeto. –La confusión del individualismo y de sus formas eventualmente degradadas, a saber, el narcisismo característico, al menos en parte, del individualismo contemporáneo, induce una lectura globalmente *peyorativa* de la modernidad; para discernir mejor la naturaleza y los diferentes rostros del individualismo, se debería percibir cómo, desde el seno mismo de la modernidad y sin renunciar a sus valores, es posible prevenirse de las derivaciones del individualismo”. Alain Renaut, *La era del individuo*, Destino, Barcelona, 1993, p. 127.

<sup>48</sup> Como es evidente, el andamiaje conceptual por el que nos movemos está apuntalado en Hegel. Para el concepto puntual (y como introducción) de “forma de la conciencia” cf. Terry Pinkard *Hegel's phenomenology. The sociality of...*, op. cit., 1996, pp. 5 y 6.

<sup>49</sup> Ernst Tugendhat sintetiza puntualmente la diferencia entre la ética antigua y moderna en el pasaje que anotaremos a continuación, pero debe precisarse que esa misma visión está enraizada en una tradición bien específica, y que el diagnóstico que nos presenta está pasado por el tamiz de su propia tradición (que no es la visión que estamos tratando de perfilar, pero es necesario distinguir), en sus palabras: “la modernidad se distingue de la antigüedad en la radicalización de los criterios de demostración, y ello tanto en los juicios teóricos como prácticos. Para Kant no podía quedar sin determinar cómo hay que fundamentar una clase de juicios. Llega así a la distinción entre una fundamentación empírica, y también de una fundamentación metafísica, injustificada, de la que pueden darse criterios específicos de validez general.” E. Tugendhat, *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 48.

la filosofía para dar forma a su conducta moral– la ética ha mantenido el punto más relevante para la comprensión del sujeto: el interés por la libertad, en el que puntos tirantes salen al paso. Es justamente en tales contrapuntos, en los contrastes y los acuerdos, con lo que se enriquece el pensamiento. Así, irremediabilmente, lejos de erigirse una verdad última al respecto, siempre se vuelve a poner a la libertad en el campo de reflexión.

Se debe destacar que el significado de la filosofía en la antigüedad nos remite a la actitud que los individuos asumen en su relación con el mundo. Sin duda entraña una comprensión del estado de cosas, que se muestra en el despliegue de un esfuerzo importante para interpretar la constitución natural del mundo, la actividad del lenguaje que se expresa en enunciados, el modo mejor para actuar y lograr la felicidad, etc. Pero no se trata en el mundo antiguo de la construcción de un discurso tal y como lo comprendemos ahora, se trata de una actitud que involucra la totalidad de la vida de los individuos. Desde luego, se logra a partir de las pautas de la razón, entendida nuevamente como el esfuerzo de comprensión de los sujetos, es decir, de la relación del sujeto con el objeto, pero no para desentrañar el sentido fundamental del mundo, sino para involucrar la existencia por entero con esa comprensión que se desarrolla. Finalmente, nos referimos a un modo de vivir, con Pierre Hadot, en el que el pensamiento modela los afectos, las inclinaciones y otorga las pautas morales en función de la comprensión misma que es capaz de desarrollar. Y no es que el filósofo dictara el modo en que todos los hombres tuvieran que comportarse. La filosofía en ese sentido se constituyó en un ámbito que se ofrecía a los hombres como una opción y no como una obligación que se impusiera desde el estatuto de autoridad del filósofo. Si alguien se ajustaba a una doctrina y, quizá, se sometía a la autoridad de un filósofo, era por inclinación personal y no por la imposición de un código externo.

Nuestra aproximación con el pasado remoto de la filosofía no es sincera si colocamos en nuestra búsqueda, como premisa de exploración, las mismas exigencias que nos mueven ahora para desarrollar nuestros aparatos conceptuales con pretensiones de universalidad. Sin duda ha valido siempre

colocar los aportes del pensamiento griego para pensar de manera atemporal los principios de toda filosofía, pero también vale intentar acercarnos, particularmente a la época helenística, desde las inquietudes que parecen impregnarla. Para hacerlo, debemos detenernos por un instante en el sentido que cobraron las filosofías helenísticas en su irrupción primera, y nadie como Festugière para señalar el particular que las ocupa:

El hombre no es feliz. Desde el viejo Homero y su reflexión sobre “los hombres de un día”, ningún pueblo ha meditado tanto como el griego acerca de ese hecho. El griego contempla la vida con mirada exenta de ilusión. El gran tema de la miseria humana inspira los coros trágicos sus quejas inolvidables. Los moralistas de Grecia son eco de sus poetas: “La tierra entera –dice Epicuro– vive en fatigas, y para las fatigas es su mayor capacidad.”<sup>50</sup>

El autor ha identificado en el basamento del edificio filosófico griego la auténtica motivación del pensamiento helenístico: la búsqueda de felicidad. A la oferta de Epicuro se había anticipado la impronta cínica, de la que se nutrió el principal antagonista de los del jardín: Zenón de Citio. La causa del enfrentamiento entre hedonistas y estoicos no fue exclusivamente por la mejor manera de formular la definición de la vida feliz, como si obtener tal saber fuera sólo un develamiento conceptual; de hecho en sus puntos de vista son más sus coincidencias que sus divergencias. Ambas escuelas, junto con el escepticismo pirrónico, encontraron en la vida atribulada por los deseos y las expectativas al gigante contra el cual combatir. Por lo tanto, entre ellos no era más importante saber qué es la felicidad, como el modo de vivir la vida sin turbaciones. Colocar por encima del saber conceptual al modo de vivir fue la principal motivación de las escuelas helenísticas.

La filosofía implica un saber subordinado a la adquisición de la *perfecta felicidad*; de modo que se convirtió en un medio para modelar la propia vida. Sobre su formulación particular en el mundo griego y su transformación al paso del imperio romano, nos darán ocasión de ocuparnos los filósofos que abordaremos. Volvamos ahora con los hombres que nos ocupan para explorar en sus propios intereses.

---

<sup>50</sup> A.- J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, EUDEBA, Buenos Aires, 1960, p. 5 (1ª edición en francés PUF, 1946).

En primer término, atendamos a Séneca, quien escribió un diálogo *Sobre la vida Feliz* y trató el mismo tema en *Sobre la providencia*. En tales diálogos pone de manifiesto lo que parece simple y evidente para todo el mundo: *todos quieren vivir felizmente*, no obstante no puede determinarse de modo inmediato ni qué es la felicidad, ni si ella es el objetivo primero al que deben dirigirse los hombres. Evidentemente no pertenece al ámbito exclusivo de la filosofía la preocupación por la felicidad. Independientemente del horizonte cultural, toda persona está dispuesta, al menos potencialmente, a preguntarse sobre las pautas que ha dar a su propia vida para sentirse feliz. No es que efectivamente todo el mundo se detenga en un punto de su propia cotidianeidad para cuestionarse sobre su grado de felicidad, pero sin lugar a dudas en algún momento se ubica al propio ánimo con el entorno para así evaluar, conciente o inconscientemente, por la sensación de plenitud o por la desdicha que se vive, a la propia felicidad.

Ante lo escurridizo del concepto, nuestra propia interpretación del pensamiento antiguo se matiza según el modo de aproximarnos a sus textos. De esta manera podemos encontrar en Aristóteles, por ejemplo, no una definición de lo que es la felicidad, sino el modo en que operamos frente a ella, al elegir los fines que motivan nuestras propias acciones. De modo que se nos aclara que el no filósofo busca también, qué duda cabe, su propia felicidad, pero la particularidad de la filosofía antigua, como bien demuestra Julia Annas,<sup>51</sup> se encuentra en contemplar la vida como un todo. Tal visión muestra que si bien la filosofía descontextualizada rinde frutos, en tanto su propia racionalidad es capaz de dar cuenta formalmente de la constitución moral de las creencias, es por demás importante concebir al mismo pensamiento antiguo en su completitud, es decir considerando los acontecimientos presentes, pasados y futuros, que inciden no sólo en la conformación moral de las propias acciones, también constituyen el sentido de la vida de los mismos individuos.

Enfrentar los textos de la antigüedad clásica desde la óptica anterior nos avanza en la comprensión del pensamiento: nos aclara conceptos filosóficos tan importantes como el de virtud, justo por ser el horizonte en que los sistemas

---

<sup>51</sup> Cf. Julia Annas, *The morality of happiness*, O. U. P., Nueva York, 1993.

filosóficos se dan a la tarea de determinar al propio pensamiento. No obstante, en los textos del estoicismo tardío cabe una lectura alternativa; la que centra su atención no sólo en los predicados que enuncian al referente que explica la intuición del pensamiento, aun comprendido en su complejidad existencial, también da muestras de la transformación espiritual que se pone en juego al filosofar. Entonces, cuando encontramos la preocupación por la felicidad en tales textos, no sólo fijamos nuestra atención en las determinaciones del concepto, también en el modo en que el pensamiento incide en el sujeto. Así es como podemos contemplar los diálogos de Séneca, en donde el autor no colocó a la felicidad ni como la finalidad de la filosofía, ni como objeto de su propia búsqueda:

La felicidad va parar a la plebe y a los de natural despreciable: por el contrario, subyugar desastres y terrores humanos es propio del grande hombre. Ser siempre dichoso y pasar la vida sin dentelladas en el espíritu es, de cierto, desconocer el otro lado de la naturaleza. Eres un gran hombre: pero ¿cómo lo sé, si la suerte no te da ocasión de demostrar tu valor? Has bajado a los juegos olímpicos, pero nadie más que tú: tienes una corona, no tienes una victoria [...] Lo mismo puedo decir también a un hombre bueno, si ninguna circunstancia comprometida le ha dado oportunidad en mostrar la fuerza de su ánimo: <<te tengo por un infeliz porque nunca has sido infeliz. Has pasado la vida sin un adversario; nadie sabrá de qué has sido capaz, ni tu mismo siquiera>>.<sup>52</sup>

Pasando por encima de las determinaciones del propio tiempo en el que el estoicismo surgió, tendríamos que considerar a la filosofía como un fenómeno que compromete la espiritualidad de los individuos y como tal se asimiló en diferentes grados entre los romanos cultos. De manera que, en un tiempo de fasto y diversión, más que reaccionar ante el derrumbe de las certezas del mundo, se convirtió en un medio de autocontención frente a los placeres y el lujo en el que un ciudadano del Imperio se podía regodear. Era, incluso, un recurso al que se podía acudir, sin que ello significara ser considerado filósofo, en otros términos, se constituyó en un medio a través del cual el sujeto, de manera evidente, se hace uno con la norma. A este recurso acudieron, pues, Séneca y Marco Aurelio, pero no sólo como un medio para mantener a raya sus propias inclinaciones. Resultan más significativas para aclararnos la cuestión las palabras que Séneca dirige a Lucilio, en donde muestra efectivamente lo que ha de esperarse de la filosofía:

---

<sup>52</sup> Séneca *Prov.* 4, 1-3

“Recuerdas, sin duda, qué gozo tan grande experimentaste, dejada la toga pretexta, recibiste la toga viril y fuiste conducido al foro; espera alcanzar uno mayor cuando hayas renunciado al espíritu infantil y la filosofía te cuente en el número de los adultos. Pues hasta ahora no perdura en nosotros la infancia, sino un defecto mayor, la mentalidad infantil”.<sup>53</sup> Por su parte Marco Aurelio escribe:

Ni actúes contra tu voluntad, ni de manera insociable, ni sin reflexión, ni arrastrado en sentidos opuestos. Con la afectación del léxico no trates de decorar tu pensamiento. Ni seas extremadamente locuaz ni polifacético. Más aún, sea el dios que en ti reside protector y guía de un hombre venerable, ciudadano romano y jefe que a sí mismo se ha asignado su puesto, cual sería un hombre que aguarda la llamada para dejar la vida, bien desprovisto de ataduras, sin tener necesidad de juramento ni de persona alguna en calidad de testigo. Habite en ti la serenidad, la ausencia de ayuda externa y de la tranquilidad que procuran otros. Conviene, por consiguiente mantenerse recto, no enderezado.<sup>54</sup>

Tomando estas palabras como testimonio del uso y eficacia de la filosofía, se entiende que lo que buscan estos hombres es modelar su propia vida, trabajar sobre sí mismos para realizar la madurez, vivir auténticamente como *adulto*. Y no sólo atravesar dignamente por la vida como un hombre maduro, sino cobrar consciencia de que los propios actos son dictados de la misma voluntad. Una elaboración que modela los gestos exteriores, pero que se encona en la interioridad del individuo (veremos que la interioridad es una instancia de lo exterior) y no cesa nunca, pues debe prepararle para la muerte. Ello implica, por lo tanto, tomarse a cargo, es decir, cuidar de sí. Ahora bien, este cuidado de sí –que irrumpió como cultura, siendo casi siempre vinculado con los Lacedemonios, y se hizo palabra en el *Alcibíades* de Platón– adopta un significado especial en el estoicismo imperial, que en el desarrollo global de nuestra investigación abordaremos.

Si consideramos que el cuidado de sí representa el conjunto de prácticas que son implementadas por los individuos para regir sus propias vidas, sea en función de un modelo de perfección moral o de la consideración de la propia vida como un todo, es decir, desde la consciencia de la propia finitud, entonces la expresión de la preocupación por el cuidado de sí es susceptible de ser

---

<sup>53</sup> Séneca, *Ep.* Libro I, 4, 2

<sup>54</sup> Marco Aurelio, *Med.* III, 5

encontrada, si se la busca, en casi todas las manifestaciones de la cultura humana. Puede, por tanto, parecernos un concepto de uso común. Es posible, incluso, inferir de manera inmediata el significado que tiene el concepto de cuidado de sí, e incluso el de *artes de la existencia*, sin embargo, es necesario construirlo conceptualmente, para no caer en equívocos (como el que lo confunde como una manera de dandismo moral, presente particularmente en el siglo XIX). De hecho el uso que se le ha dado hasta aquí al término, para un lector no experimentado, prueba que en un sentido general su concepto es fácilmente asimilable y parece no precisar sustento teórico. Pero en filosofía se deben construir los andamios que nos permitan avanzar a paso seguro para no sucumbir ante ambigüedades, y esas ayudas son los referentes de nuestros conceptos. Esa tarea la asumió la filosofía antigua, no como un ejercicio que da cuenta de su propia cultura, aunque causara ese feliz efecto, sino como una manera de conducirse, de hacer efectiva la actividad del alma.

El punto de realce al elaborar una comparación entre la filosofía antigua y la “actitud de modernidad” es que, desde la pura perspectiva del pensamiento, la filosofía ha tenido como constante el ejercicio de reflexión. Sin duda ha dado diferentes resultados a cada momento, y según las exigencias que se hacen de ella, en ocasiones se ha convertido más en esa fuente discursiva que se propone ordenar al mundo asignarle su verdad, pero es claro que siempre, en mayor o menor medida se trata de una actividad. Lo relevante es el modo en que esa actividad se desempeña, los conceptos que es capaz de generar y el modo en que se da cuenta de la propia actividad del pensar.

En la explicación deleuziana de la actividad filosófica contemporánea, queda claro que la parte relevante de la filosofía no es la contraposición de opiniones, ni un marco que sea capaz de resolver de manera directa y marcar la ruta hacia dónde se deben dirigir nuestras acciones, sino la capacidad de construir los conceptos con los que se hace explícito el pensamiento. En tal sentido, la filosofía ni se inventa de la nada los conceptos, ni obra por encantamiento para poner la verdad al descubierto, sino que es capaz de generar sus conceptualizaciones en un movimiento recíproco de creación y reflexión. En ese

sentido, colocar a la filosofía de la antigüedad en la perspectiva de la reflexión, con actitud contemporánea, se muestra más que como una labor de anticuario o como un intento de elaborar una “nueva” historia de las ideas que reorganice los discursos de la antigüedad (aunque ese sea el gran logro de Hadot) pone de relieve las nuevas determinaciones de nuestro propio pensamiento y convierte a la consideración del pensamiento antiguo como un gesto impregnado de modernidad.

## 1.2 La forma sujeto

Hemos iniciado nuestro análisis dando crédito a Foucault en su toma de posición respecto a Kant. También hemos mostrado que en su desarrollo se separa de él. Seguiremos la misma pauta para ubicar el modo en que concebimos un concepto de primera importancia como es el de la libertad. Es destacable, pues, que la actitud crítica de Kant en la que nos hemos detenido, subyace en una concepción importante de la libertad.

La filosofía crítica exige, desde la posición kantiana, un espacio en el que la autodeterminación se haga efectiva, pero a la vez, por el ámbito en que él mismo se erige, sólo ha podido alcanzarse por “el movimiento libre” del pensamiento. Con lo que la más alta determinación de la libertad ha sido, al menos, enunciada: el punto en que el pensamiento se vuelca sobre sí, para dar cuenta de sí. Se debe señalar que aunque en “¿Qué es Ilustración?” Kant efectúa el movimiento, no cae en la cuenta del mismo. De manera que en sus ideas se intuye un antropomorfismo de la razón, que impide al mismo pensador de Königsberg visualizar el movimiento especulativo que él mismo ha realizado. En efecto, si bien la conciencia individual se plantea las preguntas que establecen la posibilidad de conocer, juzgar o actuar, la razón misma no descansa sobre los límites de la conciencia individual, que tiene como principal característica su propia finitud. Sin embargo, es factible, aún para una conciencia finita, conocer sus límites y señalar sus bordes inherentes, y si puede hacerlo es justamente porque alcanza a tomar la perspectiva de la razón. La cual no es una facultad, tanto como un proceso que

cobra inteligibilidad en la medida en que se piensan las determinaciones por las cuales nos relacionamos con nosotros mismos y con las cosas. Así, se entiende que la moderna epistemología, en tanto pensamiento crítico, ni repose en el “yo” como unidad psicológica de Kant, ni sienta sus reales en el sustrato autoevidente de Descartes, sino que confíe en que es posible dar cuenta de la totalidad de lo real, esclareciendo la manera en que se dan los procesos que configuran los conceptos por medio de los cuales se da cuenta del mundo.<sup>55</sup>

Ahora bien, esa actitud se puede identificar como una tradición, no sólo por las actitudes cercanas en las que encontró eco, y a nuestro juicio su desarrollo más pleno. Sino que continuó un camino preciso en quienes se interesaron en “la historia de las mentalidades” y fueron capaces de dar cuenta, en una mirada atenta de las condiciones en las que irrumpen los sujetos en la historia, del modo en que sus objetos irrumpen. Como ya se ha mostrado, si es posible inscribir a Foucault en esa tradición, no es para dar una nota de homogeneidad a la reflexión del mismo grupo, sino para mostrar que lo que sostiene la visión de un proceso civilizatorio, para usar la expresión de Norbert Elias, no es una continuidad unificada, sino que en la disrupción de los acontecimientos, es en donde se conforma el devenir, y no en un telos bien delimitado, que desarrolle las premisas del logro de una humanidad mayor. Para resaltar tal particularidad, Sergio Pérez señala con toda puntualidad que Foucault no es un historiador ni un científico social, sino que el suyo es un proyecto genuinamente filosófico en el que se “toma distancia respecto al hacer y reaccionar” es decir, se coloca al pensamiento en perspectiva: hace efectiva la crítica.<sup>56</sup>

En este punto es importante hacer énfasis especial. De la misma manera que en el texto de Kant, la ilustración no está de inmediato aparejada a una idea de realización de humanidad, para Foucault el proceso que se sigue de un pensar ilustrado –que no es sólo el dar cuenta de la propia cultura, sino ser capaz de visualizar las condiciones que han posibilitado el pensamiento– no es el avance

---

<sup>55</sup> Sobre el papel de la moderna epistemología y la necesidad de distinguir con claridad a la conciencia finita respecto a la razón como proceso, véase “the problematic carácter of ad hoc. Deconstructions of foundationalism” de William Maker, *Philosophy without foundations. Rethinking Hegel*, S. U. N. Y., Albany, 1994, pp. 51 a 59.

<sup>56</sup> S. Pérez “Michel Foucault...” *Op. Cit.*, p. 397.

“evolutivo” de la sociedad. En ese sentido no se puede pensar en la supremacía de una época respecto a otra, sino en sus diferencias. Y gracias a esa diferencia se puede notar que no hay una sustancia humana a realizar. Con lo que es preciso ahora afirmar que el sujeto es una forma que irrumpe, ligado a un saber y a un poder que le determina. A través de ello adquiere la carga de sentido de su propia acción, y no en un sentido que le trascienda, le prefigure y se mantenga oculto en espera de ser descubierto.

Es preciso hacer distinciones puntuales entre el método y las preocupaciones que se expresan en el escrito de 1784 y el punto de vista de Foucault. La formulación kantiana de la libertad va configurándose en la reflexión sobre el modo en que se puede alcanzar la más completa autodeterminación, con lo que el principal rasgo de su concepción es justamente la del individuo que dicta sus pautas de acción (y de comprensión) desde un sí mismo, fundamentado en la racionalidad. En la modernidad de Foucault, la libertad no es un concepto a determinarse, tanto como un espacio (efectivo) en el que se hace efectiva la irrupción del sujeto, es decir, la subjetividad siempre se realiza por ese espacio ya existente, dado que sin libertad no hay sujeto. Ahora bien, es claro que Foucault ha resaltado que uno de los factores cruciales para la formación de la subjetividad es el entrelazamiento de las redes de poder-saber en las que se encuentra inmerso el sujeto, y que el poder, que no es una sustancia trascendente, es siempre un ejercicio de un sujeto sobre otro, en el que las posiciones son intercambiables, y en las que además se da una suerte de resistencia a ese mismo ejercicio de poder. En la resistencia, pues, se juega la ampliación y transformación del espacio de libertad del sujeto, así como la transformación de toda la red de significados en que se gesta la subjetividad. De ello se derivan, al menos tres consecuencias de primer orden para la comprensión del pensamiento de Foucault.

En primer lugar, la cuestión de la “liberación”. Cuando se comprende la resistencia al poder como una forma de generar espacios de libertad, no se implica que el sujeto pida o “deba” ser liberado de las relaciones de poder. La transformación de las relaciones de poder, engendra nuevas relaciones de poder,

porque este mismo es ineludible, de manera que si bien toda resistencia implica una ampliación de los espacios de libertad, el reacomodo de las fuerzas genera una nueva normalidad en la que nuevas relaciones coercitivas aparecen. La función del pensamiento es pues, la de mantener siempre una actitud crítica ante la normalidad que se instala, producto del proceso de fuerzas. Ello mismo nos conduce al siguiente punto a destacar, y es que ninguna época es superior a otra, y no es cuestión de volver relativo el campo de significación en que una subjetividad irrumpe, sino que toda normalidad instaurada, tiene en sí mismo el principio de su transformación, es decir, la simiente de su error, su grado de coercitividad, el margen de su transgresión, con lo que no cabe afirmar que exista una “época de oro” en la que algo así como la humanidad haya tenido, o pueda tener un punto máximo.

En tercer lugar, se debe subrayar que incluso siendo el poder coercitivo, da lugar a la formación de la subjetividad, es decir, tiene en sí mismo un rasgo productivo. Por tratarse de una fuerza que se ejerce, es decir, de una forma de relación dinámica, su propia movilidad posibilita la transformación de las subjetividades. Que las determinaciones de la subjetividad no son constantes lo demuestra claramente la historia, pero es preciso observar que la transformación del sujeto por el poder, no le viene dada únicamente desde la fuerza externa que se ejerce sobre él (en sus relaciones con los otros) sino que el sujeto es capaz de tomarse a cargo a sí mismo y transformarse. Debe resaltarse que el punto no es sólo la cuestión de la autodeterminación, porque la percepción de la libertad en Foucault no es restrictiva, es decir, no gira en torno a la pregunta ¿qué me está permitido hacer?, sino a la forma que se puede dar a la propia subjetividad. Con lo que la apuesta por la libertad, desde esta perspectiva, reside en la actitud de modernidad ya anunciada, que es capaz de colocar en perspectiva un sí mismo que, en tanto sujeto no implica nunca autofundamentación ni búsqueda trascendental de sentido, pero que al tomarse a cargo es capaz de darle forma a su sí mismo.

En la exploración del cómo del pensamiento se redefinen los agentes de la relación sujeto-objeto, de la cual no extraemos una esencia permanente, sino una

elaboración constante de las determinaciones correlativas del sujeto y el objeto. Al considerar así la cuestión, caemos en la cuenta de que el sujeto es una forma, más que un substratum que permanezca inamovible en el devenir de su existencia. Dicho de otro modo, no podemos apelar a un resquicio en el que se aloje “lo humano” en la subjetividad, sino que siempre encontramos aquello que somos, en tanto sujetos, por la relación que establecemos con el mundo mismo. De igual forma, en la percepción que el sujeto tiene de las cosas, entendidas como la realidad objetiva de las que nos apropiamos categorialmente, está el principio de su propia verdad. Las cosas de suyo no guardan ninguna esencialidad, sin embargo aseverar esto no implica moverse en el eje de un escepticismo que se niegue a reconocer que algo es cognoscible, sino que se reconoce su verdad por la elaboración que el pensamiento hace de ellas en el movimiento de su apropiación; su *a priori* histórico tiene qué ver con las condiciones de su emergencia, por el entramado que posibilita su comprensión y que sin lugar a dudas, constituye la efectividad de los juegos de verdad; los cuales no han de ser comprendidos como una variante que relativiza lo verdadero, sino que entrañan la efectividad de la correspondencia de la cosa a su propio concepto en el transcurrir histórico de su devenir. Así ligados los agentes de la relación, lo que el sujeto puede afirmar de sí mismo está puesto desde el entramado objetivo que le determina. Y si bien ese entramado se conforma por las condiciones materiales, la objetividad intangible que le posibilita es la norma.

Paradójicamente, la implicación práctica más importante de pensar de esta manera las cosas, es que la perspectiva foucaultiana, como veremos, toma distancia diametral de una ética moderna, que coloca estándares internos para juzgar la acción ética. La posición de Foucault se revela opuesta, porque es capaz de señalar que las pautas morales de los individuos no se desarrollan por la imposición de una máxima, cuya racionalidad esté sujeta a las condiciones en que irrumpe, sino por el deseo de la norma misma. Ahora bien, el problema de esta perspectiva, Foucault es capaz de detectarlo después de que ha derribado las pretensiones del psicoanálisis, es que a los sujetos modernos se le escapan los referentes que se ofrecieron en el pasado como modelos para formar la agencia

moral. Por esa ausencia es que consideró necesario llevar su reflexión a la antigüedad.

Según el análisis que nos orienta, la realidad de la norma no está anclada en principios trascendentes ni trascendentales que avalen su validez. La primera demarcación puede aceptarse con relativa facilidad en la medida en la cual desde una perspectiva crítica y racional no hay principio objetivo normativo y racional que fundamente la validez de la norma. La segunda demarcación merece mayor explicación, porque la enunciación de la norma se suscribe a la instanciación que puede hacerse en la vida del sujeto mismo. Representando así, sin lugar a dudas, una objetividad intangible cuya efectividad se muestra en la manera en que posibilita la acción de los propios sujetos. Los sujetos están determinados por normas, en la medida en que éstas iluminan el campo en el cual sus acciones son posibles. Sin embargo una medida trascendental no explica la relación de la norma y del sujeto mismo, pues son las acciones de los individuos las que les otorgan su efectividad y validez. Todo está dictado, por lo tanto, en el plano de la inmanencia, en el proceso de desenvolvimiento que conforma la racionalidad por la que se hace inteligible el mundo.

Ahora bien, para comprender este vínculo indisociable del sujeto con la norma es importante destacar el concepto libertad. La subjetividad, en tanto forma, sólo es posible en el transcurso de un campo de libertad. Dicho de otro modo, la libertad es condición de posibilidad de la subjetividad, pues sólo a través de las determinaciones que el sujeto elabora sobre sí mismo, sobre la forma que le da a su propia subjetividad, se encuentra el correlato de su propia verdad. Desde la inmanencia, no cabe entender a la libertad en términos de autonomía o heteronomía del agente moral, tanto como de determinación de la forma que adquiere el propio sujeto. Esta forma tiene como trasfondo, no únicamente las relaciones de poder, que producen efectos subjetivantes en tanto atan al sujeto a una identidad y a un modo de comprender su propio mundo, también (y esto es crucial para comprender la correspondencia con la norma) tiene una elaboración de sí que se despliega a través de, siguiendo puntualmente a Foucault, las formas de saber posible, las matrices normativas de comportamiento para los individuos y

modos de existencia virtuales para los sujetos posibles.<sup>57</sup> Al demarcar así el núcleo de la experiencia tenemos que ésta se desenvuelve en un campo determinado que es necesario clarificar, porque no es inmediatamente evidente, pero que es el mismo en donde se realiza el ejercicio de la acción del sujeto, en donde éste se individualiza, se particulariza y adquiere, respecto al entorno que le constituye, la capacidad de evaluar y clarificar su condición, incluso expresar su inadecuación a la norma. Dicho brevemente, es posible su autodeterminación porque el sujeto mismo ha tomado la forma de la norma y es capaz incluso de rechazarla. Ahí está el punto nodal del concepto de libertad.

Tenemos, pues que la libertad no es una ilusión o una idea regulativa que dirija a la voluntad autónoma. La libertad pensada desde la inmanencia en que surgen las formas de la subjetividad, siempre está presente y posibilita la elaboración de sí que es necesaria para comprender el proceso de aprehensión que liga al sujeto con su propio mundo. En efecto, es necesario tener siempre presente que tal inmanencia está anclada en la historia. No es posible arrancar al sujeto del entramado histórico en el que irrumpe, ante lo cual es necesario aclarar que si bien es cierto que el concepto sujeto es de una factura reciente, justo como herramienta, nos permite comprender que las formas de la subjetividad siempre aparecen ligadas al entramado histórico en el que irrumpen. De modo que, aunque en un momento determinado, cedamos a la tentación de juzgar la libertad de individuos del pasado con el canon de nuestra propia libertad, cada momento en particular establece desde sí mismo el espacio de experiencia desde el cual el sujeto se constituye y genera la posibilidad de su transformación. Sin embargo, para que esta última sea posible, es necesario que el sujeto mismo elabore un trabajo sobre sí, lo que Foucault al inicio del segundo volumen de su *Historia de la sexualidad* ha llamado “trabajo ético” y que consiste en la elaboración de sí que hace que el sujeto se vuelva uno con la norma: El trabajo que el sujeto realiza sobre sí mismo y permite que se ajuste a la norma. Sin lugar a dudas se trata de interiorizar la norma, de modo que Foucault reconoce, en primer lugar, la

---

<sup>57</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au collège de France. 1982-1983*, Gallimard, Paris, 2008, pp. 5 a 7.

elaboración interior que el sujeto realiza; en segundo lugar observa que el sujeto hace suyos ciertos preceptos, en función de quién desea ser, a esto lo ha llamado modo de sujeción y teleología moral, pues se trata de elaborar una imagen hacia la cual tiende, señalar el modelo al que aspira. Entre ambas, Foucault ha colocado a la sustancia ética, como la parte de sí mismo que se ha de modificar para convertirse en sujeto moral. Foucault engloba todo este trabajo ético como la manera en que el sujeto en la antigüedad se determina en relación con las normas. Lo que se identifica como arte de vivir, como estética de la existencia, lejos de ser una forma de dandismo moral, se refiere a esta elaboración de sí que particulariza al sujeto en la antigüedad y adquiere su “belleza” bajo una percepción de armonía moral, es decir, de armonía entre el sí mismo y el mundo en que vive.

Esa forma de subjetividad que irrumpe en la antigüedad, a la cual identificamos como una forma de vida, no se ofrece como el modelo para los problemas de la subjetividad moderna (hacerlo implicaría en algún sentido romper con el paradigma crítico) pero sí nos provee de un mecanismo para pensar los procesos de subjetivación, los medios de transformación posibles para los conflictos del sujeto moderno. En algún sentido, y siguiendo a Foucault en sus términos, los modos de subjetividad virtuales que respondan justo a las inquietudes precisas de nuestros tiempos sin tener que invocar, nuevamente, a principios trascendentes. En tal tenor, es necesario hacer una énfasis especial en la sustancia ética, pues si bien Foucault la coloca como un elemento más del trabajo ético, me parece que por sí misma puede aportarnos un mecanismo de acercamiento al trabajo crítico de la modernidad. Nos referimos en particular, al modo en que el estoicismo asocia la comprensión del mundo y la sintonía que éste debe guardar con la elaboración de sí. En otras palabras la identificación de esa región de nosotros mismos que precisa de atención para, con ello, articular el discurso de la comprensión de nuestro propio mundo. En este punto es importante considerar al horizonte de los albores del pensamiento griego, pero no lo haremos desde la sempiterna búsqueda de la auténtica intención que tuvieron los hombres, de Tales en Mileto hasta Sócrates, al reflexionar sobre el mundo, sino que asumiendo que el concepto eje del presente trabajo son las *artes de la existencia*,

debemos tomar tal óptica que ponga en evidencia el entorno en que surgió la preocupación por el cuidado de sí y cómo tal preocupación se convirtió en objeto de reflexión en el pensamiento griego.

Se debe señalar que nuestro interés en las formas que adopta la subjetividad en la antigüedad está anclado en la actitud de modernidad que se le exige al pensamiento, según la cual es necesario articular la búsqueda del principio que fundamenta la reflexión filosófica con el cuestionamiento de las condiciones que posibilitan nuestro pensar. Es pues necesario, pensar al sujeto y pensarnos sujetos, lo cual nos lleva a considerar tanto al orden en el que se ha desplegado la filosofía, como en el modo en que las subjetividades se han encontrado en el largo lapso del devenir humano. De manera que consideramos importante distinguir el interés filosófico y los conceptos propios de tal reflexionar, de los sujetos mismos que los han elaborado, para que a través de la asociación de estos dos elementos veamos de qué manera el pensamiento ha podido modelar, crear, formas de subjetividad totalmente distintas a la nuestra. Con lo que no pretendemos que los antiguos nos ofrezcan vivos reflejos de lo que somos, pero sí percibiremos los procesos por los cuales tales individuos, al reflexionar, se dejaron afectar por el pensamiento y alcanzaron a modelarse a sí mismos desde la autocomprensión y no a partir de un discurso u ordenanza exterior a su propia subjetividad.

Como hemos apuntado, es una exigencia de la filosofía, más que de cualquier otra disciplina, clarificarse a sí misma, de modo que es necesario reiterar que a pesar de los giros que el pensamiento ha dado, su objeto de interés es, sigue siendo, la verdad. Desde su irrupción, la filosofía en su relación con la verdad ha adoptado diferentes formas y según el canon a partir del cual se unifican sus conceptos, sus enunciados toman diferentes órdenes, dando como resultado los discursos más diversos. Estos discursos manifiestan una cierta toma de perspectiva respecto al objeto sobre el que reflexionan (como el pensamiento griego antiguo), lo cual permite asociar el devenir del pensamiento con una específica idea del mundo, cuyo resultado es una particular visión de la filosofía en su conjunto.

A pesar de que nuestra disciplina parece caracterizarse por una pluralidad de interpretaciones y puntos de vista, seguir la ruta de un perspectivismo que hoy admitiera una visión de la verdad y mañana otra enteramente deslindada, como si se tratara de un cúmulo de opiniones, no es la actitud que adoptaremos en la presente investigación. El observatorio desde el que partimos para concebir a la verdad asocia el pensamiento de Hegel y Foucault. El primero ha mostrado suficientemente que no hay resquicio que se escape al pensamiento; el aparente límite de la finitud del sujeto que piensa no es la última frontera que se le impone en la actividad de conocer lo verdadero, pues él mismo configura esos límites y da cuenta de sus bordes:

Pero la verdad no puede ser engañada por una tal santidad de lo finito, que permanece incólume, pues la verdadera salvación debería de destruirlo [...] Si lo absoluto estuviera *compuesto* a la vez a partir de lo finito y lo infinito, sería ciertamente una pérdida la abstracción de lo finito, pero en la idea finito e infinito son uno, y por eso lo finito como tal desaparecería, en la medida en que pudiera tener verdad en sí y para sí. Pero sólo ha sido negado en ella aquello que es negación, y entonces se ha puesto la verdadera afirmación.<sup>58</sup>

Con Foucault asumimos su manera de concebir la experiencia filosófica, según la cual es evidente que los problemas de la verdad, como uno de los ámbitos fundamentales de la experiencia, no se pone en duda. Los juegos de verdad que se ofrecen, por lo tanto, no corresponden a una sospecha sobre si la verdad es aprehensible o no, lo que ellos muestran son “las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, se puede decir lo verdadero y lo falso”, lo cual no dinamita el punto fundamental de la experiencia filosófica, que concibe al pensamiento como “el acto que plantea en sus más diversas relaciones posibles a un sujeto y a un objeto”.<sup>59</sup> Finalmente, la asociación entre ambos que deseamos poner de frente es la que subraya que la verdad, o los juegos de verdad, no se encuentran por contrastar ciertos conceptos con la “realidad objetiva” sino que la objetividad de la realidad, es decir su verdad, es sólo asequible a través de la actividad del pensamiento. Con palabras de Hegel:

---

<sup>58</sup> G. W. F. Hegel, *Fe y saber*, Colofón, Madrid, 2001, pp. 62 y 63.

<sup>59</sup> M. F., “Foucault” (1984), pp. 363-4/1451-2 y “El retorno de la moral” (1984), en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 382/1516.

Ambos tipos de saber implican la unidad del pensamiento o la subjetividad y la verdad o la objetividad; la diferencia consiste en que bajo la primera forma se dice que el hombre natural conoce la verdad tal como directamente la cree, mientras que en la segunda forma, aun estableciéndose también en ella la unidad de saber y verdad, se hace de tal modo que el sujeto se eleva aquí por encima de la modalidad inmediata de la conciencia sensible y sólo llega a la verdad a través del pensamiento.<sup>60</sup>

Con tal confianza en la actividad de la filosofía, nos encaminamos hacia una comprensión del pensamiento, que siguiendo la actitud de modernidad que hemos anotado, se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, más aún, se encamina hacia la labor del *trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo*,<sup>61</sup> lo cual sin duda es una *parte de los tiempos modernos*,<sup>62</sup> que han de ser reflexionados, contrastados, con aquello que posibilita *pensar de otro modo*. Evidentemente, para Hegel, el concepto de la filosofía se desarrolla en el devenir del pensamiento mismo, no se puede hacer una reconstrucción del concepto sin partir de lo que ya consideramos que el mismo concepto es.<sup>63</sup> Quizá por eso, en una manera de desmarcarse de Hegel, Foucault se esfuerce por *no legitimar lo que ya se sabe*, al colocar su atención en los modos que la subjetividad de la filosofía antigua adopta.<sup>64</sup> Mientras que para Hegel en el devenir del pensamiento, no todo lo que digan o hagan los filósofos es filosofía (por lo que quedan excluidos Cicerón, los cínicos y algunos más) para Foucault poner atención en las prácticas, en las regiones poco iluminadas en la concepción del desarrollo del pensamiento,

---

<sup>60</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, F. C. E., México, 1955, p. 103.

<sup>61</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1999, p. 12.

<sup>62</sup> “Con Descartes comienza en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía, después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores... En este nuevo período, el principio general que lo regula y gobierna todo en el mundo es el pensamiento que parte de sí mismo.” G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, F.C.E., México, 1997, p. 252.

<sup>63</sup> “En ninguna otra ciencia sea tan necesaria como en la historia de la filosofía una *Introducción* en que se establezca con toda claridad el objeto cuya historia se trata de exponer [...] Pues lo propio y característico de esta ciencia es que su concepto sólo sirve aparentemente de punto de partida, siendo el estudio de la ciencia en su conjunto el que tiene que suministrar la prueba y hasta podríamos decir que el concepto mismo de ella, el que no es, en esencia, sino el resultado de dicho estudio”. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, p. 7.

<sup>64</sup> “Pero escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte”. M. Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets editores, Barcelona, 1999, p. 70.

es la auténtica manera de *emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto*, ateniéndose a su principio de inmanencia, es decir, sin buscar un modelo de subjetividad en las regiones de lo utópico o de cierto “deber ser”, sino mostrando de qué manera las regiones de lo que en algún momento es negatividad (el error, la locura, los ejercicios espirituales, etc.), da luz a “otros modos” de ser. Lo cual es nuevamente, volver sobre el pensamiento, pero armado con nuevas determinaciones inherentes al proceso.

Es necesario subrayar que si bien encontramos en Foucault un proceso reflexivo crítico que le acerca a Hegel, no sostenemos que Foucault se adhiera a pie juntillas a Hegel, sobre todo en lo que concierne a su visión de la totalidad del proceso en la historia de la filosofía, sino que encontramos en él la forma de proceder que Hegel, como realizador del proyecto crítico, legó a la modernidad. De manera que si bien Foucault eludió tanto como le fue posible construir un aparato teórico, en su pensamiento se subsume la exposición histórica del pensamiento según Hegel y nos revela nuevas determinaciones para concebir el desarrollo de la reflexión filosófica.<sup>65</sup> Nos referimos evidentemente a la subordinación del *conócete a ti mismo* al cuidado de sí que expuso Foucault en el último período de su actividad filosófica, con el cual arribamos a una nueva consideración del enclave de la subjetividad respecto a la totalidad, pues nos muestra las condiciones y límites del acceso del sujeto a la verdad, con lo que es posible visualizar un nuevo orden en la historia del pensamiento. Orden que admite enteramente el valor filosófico de Cicerón, Séneca, Marco Aurelio y sus contemporáneos. Aunque el objetivo de la presente investigación no es hacer una historia de la filosofía, sino contemplar las formas que adopta la subjetividad en

---

<sup>65</sup> De ningún modo es secundario notar que Hegel plantea como punto de partida (generador) de la acción del espíritu el *conócete a ti mismo*: “La inscripción grabada en el templo del dios sapiente, en Delfos, es el mandamiento absoluto que expresa la naturaleza del espíritu. Pues bien, la conciencia entraña que yo sea objeto para mí, mi propio objeto. Con este juicio absoluto, con la distinción entre mí y yo mismo, cobra existencia el espíritu, se establece como algo exterior a mí mismo.” Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, p. 37. Por su parte, Foucault subordina el *conócete a ti mismo* al mandato: ¡cuida de ti mismo!, con ello lo que hace es expresar que la vida del espíritu se instancia en el transcurso vital. Si bien, en la comprensión hegeliana, el transcurrir del espíritu pasa por el muy largo proceso de la historia de la civilización, la subjetividad que se vuelve modo de instanciar al pensamiento mismo, en la consideración foucaultiana, se expresa en el transcurso de su propio ciclo vital.

relación con el pensamiento, resulta claro que al enunciar una forma de discurso, el sujeto filosófico de la antigüedad no sólo elabora una construcción gramatical, también crea una dimensión ontológica: determina al mundo que le determina a él mismo.

Al volver la mirada sobre la filosofía estoica, nos interesamos en la forma que el sujeto adopta al pensar filosóficamente en un horizonte determinado. Lo cual entraña una manera de concebir al pensamiento en sus propios márgenes: La filosofía aparece como el espacio en el que se colman las necesidades espirituales de los individuos de su tiempo. Estas necesidades son tan amplias que abarcan, sin duda, el plano intelectual de ellos mismos, así como sus afectos, desazones y estados mentales en general, de manera que la filosofía tiene un espectro amplio, cuyo centro es el proceso de aprehensión del mundo al que se pertenece. Por ello al interesarnos por estas subjetividades podemos dirigir hacia ellos una mirada impregnada por una concepción de una filosofía más general: la de la necesidad de que el sujeto coincida con su mundo, incluso siguiendo a Hegel cuando afirma que “la filosofía es precisamente, esto mismo, pues no consiste sino en que el hombre viva a gusto en su espíritu, se sienta en él como en la intimidad”.<sup>66</sup> Colocar el proceso de dilucidación de la verdad en el mismo plano de la transformación espiritual, conduce al sujeto que reflexiona a la comprensión de su mundo y a la total coincidencia con él mismo.

Dada la particular función que el estoicismo tuvo en su propio tiempo, constantemente se le ha asimilado al cristianismo, y hasta en tiempos más recientes, en un interés genuino por la filosofía de la mente, se le ha acercado con el psicoanálisis. No son añoranzas peregrinas las que han considerado al estoicismo romano como un sucedáneo del cristianismo de tiempos posteriores, pues si se toma como contraparte de la austeridad estoica a la estridente vida de los romanos opulentos y poderosos, particularmente la de los emperadores, se puede identificar en la práctica estoica un sometimiento de la conducta impropia a una norma que regule la propia vida. No es absurda, pues, la mirada cargada de erudición con que Thomas de Quincey en el s. XIX observó el devenir y la

---

<sup>66</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, p. 141.

necesidad del mundo romano, para quien el intelecto de los romanos no caminó al mismo ritmo de sus necesidades religiosas.<sup>67</sup> El mito, a su juicio, rebasó por mucho la inteligencia de un pueblo que al no encontrar asidero se volcó hacia *la barbarie*. Sin duda el efecto moralizante de la filosofía estoica representa la contraparte de tal juicio, pero considerar al estoicismo imperial únicamente como un medio moralizante resta la importancia reflexiva de la misma. Por otra parte, al reparar únicamente en el estilo literario por el que reconocemos a las obras estoicas, en el que las máximas o los consejos tienen un lugar importante, se resta peso no sólo a su carácter filosófico en sentido estricto, también se pasa de lado la comprensión del enunciado y el contexto en el que se enuncia, que es más que estructura gramatical, en el caso de los estoicos se trata de palabra viva. Tal manera de abordarlos les coloca en un plano menor respecto a la historia del pensamiento y evade el punto crucial por el que reclama su valía una nueva reconstrucción histórica de la filosofía, a saber, la comprensión del discurso subjetivado.

En determinado momento, y al seguir una evolución lineal de la historia de la filosofía, se adoptó como lugar común tratar a los pensadores de la última etapa de la escuela estoica sólo como autores moralizantes, sin un interés particularmente vinculado con la elaboración de ideas. El interés que se les confiere al abordarlos, se reduce a búsqueda de los rastros de la enseñanza canónica de la escuela, para comprender su estilo o para extraer de ellos reflexiones o consuelos de vigencia y eficacia a nivel de vida cotidiana, pues la mayor importancia que se les atribuye en su consideración es de corte biográfico o estilístico. No obstante, estudios más recientes, les abordan desde una toma de perspectiva mas amplia, en la que se muestra el avance del pensamiento en general y por la que podemos apreciar la complejidad filosófica no sólo de su propio pensamiento, también se puede visualizar el proceso por el cual se constituye en la pertenencia consciente de su propio mundo. Así, por mencionar

---

<sup>67</sup> “La parte civilizada del mundo en aquellos días se encontraba en este terrible estado; su intelecto había superado con mucho a su religión; las desproporciones entre los dos al final resultaron monstruosas, y aún no estaban preparados para una fe más pura y elevada”. Thomas De Quincey, *Los Césares*, Valdemar, Madrid, 2006, p. 92.

dos ejemplos, Anthony Long en el último período de su producción<sup>68</sup> aborda al pensamiento antiguo (Epícteto en particular y pensamiento helenístico en general) subsumiendo un claro interés por la subjetividad desde la perspectiva analítica, adoptando una perspectiva histórica que rebasa el análisis de enunciados.<sup>69</sup> Por su parte, Pierre Hadot ha sido quien ha elaborado el aparato conceptual más detallado para abordar a la filosofía antigua como modo de vida, e inaugura de manera plena una nueva visión de la historia de la filosofía.<sup>70</sup> Abordaremos, pues, a la filosofía de la antigüedad con la guía de tales trabajos, siguiendo también a Foucault, quien propone una historia crítica del pensamiento como una “historia de la emergencia de los juegos de verdad, de las veridicciones” con lo que se desmarca de la intención de elaborar un análisis de las representaciones o funciones representativas de los sistemas de pensamiento.<sup>71</sup> No obstante la luz que se arroja sobre el modo en que la antigüedad grecorromana asume una “estilización de la relación consigo mismo”,<sup>72</sup> aporta elementos y categorías para repensar la historia de la filosofía. Una historia que él mismo no elabora directamente pero que la presente investigación supone y suma a los importantes aportes de Pierre Hadot, para configurar el *telos* en el que se desenvuelve la subjetividad.

Siguiendo esta ruta del pensamiento, es decir, desde la lectura que elabora una nueva reconstrucción de la historia de la filosofía, propongo abordar a Musonio Rufo, Séneca, Epícteto y Marco Aurelio, sin excluir los rastros de sus vivencias, pero sin elaborar cuatro biografías asociadas. Mi esfuerzo se encamina

---

<sup>68</sup> Tal punto se puede apreciar particularmente en dos textos: A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus, Studies in hellenistic and roman philosophy*, O. U. P., Clarendon, 2006 y *Epictetus, a stoic and socratic guide to life*, O. U. P., Clarendon, 2004.

<sup>69</sup> No se resta valor a otros estudios que, desde la filosofía analítica se han interesado profundamente en el pensamiento antiguo, a los que la presente investigación es completamente deudora, y que sin duda desde el interés por la filosofía de la mente, hacen aportaciones significativas para la comprensión de la subjetividad. Es el caso de Richard Sorabji en *Emotion and Peace of Mind*, O.U.P., Oxford, 2000 particularmente.

<sup>70</sup> Decimos que encarna de manera plena, particularmente considerando su trabajo *¿Qué es la filosofía antigua?* (1995), pues el desarrollo de casi toda su obra va sobre ese tenor, por ser quien ordena y puntualiza a la filosofía antigua en su totalidad de esa manera. Lo cual no soslaya trabajos como el de Pier Vincenzo Cova, en el 78, o Hijmans en 1959, a los que abordaremos con cuidado y en los que se percibe una postura cercana a la de Hadot.

<sup>71</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard, Paris, 2008, p. 4.

<sup>72</sup> M. Foucault “El retorno de la moral” (1984), p. 383/1517.

a tomar la complejidad de la época, con su multitud variopinta y lejana a nuestro mundo con sus valoraciones, para, acercándoles la lente, observar de manera minuciosa el modo en que los filósofos estoicos imperiales se distinguen como sujetos. Así, salta a la vista que nuestro interés es la subjetividad en los estoicos imperiales, y los identificamos como sujetos no porque los consideremos en tanto unidades percepción-conciencia, sino como autoconciencias que reflexionan sobre el modo en que se perciben a sí mismos en el interés de darle una forma específica a su modo de vida. Su relación de sí a sí, está mediada por la filosofía, en un auténtico ejercicio de autorreflexión que no es el del interés epistemológico de la modernidad, sino el interés de la relación entre discurso y verdad, de la *tekhne tou bio* de la antigüedad.

### **El discurso subjetivado**

Reiterando, para subrayar el impulso del presente trabajo, el propósito de esta investigación es explorar en un momento específico de la historia, las determinaciones que posibilitan la irrupción de una forma de la subjetividad, en la cual el esfuerzo de comprensión del mundo se asocia con las pautas de acción moral de los sujetos. De modo que aunque como se ha señalado, andaremos por el andamiaje foucaultiano –pues es Michel Foucault quien expone puntualmente la comprensión de una “historia de las formas de la subjetividad” que no coincide con una “historia de las mentalidades” por interesarse por el modo en que los sujetos se autoconstituyen como sujetos éticos y no únicamente por el modo en que las condiciones históricas les determinan–,<sup>73</sup> y habiendo apuntado en nuestra sección introductoria la importancia de distinguir las pautas que sigue cada tradición filosófica,<sup>74</sup> nos detendremos brevemente en las herramientas conceptuales que

---

<sup>73</sup> En la lección del 5 de enero de 1983, Foucault se desmarca de la intención, de suyo válida, de elaborar una historia de las mentalidades, que “se situara sobre un eje que llevaría del análisis de los comportamientos efectivos a las expresiones que pueden acompañar esos comportamientos”. En *Le gouvernement... op. cit.*, p. 4.

<sup>74</sup> Hemos hecho una distinción sucinta entre la tradición francesa y la tradición germana, pero claramente no es que el punto de partida sea la lengua, como bien advierte Vincent Descombes, o la dificultad (imposibilidad) de la traducción, como se afirma respecto a la filosofía alemana en el título de un artículo de Barry Smith. Sin lugar a dudas las escuelas de pensamiento también han pasado por ciertas experiencias, como la primera generación del siglo veinte francés que pensó bajo la égida de las tres H's (Hegel, Husserl, Heidegger) y la fuerte influencia que generó Jean Hypolite en la siguiente generación, unificada en el esfuerzo de “consumar la inmanencia”; o bien la experiencia del romanticismo que marcó al pensamiento hermenéutico alemán. En conjunto, y a

surcan la presente investigación. Una de las comprensiones de las que partimos, en tal sentido, es que el mundo y la cultura son expresiones del pensamiento; consideración que lleva implícita una primera idea de Sujeto con la que se ha de avanzar y se refiere al pensamiento como totalidad. En otros términos, el Sujeto de la filosofía es el pensamiento que se despliega en la historia, y que en su propio movimiento constituye el horizonte en el que irrumpen ciertas subjetividades, entendidas esta vez, como las unidades psicológicas que detentan un yo, que en cierta acción reflexiva sobre sí mismas se constituyen como sujetos, y en esa misma referencialidad son capaces de dictarse las pautas de acción que están inscritas en su sociedad. Sobre el mismo tenor, es importante reiterar que no hay una identificación inmediata de la idea de individuo o de hombre con la de “sujeto”, en el sentido de que todo hombre o individuo, por ser ya humano, sea sujeto en cualquier momento o bajo toda circunstancia. Por otro lado, también es de primer orden indicar que no partimos de un sujeto autofundamentado, entendemos que se autoconstituye en la medida en que es capaz de reflexionarse a sí mismo y de interpretar al mundo en que él mismo irrumpe. La implicación inmediata de lo anterior es afirmar que en la antigüedad no todos los hombres son sujetos y éstos se forman a sí mismos desde un tipo de reflexión que las más de las veces es filosófica.

No intento pasar de largo por las categorías que la modernidad nos ofrece para pensar a la subjetividad, pues hacerlo es del todo imposible, de la misma manera en que no intento soslayar la dimensión epistemológica de la subjetividad y, sin entablar un combate frontal hacia esa dimensión, considero –llevando a extremo el trabajo de Foucault– que el sujeto en la antigüedad es movido a la autoconstitución en la medida en que busca darle a su vida una forma bella y racional, lo cual implica una búsqueda de la medida moral por la cual ha de

---

pesar que los filósofos hablantes de una lengua no sean tampoco homogéneos entre sí, es remarcable que al pensamiento francés no le costó trabajo partir de la idea de un sujeto individualizado, mientras que la tradición alemana se ancló en la crítica de un Sujeto unificador. Esta investigación se enriquece con las aportaciones de ambas visiones. Cf. Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1988; Jean-Claude Gens, *Le pensée herméneutique de Dilthey*, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, pp. 11 a 24; Leonard Lawlor, *The implications of immanence*, Fordham University Press, 2006, pp. 4 a 14.

orientar sus pautas de acción, que se reflejarán en la totalidad corporal y espiritual de su sí mismo. Finalmente esta búsqueda se realiza en la experiencia de sí, en llegar a hacerse o sentirse libres dentro de su propio mundo, lo cual al agente del mundo moderno no sólo parece atractivo, sino que parece ser parte de su cotidianidad inmediata, pero en la antigüedad representó algo excepcional; adoptar cierto “estilo” con características morales en la relación consigo mismo fue un modo de hacerse singular.<sup>75</sup>

No me propongo elaborar un trazado de la historia de las formas de la subjetividad detallado, pero sí me ajusto a las indicaciones de Foucault, quien encuentra el germen de la problemática del cuidado de sí como una forma de la subjetividad en el Sócrates de Platón, sigue la instanciación de otra forma de la subjetividad en la filosofía helenística y propone como época de oro de la cultura de sí en pleno Imperio Romano del siglo II. El blanco hacia el que apunta el análisis que propongo es la forma que la subjetividad adquiere en el estoicismo imperial, pero justamente por partir de la consideración de que las manifestaciones culturales marcan el despliegue del pensamiento, no como contexto, sino como condiciones en que se hace efectiva tal forma de subjetividad. Sobre tal terreno surge la subjetividad de los filósofos que moldean sus propias vidas en función de un criterio de racionalidad y belleza determinados por el pensamiento expresado en un discurso filosófico específico, por lo tanto, considero que es importante desarrollar con cierto cuidado el horizonte cultural romano, y particularmente el devenir del pensamiento que da pauta al discurso filosófico en el que se forman los sujetos. En este punto surge otro concepto también importante por el que hemos de avanzar, a saber, el de discurso subjetivado.

Sin duda el aspecto determinante de la filosofía es su relación con la verdad, particularmente porque la manera en que comprendemos al mundo tiene que ver con el concurso de la comprensión de la realidad en toda su verdad. De suerte que una exigencia de la modernidad para el pensamiento es que su más alta determinación es la objetividad, es decir, su validez tiene que ser universal y necesaria, de modo que la reflexión se traslada a las condiciones en que tal

---

<sup>75</sup> M. Foucault “El retorno de la moral” (1984), p. 383/1517.

universalidad y necesidad se cumplen. En tal sentido, la reflexión del sujeto epistemológico en el acto de conocer encara a la realidad comprendiendo su sentido, pero la realidad misma no le afecta más allá de la comprensión. Es decir, el sujeto moderno no se transforma a sí mismo en el acto de la reflexión. En contraste, el discurso subjetivado de la filosofía en la antigüedad busca mover al sujeto en su totalidad, trastocarlo y no sólo recorrer el itinerario que lo ha conformado en sujeto, sino llevarlo hacia lo que nunca ha sido: cambiar su punto de vista implica transformarlo por completo, más enfáticamente, transformarse en la propia espiritualidad. Con lo que la discursividad de la filosofía no deja de tener como punto de anclaje el juego de lo verdadero y lo falso: distinguir, comprender e interpretar a la realidad, pero tal comprensión tiene una efectividad específica que no se reduce a enunciar la verdad; su efectividad se determina por la formación de la subjetividad, por lo que el filósofo es el sujeto que se autoconstituye en la medida en que es quien comprende tal discurso subjetivado.

Para explorar los conceptos enunciados con sus implicaciones y aspirando a mostrarlos en su profundidad, nos proponemos avanzar tanto en el contenido como en la formación de la filosofía estoica (comprendiéndola como discurso subjetivado) así como en el desarrollo de la tradición romana, pues esta misma representa el horizonte cultural en que irrumpe y, como hemos señalado, tal aspecto es parte fundamental de la mirada filosófica con la que se despliega nuestro análisis. Reflexión sobre los enunciados del discurso subjetivado y horizonte en el que, a través de ese discurso, los estoicos del imperio dan a sus propias vidas una forma específica, con criterios de racionalidad y belleza que redundan en un modelo moral, es lo que mueve nuestra investigación en su totalidad.

## Capítulo 2. Cultura, Pensamiento y Subjetividad

### 2.1 La dinámica cultural

Durante decenios y hasta cientos de miles de años, allá lejos también ha habido hombres que han amado, odiado, sufrido, inventado y combatido. En verdad no existen pueblos infantiles; todos son adultos. Incluso aquellos que no han conservado el diario de su infancia y adolescencia.

Claude Lévi-Strauss

Con el ánimo de ilustrar el modo en que consideramos que actúa el pensamiento como Sujeto de la historia que va formando la dinámica cultural en que la subjetividad irrumpe, nos permitimos iniciar este apartado con un fenómeno distante a la filosofía grecorromana y su entorno que nos ocupará en adelante, pero que muestra en su amplia complejidad la idea de que toda actividad humana, en tanto mediada por el pensamiento, produce cultura. En otros términos, la cultura es la manifestación más objetiva del pensamiento.

En aras de presentar el proceso por el que se despliega el pensamiento, traeremos a nuestra exposición al poema babilonio de *Gilgamesh*<sup>76</sup> en su versión Acadia que en su corporalidad más básica, las tablillas, podemos identificar una suerte de génesis de la literatura. Damos este rodeo, en tres líneas, con el objeto de hacer explícito el trasfondo metafísico que sostiene nuestra visión, y que aunque es el soporte de nuestra reflexión, no volveremos a abordar. Una de las principales características por las que la obra ha merecido retener la atención de la reflexión filosófica es la manera en que se manifiesta la angustia por la muerte, más específicamente, la idea de la finitud generalizada en un momento y sociedad determinada, que resulta todavía más relevante porque da lugar al vestigio literario más antiguo y con ello al largo devenir de la transformación de la literatura. Por

---

<sup>76</sup> Seguiremos la traducción directa del acadio que con una importante labor de introducción y notas ofrece Jorge Silva Castillo, *Gilgamesh o la angustia por la muerte, poema babilonio*, Colegio de México, México, 4ª ed. Corregida, 2000.

ello, abordar al poema babilonio nos dará la pauta para observar el transcurrir de la vida del individuo, es decir, la preocupación por la finitud particular, que no obstante, como Jorge Silva se detiene a señalar, proyecta una preocupación generalizada de la sociedad, lo cual nos conducirá a la comprensión del transcurrir de la vida de una cultura y cómo esta cultura se integra a un fenómeno más amplio: el transcurrir de la vida del espíritu. Ahora bien, en el nivel de la cultura, todavía no se presenta el nivel reflexivo al que llamamos filosofía, éste mismo se ha gestado en una cultura en particular –la griega– y por ser un pensamiento vivo, que no se calcifica en monumentos inamovibles, en su transcurrir lógico puede alumbrar nuevas maneras de volver sobre sí mismo, es decir, de regresar a su propia historia. Decimos por ello que con los griegos comienza la marcha inagotable del pensamiento reflexivo, que en la modernidad más actual, es decir, por la respuesta con la que los pensadores del siglo XX se han esforzado en encarar a Hegel, podemos volver a considerar con renovada visión.

No es sencillo acercarse a una cultura tan lejana como la mesopotámica, no sólo por considerar su abismal lejanía en el tiempo,<sup>77</sup> también porque sólo recientemente se han encontrado los vestigios sólidos que nos permiten advertirla, con lo que nos ubicamos en un reinicio de su descubrimiento.<sup>78</sup> Que nuestra civilización, por el largo trayecto de la historia y sus colapsos culturales, haya crecido con la cultura griega dejando al olvido, o mejor, en una aparente ignorancia al poema babilonio como creación literaria, a contrapartida de la constante vitalidad de la literatura griega, y que de pronto, pasados miles de siglos, aparezca ante nosotros hace que nos lo apropiemos con una plétora de cuestionamientos, buscando significaciones y referentes que nos conducen a la palabra viva que vincula al ser finito con lo infinito. Por eso nos atrae con un asombro al que más vale no renunciar, obligados a atender a su pétreo voz con la reconstrucción de sentido que el devenir del pensamiento nos permite articular.

---

<sup>77</sup> Que irrumpió seis mil años antes de Cristo y tuvo su primer auge en el cuarto milenio.

<sup>78</sup> Nos sentimos autorizados a llamar reciente a su descubrimiento, aunque date del S. XIX, justo porque se trata de una cultura antiquísima que si bien influyó en las culturas más próximas y por ellas pervivió, el encuentro de nuestra civilización con los objetos de aquélla hace que nos resulte vibrante y atractiva.

A diferencia de otros cantos o relatos míticos, la versión acadia del poema reclama su lugar en la historia de la literatura como el vestigio literario más antiguo. Las razones son tanto el modo en que se escribió,<sup>79</sup> que supone creación por parte de un autor<sup>80</sup> y no sólo por el registro de una canto de reproducción oral, como por la estructura interna del poeta, tal como el traductor directo de acadio al español, Jorge Silva, ha destacado.

Si bien la épica de Gilgamesh en su versión sumeria nació como canto –en el ritual de la palabra viva que vincula al ser finito con lo divino infinito– fue la necesidad de preservarlo en un soporte duradero lo que permitió una reelaboración importante. Dada la transformación de la misma sociedad en el tiempo, en que irrumpían nuevas lenguas y el legado sumerio estaba en riesgo de perderse al pasar a la lengua acadia, en la épica que antes contaba las hazañas del sabio rey operó una hermosa transformación.<sup>81</sup>

No debe sorprender que junto con la creación del poema en Acadio, en la segunda mitad del segundo milenio a. C., aparezcan abundantes ejercicios escolares en tablillas. Tampoco debe extrañarnos que la libertad para transformarlo esté enmarcada con una secularización de la educación.<sup>82</sup> En la

---

<sup>79</sup> Se debe destacar que el segundo milenio antes de Cristo, fecha en la que data la confección de la versión Acadia del poema, hay una sociedad bien desarrollada y estratificada, además del desarrollo de diversas lenguas, en la que la importancia del legado sumerio (ya para ellos antiguo) tiene riesgo de desaparecer. Debido a ello y también apegados al orden institucional de la escuela, la importancia de la preservación y de la creación literaria se hacen patentes.

<sup>80</sup> En la modernidad hemos interiorizado bien el concepto que la función autor tiene en un texto literario, de manera que podemos reconocer la misma (dentro de su propio contexto, desde luego) en la antigüedad más arcaica. Jorge Silva, en ese sentido, repasa la estructura del poema en su conjunto para considerarlo obra literaria, así destaca que cuenta con una marco ordenado, una idea central y unas conclusiones que coinciden con un proyecto inicial. Cf. J. Silva, *Gilgamesh o la angustia... op. cit.*, p. 26.

<sup>81</sup> “Las diversas tradiciones sumerias fueron recogidas en un solo poema épico acadio, cuya primera versión data de una época particularmente rica en la producción literaria mesopotámica, la época paleobabilónica (ca. primer tercio del segundo milenio a. C.). Se trata del momento en que, habiendo desaparecido el Estado sumerio sumergido por las etnias de lengua semítica cada vez más numerosas, estas últimas parecen tomar conciencia del riesgo de perder la riqueza del legado sumerio y se dan a la tarea de poner por escrito las tradiciones orales sumerias o de copiar y traducir las obras sumerias que ya existían en forma escrita.” J. Silva, *Gilgamesh o la angustia... op. cit.*, p. 25

<sup>82</sup> Para el surgimiento de la educación sumeria como organización, primero dentro del templo y luego su secularización, en la que se preparaba a los escribas para un trabajo profesional, y en la que al parecer se enseñaba con profesores que llevaban a la par una producción literaria casi independiente, junto con la información de proceso de enseñanza tanto como de las asignaturas

escuela se estudiaba teología, botánica, zoología, mineralogía, geografía, matemáticas, gramática y lingüística. Justo ahí, en el corazón de la escuela se encuentra una escritura creativa. Si bien las evidencias muestran que cierto período del ciclo de enseñanza estuvo dominado por el ejercicio de la copia, en una fase posterior se estudiaban y modificaban creaciones literarias del pasado. Como es de esperarse, poco se sabe de la circulación de tales creaciones, lo cual representa otro aspecto importante de aquello que consideramos literatura. Sin ninguna duda su difusión dependía en gran medida de la recitación oral, particularmente en las fiestas y ceremonias, que en el caso del poema acadio, como informa Jorge Silva, debió presentarse en las ceremonias del mes de *Abu*, en los que se incluían nueve días de lucha en honor a Gilgamesh.<sup>83</sup> Así, entre la palabra viva y el monumento petrificado el poema ha llegado a nosotros, que le hemos cargado de atributos en el intento de comprenderlo, por lo que su pétreo voz canta de nuevo para nosotros, aunque en un sentido diferente.

Esa recitación que otorga vida a las palabras y las mantiene latiendo –Jean-Pierre Vernant lo ha indicado bien–, cuando pasan a un soporte más duradero pesa sobre ellas una suerte de condena por el silencio al que les obliga su forma. Fue por eso quizá que nuestra cultura creció con Homero y es probable que por la solidez de la civilización helénica pese sobre toda cultura anterior a la griega una cierta sospecha de “prerracionalidad”.

Calificar de prerracional a una civilización tan compleja como la sumeria sería un juicio muy aventurado. Incluso si la ponderamos respecto a la gran cultura que le sucedió. Pues no es que la cultura griega descalifique o “supere” a la babilónica, debemos, en todo caso, asimilar la lección de Lévi Strauss, quien mostró con toda pertinencia que una serie de acontecimientos fortuitos, así como la creatividad y la imaginación de los hombres, han colocado siempre a una civilización en una posición preponderante respecto a otras<sup>84</sup> y que no obstante cierta superioridad de un grupo social, su grado de influencia sobre sus vecinos le

---

que se llevaban, hemos seguido a Samuel Noah Kramer en *History Begins at Sumer: Thirty-Nine Firsts in Recorded History*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1981, pp. 3 a 12.

<sup>83</sup> J. Silva, *Gilgamesh o la angustia... op. cit.*, p. 36

<sup>84</sup> Claude Lévi-Strauss, *Raza y cultura*, ediciones Altaya, Madrid, 1999, pp. 81-90.

hace prevalecer justo cuando le llega el ocaso.<sup>85</sup> Así considerado, podemos percibir en los mitos sumerios una vía de reflexión, que si bien no tocó los puntos álgidos de la cultura griega, su grado de reflexión y de cierta independencia del pensamiento da cuenta de la complejidad social que alcanzó.

El revivir de la gran y compleja Mesopotamia es una muestra de que la antigüedad ha sido refundada una y otra vez desde diferentes perspectivas. Lo que no varía nunca es el hecho de que toda relación de los seres humanos con el mundo está mediada por el pensamiento y que las huellas de esa relación se nos ofrecen como creación. En tal sentido, el pensamiento se vuelve “cosa”; materialidad que da cuenta ahora de esos mundos lejanos que nos parecen inasibles, pero que no pueden escapar a la comprensión, justamente por ser pensamiento. Por ello, el poema acadio en su forma y contenido representa en buena medida la corporalización del pensamiento en el mundo en que irrumpió.

La distancia entre el Gilgamesh como personaje histórico (con las características que le revistieron en los mitos sumerios<sup>86</sup>) hasta la creación literaria atribuida a Sin-lequi-unninni es bastante significativa.<sup>87</sup> Del gobernante justo que refuerza a la ciudad de Uruk para su defensa, al tirano que asola a las doncellas y abusa de su pueblo hay una distancia temporal considerable. En la versión acadia de la épica de Gilgamesh encontramos algo más que mitos fundacionales, de supervivencia o de establecimiento del orden social, mismos que contemplamos en casi todas las culturas. Lo que se revela, en cambio, no es sólo la desazón por la finitud humana, tanto como la vida que merece la pena de ser vivida: el mundo

---

<sup>85</sup> *Ibídem*, pp. 91 a 97.

<sup>86</sup> Probablemente Gilgamesh, el rey de Uruk, gobernó alrededor de 2750 a. C.; cf. J. Silva, *Gilgamesh o la angustia... op. cit.*, pp. 18 a 24.

<sup>87</sup> “Los estratos en los que se han encontrado algunos de estos fragmentos, así como su análisis textual y otros criterios, hacen pensar que la versión estándar se compuso durante el último tercio del segundo milenio a. C. A partir del siglo IX, esta obra, atribuida a un sacerdote exorcista babilonio llamado Sin-leqi-unninni, se reprodujo con un alto grado de fidelidad hasta los albores de nuestra era, difusión tanto más sorprendente cuanto que tenemos testimonios de que sobrepasó las fronteras de la Mesopotamia: se han encontrado fragmentos en lugares tan apartados como Meggido en Palestina, Sultán Tepe y Emar, en el este y en el noreste de Siria, respectivamente, así como en Boghaz-Köi, capital del imperio hitita en Anatolia central, donde, además, se elaboró una versión abreviada en la lengua de ese pueblo” *Ibídem*, p. 18.

civilizado en oposición a la vida según la naturaleza.<sup>88</sup> Desde luego, sin soslayar el énfasis que los asianistas expertos han hecho al señalar que el tema principal de la épica de Gilgamesh es el problema de la trascendencia como vida después de la muerte, en el que la feliz inmortalidad está reservada a los dioses, mientras a los humanos mortales les corresponde un infierno polvoso (tan triste como la visión de Aquiles que Ulises tiene en la Odisea). Por nuestra parte, deseamos llevar la atención hacia el modo en que en el poema se plantea una reflexión sobre la propia cultura, más que al drama del devenir.

En efecto, los dos personajes principales son sometidos a procesos de aculturación o inserción social interesantes en los que a todas vistas media el impulso sexual. Por un lado, Enkidú, el salvaje que habita en las praderas corriendo con la manada, abandona su vida animal por la participación de la prostituta sagrada que ha sido enviada con ese fin. El efecto que tal contacto provocó fue que las manadas rehuyeran a Enkidú. Pero no sólo eso, le debilitó los miembros y le fortaleció el intelecto. Después del sexo con la hieródula entraría al mundo de los hombres. En su interpretación del pasaje, Kirk sostiene que han sido los artificios de la vida civilizada los que han hecho ingresar a Enkidú al mundo de los hombres,<sup>89</sup> considerando que el acto sexual, propio de la naturaleza carnal, podría ser un elemento más de la vida de la manada. A contraparte, consideramos que de la misma manera en que no es la misma hambre la que se sacia con harina cocida, el placer humano tiene también determinaciones que le son específicas, porque si bien se inspira en el impulso provocado por el instinto, se satisface siempre a través de la mediación de la cultura. Un elemento más a ser

---

<sup>88</sup> A juicio de Silva, el poema proyecta la manera en que se autopercebe la sociedad en el oriente medio antiguo: "Gilgamesh es la encarnación de un prototipo social" un prototipo que tiene bien introyectada su propia finitud; que no encontrará trascendencia ni en la fama ni en un paraíso celeste. Y no obstante da muestras de la vida que vale ser vivida: "Sólo cuando vuelve a Uruk resignado y asume su condición humana alcanza Gilgamesh una humanización completa y, de ese modo, se convierte en el antihéroe, prototipo del hombre-mujer mesopotámico", en J. Silva, *Gilgamesh o la angustia... op. cit.*, p. 29. Sin oponernos a la interpretación de los asianistas hacemos énfasis en un punto más particular, que es la manera en que se comprende la civilización.

<sup>89</sup> "Así pues, Enkidú, aunque es un hombre, es la auténtica antítesis del hombre y sus obras. Llega después la prostituta que lo inicia no sólo en el amor –algo que también pueden ejecutar los animales– sino también en el mundo al abrigo de un techo, en compañía, en el vestido, en el alimento cocido, en las bebidas fuertes y en todos los beneficios de la cultura." G. S. Kirk, *El mito*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 155.

reflexionado es que en el poema acadio no encontramos el sexo productivo de los otros mitos sumerios. Para destacar el punto es necesario adelantarnos algunos versos después del pasaje de iniciación con la hieródula y encontrarnos al otrora salvaje, esta vez como un hombre civilizado, cuyo ímpetu en las hazañas ha provocado la ira de los dioses que lo han condenado a una muerte poco heroica: el suplicio de la enfermedad. En ese momento Enkidú maldice a la hieródula por haberlo civilizado. No obstante, al revalorar su vida civilizada, torna en bendiciones:

“¡Que las maldiciones de mi boca cambien  
y se transformen en bendiciones!  
Que sean tus amantes  
los encumbrados y los príncipes.  
Que los que estén a dos dobles-leguas  
se tiren el cabello  
Que el soldado no se contenga ante ti,  
antes bien suelte el cinturón,  
y te dé obsidiana,  
lapislázuli y oro  
Para quien te ofrezca aretes  
de oro elaborados  
... haya lluvia  
y cosechas abundantes.  
... Que se te dé entrada  
en el templo de los dioses  
Que por ti sea repudiada  
las siete veces madre”.<sup>90</sup>

Las bendiciones que expresa Enkidú llegan a su punto máximo cuando coloca a la hieródula por encima de la mujer fecunda, siempre *preferida y honrada*. A diferencia de Kirk, y por lo que la traducción de Silva sugiere, consideramos que el placer del contacto carnal con la mujer no sólo debilita físicamente al salvaje, lo fortalece intelectualmente, es el auténtico rito de paso. Se trata de un intercambio carnal no reproductivo, que si bien se inspira en el impulso provocado por su cuerpo, no se parece al sexo productivo de los mitos sumerios en que

---

<sup>90</sup> J. Silva, *Gilgamesh o la angustia... op. cit.*, columna iv, versos 1 a 10, pp. 124 y 125.

constantemente está presente el interés de la reproducción tanto del alimento como de los hombres, de modo que gracias a un placer entre humanos, *Enkidú no corría ya como antes./ Pero había madurado y logrado una vasta inteligencia.* Después de haber probado la experiencia humanizadora, Enkidú no se alimenta más mascando hierba, come pan, no se sacia con agua, bebe cerveza. Sus necesidades más básicas sólo se satisfacen a través de la vida civilizada.

A su vez, regresando al punto de iniciación, cuando Enkidú ya había atravesado el umbral de lo humano, hasta el punto de ayudar a sus anteriores antagonistas, los cazadores, le corresponde llevar a cabo otro acto de humanización. Su tarea será enfrentar la tiranía de un hombre cuyo abuso de poder lo coloca al margen de la vida social. Su pueblo ha debido implorar a los dioses su intervención para acabar con los abusos del tirano y, en atención a sus súplicas, enviaron a Enkidú. Así, cuando Gilgamesh se dispone a abusar de la recién casada, Enkidú se atraviesa en su camino para impedirlo. El pueblo los observa como a dos iguales que se miden en fuerzas. Al final del combate vence el reconocimiento de ambos y da inicio una profunda amistad entre dos pares. Destaca, pues, que a diferencia de las versiones sumerias en que Enkidú aparece como un subordinado, en el poema acadio la relación es de igual a igual. El proceso, pues, de humanizar al tirano se da a través de la amistad y entonces, juntos, se lanzan a la conquista del único medio por el cual se puede trascender: sus propias hazañas.

Tenemos claro que la cultura sumeria en su conjunto está muy lejos de poder ser considerada como prerracional, como frecuentemente se considera a las sociedades que expresan su concepción del mundo a través de mitos. Sus instituciones y su complejidad cultural son tan significativas que hacen más interesante su lugar en la historia, dado su horizonte tan, tan lejano. Pone de manifiesto la refundación de la antigüedad y lo que se debe destacar: que la experiencia de los seres humanos con su mundo y consigo mismos siempre está mediada por el pensamiento. Al operar con el mundo, los hombres le crean otorgándole sus determinaciones y sentido. A esa creación es la que llamamos pensamiento, es decir, cultura. Por ello tener evidencia del pensamiento por su

forma y contenido en las tablillas del poema acadio es ampliamente significativo, no sólo porque completa la visión de conjunto que podemos tener de un mundo en el que el desarrollo intelectual alcanzó puntos importantes, sino porque representa la corporalización del pensamiento mismo.

En el poema se muestran dos procesos importantes de aculturación que tienen los personajes. Por un lado, Enkidú, el salvaje de las praderas, abandona su vida animal, compartida con las manadas por intermediación de la hieródula. El placer que le provee la prostituta sagrada no es el que podría encontrar en el horizonte de la vida salvaje. Por otra parte el mismo salvaje, civilizado de esta manera, reincorpora a la vida civilizada a Gilgamesh. En su encuentro con otro igual, tal como el pueblo lo percibe al verlo entrar a la ciudad, Enkidú arranca de Gilgamesh la tiranía, con la que asolaba a los habitantes de Uruk. Pero no se trata sólo de la lucha en la que se miden fuerzas, y que propicia el reconocimiento de uno frente al otro, entra en juego la relación de amistad, que es pues un medio de vivir humanamente.

Ahora bien, la humanidad alcanzada por Gilgamesh tampoco fue irrenunciable, pues al morir su amigo, a quien lloró, y se negó enterrarlo *hasta que el gusano caía de su nariz*, por la profunda pena que le causó, salió de nuevo del mundo civilizado. Corre por los desiertos, mesados los cabellos y cubierto con pieles animales, no sólo le atraviesa el dolor de haber perdido a su amigo, su angustia deriva también por el inexorable destino que su condición de mortal le depara. La pena saca nuevamente al héroe de la vida civilizada; la gente siente horror al verle vestido con el atuendo del salvaje. Las nuevas peripecias de Gilgamesh después de haber emprendido el camino en solitario, concluyen cuando por fin asume su naturaleza finita y como mortal franquea las murallas de su ciudad. El hombre abatido que regresa a su ciudad, finalmente hombre, nos lleva a caer en la cuenta de los márgenes necesarios que contienen el ciclo vital humano.

No son únicamente las hazañas y la conciencia de su finitud las que marcan la vida de nuestros héroes, tanto como la inquietud del destino posterior a la muerte. El más fuerte y astuto de los hombres fue incapaz de conquistar la fuente

de la inmortalidad, ni de conservar la flor de la eterna juventud. No hay escapatoria ni mérito que libre a los hombres de terminar en el infierno gris y polvoriento que se describe en el último canto.

A pesar de la debilidad de las evidencias con las que se cuenta para reconstruir el escenario en que se transmitió el relato, podemos dilucidar que su circulación se dio primordialmente por la enunciación oral del sacerdote, idea que se respalda por la cadencia con la que está escrito. Incluso a través de los ejercicios retóricos y los versos reiterativos que aparecen en el poema podemos hacernos una idea del ejercicio vivo de rememoración que pone de frente a cada individuo con su propia finitud. Pero no sólo es importante la métrica con la que se pronuncian los versos para ser interiorizados, su inscripción en un soporte duradero (en la piedra silenciosa) constituye un factor de primer orden en la constitución de la cultura. El soporte duradero que el poema adquirió como objeto, marca la marcha del espíritu. Poco importa que se archivara en Nínive y que haya permanecido oculto durante milenios, la reflexión sobre la propia existencia había comenzado y tomado forma a través del objeto.

La tablilla, en tanto depositaria del poema como inspiración, adopta la forma del pensamiento. El pensamiento convertido en objeto de esta manera adquiere un soporte que lo coloca en la marcha de una permanencia que lleva en sí misma la marca de la necesidad. El acontecimiento de la escritura, y del sentido que esta misma adquirió en la cultura universal, es parte importante del proceso por el cual el mundo objetivo toma forma por la mediación de quien comprende su mundo y se lo apropia a través de la manera en que se trata de esclarecer el sentido de lo que acontece, de la creación inspirada, la transmisión y la búsqueda de su permanencia. De esta suerte, la tablilla y su contenido son parte de una lógica específica, la que busca atrapar la palabra huidiza en la memoria (en la que el verso que se rememora es un elemento fundamental), volver a las ideas así expresadas y reflexionar sobre ello, con lo cual se da forma a la razón. Tenemos pues que, aunque la invención del género épico como medida clasificatoria de la expresión literaria fuera muy posterior, en la irrupción del poema acadio está presente el germen de lo que habría de desenvolverse. La trama del pensar se

muestra, pues, de un alcance mayor que el transcurrir humano. De modo que por un lado, representa parte integral de la supervivencia de la cultura mesopotámica y por otro lado muestra la medida de contraste por la que podemos percibir su influencia en la cultura griega. Precisamente por ello estamos autorizados a afirmar que el pulso de la cultura mesopotámica se mantendría latiendo, integrado en una cultura que ha tenido la fortuna de perseverar en la formación del proceso cultural de occidente.

Es evidente que toda expresión humana deja en su transformación y apropiación del mundo los rastros de su propia y característica forma de concebirlo, con lo que no es un exceso afirmar que toda civilización ha generado su propia manera de reflexión sobre su propio mundo. No obstante, se debe afirmar que el pensamiento filosófico, que es una forma de reflexionar sobre la producción del pensamiento mismo, inició entre los griegos. La cultura griega, por el juego de azares, imaginación e inteligencia, asociado con las condiciones sociales y políticas tuvo el mérito de reflexionar sobre sus propias concepciones del mundo, articulando un discurso racional hasta entonces creado. Indudablemente la cultura mesopotámica avanzó significativamente en la reflexión, pero la búsqueda de explicaciones racionales que dieran cuenta del propio mundo y del abandono gradual del uso de mitos e imágenes metafóricas, además de la configuración de un lenguaje específico para enunciar lo que dejaría de ser sabiduría y se convertiría en saber. De modo que si podemos detectar inquietudes filosóficas en el poema acadio, lo hacemos justamente por la posición en el camino de la reflexión que la modernidad ha alcanzado y nos permite volver atrás con mirada renovada.

Valga el rodeo que hemos hecho, para señalar nuestra postura respecto al quehacer filosófico, según la cual destaca que es inherente al pensamiento el cuestionarse a sí mismo, regresar sobre lo hecho no para hacer historia, pues en la vuelta atrás el pensamiento mismo reconstruye al objeto que estudia, de acuerdo con las condiciones materiales de que dispone, sino para ampliar la experiencia de lo pensado y buscar en ello mismo las determinaciones que constituyen su concepto. En esa vuelta atrás se modifica tanto la visión del

pasado, como los elementos conceptuales con que lo observamos, es decir, sin encontrarnos ahí como sujetos particulares, nos encontramos con la actividad filosófica de la modernidad. El cuestionamiento de sí y de la realidad puede adoptar las formas más diversas, tales como el mito, la poesía, el arte, pero es importante destacar que la filosofía es una de esas formas y si podemos encontrar fuertes dosis de ella en los mitos y la poesía, por ejemplo, es justo por el nivel de reflexión que nosotros mismos hemos alcanzado. Un camino que como civilización en conjunto ahora recorreremos, pero se debe reiterar que inició con los griegos.

## 2.2 La expresión del pensamiento

Tomar a cargo la reflexión del pensamiento, es decir, ponerlo en la perspectiva de la razón, es la característica de la filosofía. En tal margen, y a pesar de las evidentes cuestiones filosóficas que se plantean casi todas las cosmologías en todas las culturas, la filosofía no comenzó con los cantores de verdad.<sup>91</sup> Dado que la vida del hombre es pensamiento, no debe sorprendernos encontrar profundas reflexiones en todas las culturas, pero la idea con la que echa a andar la filosofía irrumpe entre los griegos: la filosofía como un autocuestionarse del pensamiento, de hacerse inteligible y mostrar los fundamentos racionales sobre los que descansa la reflexión. Es preciso notar que para dar cuenta de tales fundamentos es necesario un lenguaje conceptual elaborado, que no ha surgido de un momento a otro, sino que devino a través de las inquietudes mismas que provoca la reflexión, por lo que incluso en los primeros filósofos griegos hay una relación tirante entre poesía, prosa y oralidad.

---

<sup>91</sup> Es importante señalar que si bien la relación de la filosofía con la verdad es fundamental, sin embargo, en la protohistoria del pensamiento la palabra verdadera no perteneció al orden del discurso filosófico. Pero en la obligación de delimitar el campo de los juegos de verdad, más enfáticamente, de dar las razones argumentales por las cuales consideramos algo como verdadero, se instituyó la labor de la filosofía. Es interesante, visto de esta manera, el giro que encontramos en el trabajo de Foucault, que en el marco de una historia crítica del pensamiento nos muestra (en su discurso pronunciado 1970) las condiciones en que el discurso verdadero y falso son disociados, y posteriormente (siguiendo una línea alternativa a la de Platón y la apetencia de conocimiento verdadero), en la última etapa de su trabajo, vuelve sobre la relación del sujeto con la verdad, a partir de la cual la transformación de sí se convierte en el centro de gravedad del discurso filosófico. Cf. M. Foucault, *El orden del discurso*, Tusquest, Barcelona, 2005, p. 20. Véase también M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, ed. Sexto Piso, México, 2004.

Tomados de manera general, los pioneros del pensamiento expresan su comprensión de la infinitud o del ser en un intenso esfuerzo por aprehenderlos a través de la razón, es decir buscando su fundamento de manera reflexiva, pero haciendo uso de los términos que tienen más a mano, comenzando de esa manera la búsqueda y elaboración de un lenguaje apropiado a las necesidades de la razón, que irrumpe en su necesidad de dar cuenta del mundo y deviene en una constante actualización. La invención del lenguaje filosófico es resultado de querer comprender la realidad en su totalidad, la cual antes fue puesta a través de figuras metafóricas que sin duda expresaron el modo en que los hombres contemplaron el mundo, pero que ahora exige ser clarificada por algo más que imágenes, aunque en sus primeros esfuerzos recurra a la imagen misma. Un ejemplo de ello lo encontramos claramente en el tratamiento se da a los filósofos fisicalistas de parte de los investigadores contemporáneos, como Mario Vegetti quien encuentra en la filosofía temprana una reflexión teórica sobre el problema de la causalidad, en un sentido rigurosamente filosófico.<sup>92</sup> Y cuando se refiere a ese sentido estricto (*strict*) que asocia a los filósofos de los albores del pensamiento con Hume, se refiere al punto de partida del sujeto epistemológico, es decir, el sujeto que se pregunta por el fundamento del saber. La cuestión es que, como logra mostrar Vegetti, tales reflexiones se expresan en términos que no corresponden a tal rigurosidad (tal como la filosofía contemporánea exige); requieren de metáforas antropomórficas que manifiestan la analogía entre el comportamiento humano y el de los elementos. Estas son sus palabras, refiriéndose en particular al fragmento DK 12 BI de Anaximandro:<sup>93</sup>

Parece claro que esta forma en embrión del pensamiento causal está aun completamente cubierta del lenguaje metafórico derivado de la esfera política. La necesidad de explicar los inicios del orden cósmico no implica una reflexión teórica sobre el concepto de causa, más bien está forzada a expresarlos en términos del poder que los hombres ejercen en el

---

<sup>92</sup> Mario Vegetti, "Culpability, responsibility, cause: Philosophy, Historiography, and medicine in the fifth century", en A. A. Long, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, C.U.P., Berkeley, 1999, p. 272.

<sup>93</sup> *Las cosas parecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo.* Señalamos en el texto con la referencia de Vegetti, que es la de Diels. En castellano, seguimos a *De Tales a Demócrito*, introducción traducción y notas de Alberto Bernabé, Alianza editorial, Madrid, 1988.

mundo o que los hombres ejercen en la sociedad, tal como en Anaximandro el lenguaje nos remite a lo jurídico y ético.<sup>94</sup>

Las metáforas de los primeros pensadores griegos reflejan el punto que Vegetti ha destacado: una preocupación que se expresa en los términos que se tienen a la mano. Se debe subrayar, pues, que a pesar de que la pregunta que anima al pensamiento de los griegos antiguos es la que se interesa por el fundamento último de todas las cosas, en ellos no está bien demarcado el sujeto epistemológico, tal como nosotros lo interpretamos. Efectivamente, el paso de la filosofía ha iniciado con la búsqueda de razones cuyo fundamento se encuentra en la actividad del pensamiento que busca el concepto adecuado en cada momento, aunque debieran expresarse a través de metáforas, y una vez que ha comenzado el camino de la razón, es decir, la actividad del pensamiento por hacer inteligible al mundo, no ha cesado ni cesará.

Ahora bien, sin duda cada momento histórico despliega las condiciones por las que el pensamiento realiza su actividad y, pensado como proceso, cada una de esas “épocas” se subsume en el pensamiento posterior. Lo anterior es importante porque al actualizar las reflexiones de los fisicalistas, por ejemplo, los impregnamos de nuestra modernidad, lo cual sin duda dará ciertos resultados interpretativos en el camino del pensar, pero no puede autorizarnos a formularlos como el triunfo de la epistemología moderna sobre todo el devenir de la historia de las ideas. Más precisamente, una lectura de los antiguos afianzada en nuestros presupuestos modernos no constituye una crítica, tanto como una confirmación.

Buscarnos para encontrarnos efectivamente en la antigüedad, no será la pauta que hemos de seguir en este trabajo, pues si bien entendemos que el pensamiento al determinarse subsume las condiciones que encuentra su paso y las trasciende, es decir, el pensamiento moderno lleva dentro de sí mismo todo el proceso por el cual ha transitado desde su enunciación griega, aquello que somos nosotros mismos y las preguntas que formulamos a la razón no son idénticas a las que originaron el pensar. Proyectar, pues, problemas modernos, presuposiciones y controversias a los textos antiguos no puede ser la manera óptima en que se les

---

<sup>94</sup> M. Vegetti, *Op. Cit.*, pp. 273ss.

interprete, pues incluso las preocupaciones que van de los fiscalistas al momento socrático, tanto como las diferencias entre escuelas helenísticas y platonismo y aristotelismo, no comparten en general un punto de vista unívoco.<sup>95</sup>

La actitud reflexiva que intentamos subrayar es la que inaugura Sócrates, y constituye el vértice por el que es necesario hacer una reconstrucción del paso del espíritu a través de la filosofía. Si bien no hay una regionalización suficiente de la filosofía antes de las grandes escuelas atenienses, y a los primeros filósofos griegos es válido llamarlos fiscalistas por los intereses que les animan, la inquietud por la conducta moral está presente en ellos, como lo podemos contemplar ampliamente en los escasos fragmentos que se nos han conservado y en detalle en este pasaje de Jenófanes:

Y, hechas las libaciones, y tras haberle implorado la fortaleza para obrar acciones justas –  
pues [esto es sin duda lo más obvio–  
y no insolentes, debes beber en la medida en que, aun con ella,  
puedas volver a casa sin la ayuda de un criado, si no eres ya muy viejo,  
y alabar al hombre, que aun bebido, manifiesta su valía  
en la forma en que su memoria y su tono se orientan a la virtud,  
y no ocuparte de las luchas de titanes, gigantes  
y centauros, invenciones de la gente del pasado, ni de violentas refriegas, temas en las  
que [nada hay de provecho  
sino tener siempre con los dioses la debida reverencia.<sup>96</sup>

La mirada que se posa sobre el universo recae también en el sí mismo. Evidentemente, el filósofo se esmera en prescribir pautas de acción, que con mucha probabilidad guían su propia conducta. Las respuestas a ¿cuál es la medida de embriaguez que conviene aceptar? o ¿cuáles son los tipos de pensamientos que me han de ocupar? son de cuño moral, pero desde la perspectiva moderna no pertenecen a los enunciados de la ética. No obstante representan una forma de inquietarse sobre el tipo de hombre que se desea ser y

---

<sup>95</sup> Allegra de Laurentiis, al abordar a los sujetos en el mundo antiguo y moderno, habla atinadamente de esa proyección de nuestra modernidad en la antigüedad, fenómeno mismo que ya en la antigüedad apareció, pues incluso puede leerse entre Platón y Parménides. Cf. A. de Laurentiis, *Subjects in the Ancient and Modern World. On Hegel's Theory of Subjectivity*, Palgrave Macmillan, Londres, 2005, p. 118.

<sup>96</sup> Jenófanes *Elegías*, 1.15 a 25, en *De Tales a Demócrito*, introducción traducción y notas de Alberto Bernabé, Alianza editorial, Madrid, 1988.

la manera en que ha de conseguirse. Sin lugar a dudas, la preocupación por el fundamento racional del ser, es decir, elevar a la perspectiva del pensamiento a un mundo plagado de dioses para comprender las causas que dan lugar a la existencia misma, fue un proceso que echó a andar con las reflexiones de los filósofos tempranos, y aunque sus preocupaciones morales no se hayan expresado con toda la amplitud y complejidad de un Sócrates, parecen tener en ellos mismos un germen en el que incubó la preocupación de sí y tomó la voz grave de quien no formuló una teoría moral, pero animó a la construcción de discursos filosóficos tan potentes, que no se quedarían en la palabra calcificada sino provocarían una profunda transformación en quienes los siguieron, garantizando una amplia permanencia generacional, por lo menos en lo que nos interesa, hasta finales del siglo II en el imperio romano.

Es con Sócrates con quien la atención sobre sí mismo cobró prioridad; quien trató de motivar con mayor ahínco a los hombres de su ciudad a dirigir su atención sobre sí mismos. Así lo retrata Jenofonte:

Nadie vio nunca ni oyó a Sócrates hacer o decir nada impío o ilícito. Tampoco hablaba, como la mayoría de los demás oradores, sobre la naturaleza del universo, examinando en qué consiste lo que los sofistas llaman *kósmos* y por qué leyes necesarias se rige cada uno de los fenómenos celestes, sino que presentaba como necios a quienes se preocupaban por tales cuestiones. En primer lugar investigaba si tales individuos, por creer saber suficientemente las cosas humanas, se dedicaban a preocuparse de lo referente a aquellas otras, o si, dejando de lado los problemas humanos e investigando lo divino, creían hacer lo que es conveniente [...] También examinaba sobre estos temas, si de la misma manera que los que han aprendido la naturaleza humana creen que podrán aplicar lo que han aprendido en beneficio de sí mismos.<sup>97</sup>

Aquellas intuiciones sobre el modo en que se debe conducir la propia vida que flotaban en el ambiente de su propia cultura, Sócrates las convierte en la preocupación urgente de quien debe tomar a cargo a sus conciudadanos, e incluso, de todo aquel que quiera comportarse como hombre. A partir de él, las pautas de conducta moral se convierten en un tomarse a cargo que se asume de manera reflexiva. Como lo muestra el siguiente fragmento de Jenofonte:

---

<sup>97</sup> Jenofonte, *R. I.*, 1.11 a 13 y 15.

También me parece sorprendente que algunos se dejaran convencer de que Sócrates corrompía a los jóvenes, un hombre que, además de lo que ya se ha dicho, era en primer lugar el más austero del mundo para los placeres del amor y de la comida, y en segundo lugar durísimo frente al frío el calor y todas las fatigas; por último, estaba educado de tal manera para tener pocas necesidades que con una pequeñísima fortuna tenía suficiente para vivir con mucha comodidad. ¿Cómo entonces una persona así habría podido hacer impíos a otros, o delincuentes, glotones o lujuriosos, o blandos frente a las fatigas? Más bien apartó a muchos de estos vicios haciéndoles desear la virtud e infundiéndoles la esperanza de que cuidándose de sí mismos llegarían a ser hombres de bien.<sup>98</sup>

La filosofía de Sócrates es una fuerte reflexión sobre la dinámica cultural, pero no como mera contemplación del acontecer del mundo, o como un intento de explicar a la cultura por sí misma, sino que poniendo en perspectiva a las determinaciones de su propio tiempo, se encaminó a colocar a la edificación de sí como el punto más importante de toda reflexión. Ahora bien, al considerar que Sócrates mismo encarnara una preocupación importante en su momento, deseamos poner de manifiesto no la contraposición entre el Sujeto del pensamiento que elaboran los fisicalistas a la transformación de las subjetividades a las que pone en riesgo el mismo filósofo ateniense cuando los conduce a llevar la mirada sobre sí mismos. Hacia donde deseamos conducir la atención es a la actividad de Sócrates, que no derroca la especulación sobre el universo, ni separa un “discurso ético” de una reflexión “ontológica”, sino que revela con mayor evidencia la articulación del discurso y la necesaria transformación de sí, da lugar al discurso subjetivado que se hace del todo manifiesto en la relación cuidado de sí-conocimiento de sí.

Es necesario reparar en los contornos que la subjetividad adoptó bajo el cuidado de sí y distinguirla del sujeto epistemológico, de gran relevancia en la modernidad. Comprenderemos a la subjetividad específicamente con la figura socrática, que aunque evidentemente no tiene un discurso tan puntual como la razón moderna exige, se ha hecho depositario del concepto sujeto. Para conseguirlo debemos asumir que Sócrates no dejó ningún *corpus* teórico por el cual seguirle. Tampoco fundó ninguna escuela porque, a pesar de que pretendía no enseñar nada, su modo de conducirse, la manera de interrogar a sus interlocutores y su propio carácter constituyeron todo su discurso filosófico.

---

<sup>98</sup> Jenofonte, *R. I.*, 2.1-3.

Expondremos aquí, siguiendo a Foucault, las implicaciones de las dos interpretaciones que la modernidad ha hecho de Sócrates, la del *cuidado de sí* y la que privilegia el *conócete a ti mismo*. Con ello deseamos arrojar luz al modo en que consideramos a la subjetividad, lo cual nos permite hablar del sujeto Sócrates (lo cual parece inmediatamente problemático, si consideramos la trayectoria que el mismo término ha tenido para integrarse en el discurso filosófico). Además nos ayudará a señalar los márgenes que captan nuestra atención en la figuración de la imagen del Sócrates platónico. Es decir, sin deshacernos de la silueta dibujada por Platón, podremos destacar los rasgos, a partir de sus descripciones (y sin dejar de lado a Jenofonte, que nos ofrece un aporte singular), que sobresalen en la reflexión de la cultura del *cuidado de sí*.

De acuerdo con los postulados generales sobre los que se desarrolla nuestra investigación, a partir de un Sócrates histórico el pensamiento ha iluminado determinadas características para concebirlo, de manera que cabe hablar de una “invención” de Sócrates de acuerdo al paradigma por el cual se le observa, sea éste el ¡conócete a ti mismo! o el cuidado de sí. Pensarlo de esta manera nos otorga recursos para concebir a un Sócrates estoico, que en opinión de G. Reydamas–Schils, no sólo es un auténtico producto del estoicismo imperial – con lo que se deslinda del platonismo vigente en su época y del neoplatonismo posterior al siglo II – también representa la complejidad más cara de la cultura de oro del cuidado de sí.

La fórmula corriente por la que ha ganado terreno la figura de Sócrates en la filosofía occidental contemporánea es la del conócete a ti mismo, *gnôti seautón*. Ello se debe, en parte, a lo que Foucault ha llamado momento cartesiano. Tiene el nombre de Descartes porque es él quien hace explícito a través del método, el camino a la verdad. No es que sea la voz de Descartes la que determine a su tiempo, sino que los tiempos hablan a través de él. Así que, evidentemente, el momento cartesiano hace referencia a Descartes, pero no porque él mismo haya descubierto, como una revelación, al *cogito* que enuncia la mismidad en la que se funda el pensamiento, sino porque hace explícito el ámbito espiritual que le rodea. Es él quien pone de manifiesto, a través del método, el camino a la verdad.

Así, poniendo de manifiesto el espíritu de su tiempo, Descartes enuncia el *cogito ergo sum*, con el que irrumpe el sujeto epistemológico que guía el pensamiento de la modernidad. Incluso en los trabajos filosóficos más recientes se coloca al mandato *¡conócete a ti mismo!* como el primer problema del pensamiento filosófico, *el pensamiento humano en sí mismo*,<sup>99</sup> en el que se deriva la impronta cartesiana de la actividad eminentemente socrática. Desde luego, es una interpretación tan válida como que ha sido el motor que ha mantenido vigente a la filosofía, en un ámbito en que la misma labor del filósofo se refracta en mil haces de luz, al parecer, sin un canon que la unifique. Bajo esa luz, la modernidad completa se entrapa en las redes de una subjetividad ligada al saber de un sujeto epistemológico –enclavado en la finitud humana–, del que cuesta trabajo distanciarse y que sigue intentando dar respuesta a la pregunta por el hombre, tratando de fijar ese núcleo al que hay que conocer.

Para el nuevo sujeto cartesiano la actitud socrática, como actividad filosófica, está ligada al proceso por el cual se accede a la verdad. El *¡conócete a ti mismo!* se toma con una literalidad que deja de lado a la transformación espiritual como *precio a pagar* por la verdad que se alcanza. Desde tal óptica, el sujeto recorre un camino para llegar a la verdad, paso a paso; ordenadamente conoce sus límites y condiciones de posibilidad. Finalmente la verdad es el objetivo y el premio obtenido por la razón, sin que se ponga en riesgo el sujeto mismo.

No es difícil reconocer una interpretación platónica en ello. El Sócrates de la mayéutica, sin duda, acompaña a Teeteto a llegar a esa verdad ratonesca que reclama la razón, después de haber seguido con cuidado las implicaciones de cada afirmación. Finalmente las *formas* universales son esa verdad a la que la razón aspira y que sólo tomando las perspectiva del pensamiento se puede alcanzar.

En contraparte, y dentro de los mismos diálogos socráticos (tanto platónicos como los de Jenofonte) debemos observar el otro rasgo de Sócrates, que nos abre

---

<sup>99</sup> Allegra de Laurentis, *Subjects in the Ancient and Modern World...*, p. 13.

paso de la concepción del sujeto epistemológico a la apuesta ética.<sup>100</sup> En tales diálogos, la actividad socrática no sólo se inclina a buscar el *conocimiento* de las categorías que revelen claramente la verdad del *hombre*. La invitación al conocimiento está, como lo mostró largamente Foucault en su análisis del *Alcibíades*, intrínsecamente ligada al *cuidado de sí*. No es que se busque la definición de lo que cada uno es en tanto que hombre, sino que la actividad socrática conduce a sus interlocutores a un estado de total inquietud. Los aturde y molesta para que caigan en la cuenta de que deben ocuparse de ellos mismos, de suerte que *ocuparse de sí es conocerse a sí mismo*. En este sentido, la característica sobresaliente de Sócrates es su tenacidad para inquietar a sus conciudadanos, su enseñanza no tiene otro contenido que la elaboración de sí mismos que se alcanza por la inquietud que el maestro induce sobre ellos. Dicho en otros términos, las características que Foucault elabora para señalar la actividad del maestro socrático –de la memoria, el embrollo y el descubrimiento<sup>101</sup>– son el medio que conduce a la formación del sí mismo como subjetividad moral. Por ello es que su enseñanza es una *labor*, no detenta ningún conocimiento objetivo, no obstante es capaz de hacer pasar de la ignorancia a la no-ignorancia. Este paso crucial, de auténtico riesgo, no devela nada de la subjetividad del interlocutor con el que trata el maestro ateniense, más bien la genera.

Ahora bien, es importante no perder de vista que la actividad socrática es un tomarse a cargo incluso dentro de los márgenes de la actividad del

---

<sup>100</sup> Integramos en una misma visión la manera en que Platón y Jenofonte nos transmiten a Sócrates, sin soslayar que efectivamente entre ambos hay diferencias sustanciales respecto al modo en que nos transmiten la actitud socrática. En efecto, los diálogos platónicos plantean abundantes problemáticas cuando se trata de diferenciar las posturas filosóficas que les son intrínsecas, no obstante es importante afirmar que en tanto narrador de su propio mundo, podemos visualizar como punto en común a ese Sócrates que se ocupa de inquietar a su interlocutor, de indagar y colocarse en una línea intermedia entre la certeza y la ironía. El problema de Sócrates (particularmente el presentado por Platón) no está zanjado, y para abordarse es insoslayable acudir a G. Vlastos y T. Irwin. Frente a la abundante bibliografía sobre el tema, remitimos a Terry Penner y a un texto que presenta el estado de arte y que lanza desafíos importantes a su comprensión: T. Penner, *Socrates and the early dialogues* en R. Kraut ed., *The Cambridge Companion to Plato*, C.U.P., Cambridge, 1992, pp. 51 a 89; también cf. H. H. Benson ed., *Essays on the philosophy of Socrates*, O.U.P., Nueva York, 1992. Resulta harto atractivo el ejercicio filosófico que Nehamas despliega al exponer el problema de Sócrates, cf. A. Nehamas *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Pre-Textos, Valencia, 2005.

<sup>101</sup> Seguimos a Foucault, *Hermenéutic du...*, pp. 124 y 125/ *La Hermenéutica...*, 132 y 133.

conocimiento. No hay una dicotomía entre el *cuida de ti mismo* y el *conóctete a ti mismo*. Este fue un énfasis en el que Foucault insistió advirtiéndolo: “No olvidemos nunca lo siguiente: *epimeleia/epimelesthai* remite a formas de actividad”.<sup>102</sup> En tanto que actividad nos conduce, evidentemente, a poner atención en uno mismo, a llevar la mirada sobre sí, dirigirse a sí mismo. Ponerse atención, de modo que la comprensión de uno mismo sólo puede ser la apuesta moral que cada individuo toma para formar su propia conducta.

El conocerse es la actividad que pone de manifiesto las apetencias e inclinaciones, la evaluación por la que se ponderan tales apetencias y se considera su pertenencia en el entramado social. Actividad que está inscrita en la capacidad de todos los hombres, pero que muy pocos llevan a cabo. Conocerse a sí mismo, por lo tanto, es saberse ligado al mundo y responder por tal vínculo. El desarrollo de la filosofía, entonces, es reflexionar las prácticas que están vigentes, evaluarlas y evaluar a los propios actos. En un sentido socrático, hacer pasar la vida siempre sometida a examen, lo cual da como resultado no los límites en los que el sujeto y la verdad se definen, sino que exige la transformación del sujeto en su acceso a la verdad. Con lo que el modelo de subjetividad con el que trabajamos en este análisis de las *artes de la existencia* en el estoicismo romano, no es el que tiende a buscar una sucinta *humanidad*, sino la parte de sí mismo en individuos específicos que se pone en juego para transformarse a través de la verdad. La “función sujeto” que se puede visualizar aquí como un ejercicio intenso de reflexión, al que todos los hombres pueden tener acceso, pero que sólo unos pocos ejercen. Se trata, por lo tanto, de irrupciones de ciertos modos de subjetividad, que claramente no forman un fenómeno generalizado.

Ahora bien, como ya hemos mencionado, aquello sobre lo que recae el cuidado y el conocimiento tampoco es un *sí mismo* fijo, es decir, no se trata de una subjetividad esencial definitiva. Con mayor corrección, se debe referir al sujeto que se determina en función al conjunto de prácticas que conduce a su reflexión, que son objeto de su interés. Así, el sí mismo en el momento socrático, particularmente destacado a través del *Alcibíades*, es el que pertenece a la ciudad

---

<sup>102</sup> M. Foucault, *Hermenéutic du ...*, p. 82 / 93.

y cuyo cuidado está supeditado a tal pertenencia, es decir, a responder ante la ciudad. De suerte que, en el mismo diálogo, destacan tres condiciones que *determinan a la vez la razón de ser y la forma del cuidado de sí.*<sup>103</sup>

La primera es su campo de aplicación. En donde es evidente el sentido engañosamente restringido de la obligación de cuidar de sí mismo. Si la cuestión es quién se debe ocupar de sí mismo, nadie que tome decisiones dentro de la ciudad se puede escapar del cuidado de sí. Particularmente, como lo muestra la segunda condición, quien se siente destinado al poder. En tal sentido, la edad para comenzar el aprendizaje cobra gran importancia: no se debe ser ni demasiado viejo, ni demasiado joven, porque pasada la juventud el camino de la política ya se ha recorrido, y el punto de importancia es prevenir los vicios a los que se está expuesto, además de que en la época de la efebía, en la que los amores son autorizados, se está más al pendiente de la belleza exterior, tanto que incluso el maestro se puede distraer. Finalmente, y como tercera condición, es necesario llevar la ayuda de un maestro que conduzca hacia el conocimiento de sí, porque *ocuparse de sí es conocerse a sí mismo.*

En la transición hacia el helenismo, el referente a la ciudad se desvanece, para dar paso a la inquietud individual frente a un mundo que se transforma. Esta transformación ya estaba en marcha desde el momento socrático, de manera que incluso sus herederos más cercanos, los que transmitieron la inquietud socrática, tuvieron que enfrentar ese cambio sobre el centro de gravedad en el que se ubicaría el cuidado de sí. La pregunta por aquello que ha de tomarse a cargo, por entonces, los guió hacia la cuestión de la felicidad y la virtud, es decir, hacia la realización ética. Es notable, de acuerdo con Foucault, que el momento crítico en el que el sujeto es conducido a cuidar de sí mismo en la Atenas de Platón pasa del fin de la adolescencia y la entrada a la adultez, a las situaciones vivenciales por las que se puede atravesar en cualquier momento de la vida ya en el período helenístico. Así, Epicuro en su carta a Meneceo nos recuerda que nunca se es demasiado joven o demasiado viejo para sentir la necesidad de la transformación de sí mismo y abrazar una escuela de filosofía que ayude a cultivarse a sí mismo.

---

<sup>103</sup> Seguimos literalmente a Foucault. *Ibidem*, pp. 79 y 80 / 89 y 90.

Veremos que en el estoicismo imperial, en específico, tal necesidad de transformación se entrelaza con el proceso de formación de los romanos cultivados; tomando quizá un aliento significativo en el momento de la vejez o la desesperanza, pero está presente en la formación desde la juventud de las familias interesadas en formar a sus miembros como romanos de la élite cultivada. Desde luego, ese “programa educativo” no excluye momentos de inspiración o de arrobos importantes cuando se escucha a un maestro, de la misma suerte en que no representa necesariamente una generalización de la transformación espiritual de una clase. La cuestión tiene sus matices y por eso, una vez que hayamos expuesto cabalmente la importancia del discurso subjetivado, dedicaremos un capítulo específico a tratar el ámbito educativo romano.

### 2.3 La vida que se lleva a través de la filosofía

El ámbito de la vida filosófica en la antigüedad no se restringió únicamente al trabajo intelectual, su rasgo más propio fue el de buscar la total coincidencia entre la vida virtuosa (en el amplio y profundo sentido de la *areté*) y la propia felicidad.<sup>104</sup> Forjarse para sí mismo una fortaleza en la cual encontrarse a salvo (guardarse de la desventura y la inquietud), implica un esfuerzo personal mayor que el de la mera comprensión intelectual de lo que es la virtud. La realización de la virtud en la propia vida como una auténtica instanciación de la filosofía constituyó la manera

---

<sup>104</sup> No queremos decir que la comprensión del concepto fuera de una importancia menor: en el esfuerzo por alcanzar tal comprensión radica el devenir de la filosofía antigua. Sin embargo nuestra conceptualización analítica contemporánea no es necesariamente la que animó a la filosofía de la antigüedad. Lo que interesa resaltar es que la experiencia del pensamiento en la antigüedad no se remite exclusivamente a la actividad intelectual (aunque en Aristóteles aparezca como fundamental, por la “precisión” que se exige en el acto moral). En el caso del estoicismo implica movilizar la disposición interior. Este movilizar, como “apuntar” hacia lo correcto, implica dirigir la disposición interior, que es lo que se desea destacar desde Sócrates. No es que se soslaye en Sócrates la importancia del conocer (o de la actividad intelectual) tanto como subrayar enfáticamente el deseo de movilizar al individuo. Por lo cual, no es en la aceptación o el rechazo de un juicio que enuncie lo verdadero o lo falso en una argumentación en lo que se ha de poner atención, tanto como en que el individuo desespere a la vista de sus yerros. A pesar de que Jenofonte y Platón entronican a Sócrates por su temperamento moral (y eso mismo genere las suspicacias de algunos estudiosos contemporáneos), es evidente que aunque el maestro de Alopecia no aceptara conocer positivamente algo, se mostraba como alguien que sabía cual era la pauta de acción más conveniente para darle forma moral a sus propios actos. Para una visión de la importancia del intelecto en la formación del acto moral véase J. Annas, *The Morality of Happiness*, O. U. P., Nueva York, 1993, pp. 66 a 84.

en que el filósofo se hizo visible en la antigüedad. Cuando Diógenes Laercio nos transmite la imagen de Antístenes como el filósofo que se construye un muro defensivo,<sup>105</sup> nos habla de una auténtica actividad general del sujeto respecto a su propia vida, lo que es más, respecto a su propia identidad. Se trata de una actividad del pensamiento que incide en el cuerpo mismo del filósofo, que deja su marca en sus vestidos, en su cabellos y su barba, tanto como en sus gestos y complexión. El rostro del filósofo es identificable por la fatiga provocada tanto por la reflexión, como por el ejercicio de una ardua ascesis corporal, cuyo fin no es sobresalir respecto a sus conciudadanos, sino prepararse para el punto crucial por el que se vive: El momento de la prueba.

Una de las premisas importantes sobre la que se sostiene la presente investigación es que no existe, esencial y atemporalmente, una naturaleza humana que sea predeterminada. Es decir, no hay una esencialidad trascendente que garantice y defina lo “humano”, de modo que los seres humanos se realizan a través de procesos de subjetivación. El pensamiento, que es la actividad más propia por la cual se realiza su propia humanidad, tampoco es una facultad que recaiga exclusivamente en las cualidades biológicas inherentes a su corporalidad, por lo que “lo humano” se conforma en las relaciones histórico culturales que posibilitan su irrupción. Sin lugar a dudas podemos comprender el concepto universal humanidad, sin embargo, tal concepto tiene su manifestación efectiva en la contingencia de los seres finitos en los que toma cuerpo, particularmente, los individuos que se convierten en la definición ostensiva de ese universal, y con mayor precisión, las subjetividades que se conforman como la conciencia que experimenta al mundo. De esta suerte es necesario establecer los presupuestos teóricos que nos permiten ubicar al individuo que hace de la reflexión modo de vida. Tales presupuestos están comprometidos con una visión histórica que asume que toda afirmación de sí mismo que un sujeto puede elaborar está mediada por las condiciones materiales que posibilitan su irrupción, de manera que es necesario tener siempre presentes los bordes específicos y los

---

<sup>105</sup> “La sensatez es un muro segurísimo, que ni se derruye ni se deja traicionar. Hay que prepararse muros en nuestros propios razonamientos inexpugnables”. D. L. VI, 13.

cuestionamientos que determinan tanto la subjetividad de los filósofos antiguos, como sus principios dogmáticos. De esta manera no admitiremos imponer a la reflexión de los antiguos los parámetros que el pensamiento moderno ha establecido, aunque reconozcamos que tal ha sido una manera fructífera de hacer avanzar al pensamiento.<sup>106</sup> Asumimos que ha sido así, porque al indagar en el pensamiento de la antigüedad desde los interrogantes modernos se colocan tales cuestionamientos en la objetividad de la razón. Es decir, se otorga tema al pensamiento y con ello se da forma al pensamiento mismo.<sup>107</sup> Sostenemos, por lo tanto, que aunque algunos pensadores de la antigüedad fueron sistemáticos, no engendraron un “sistema filosófico” tal como la modernidad comprende.<sup>108</sup> Del mismo modo en que no cabe afirmar que existiera una misma forma de reflexionar y de vivir en el tan largo período que abarca la filosofía grecorromana-precristiana. Las motivaciones y resultados de la vida filosófica fueron muy diferentes.

Como pensamiento en general, coincidimos con la idea de que la filosofía que irrumpe en Grecia tiene como cualidad la de equiparar la objetividad de la reflexión con la vida misma. Evidentemente, así como la sociedad de Gilgamesh en la vivencia existencial de la angustia proyectó su preocupación en una forma que se instancia en la cultura, algunos de los pensadores fisicalistas tales como Heráclito, Empédocles y de manera predominante Pitágoras consideraron la importancia de elaborar y abrazar el modo de vida que juzgaron más conveniente para sí mismos, y con ello prepararon el camino a la reflexión sobre esa moralidad que se elaboró posteriormente. Es decir, la experiencia de la vida, tanto natural como moral, en toda sociedad humana se ha proyectado en manifestaciones culturales que las mismas sociedades crean. El punto efectivo por el que podemos

---

<sup>106</sup> Evidentemente es así como ha avanzado la filosofía en general y particularmente la filosofía analítica, que en tiempos recientes se ha dedicado con brillante empeño a estudiar a la antigüedad grecolatina. Su objetividad y acierto son incuestionables, sin embargo no es su procedimiento el que adoptaremos, pues, como es el caso de Jonathan Barnes, es claro que se busca en los pensadores “protosistemas”, rastros de nosotros mismos, que en efecto el pensamiento ha vuelto parte de sí mismo, pero no al contrario. J. Barnes, *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 1992.

<sup>107</sup> Sólo así podemos observar como afirmación atinada, pero no como tema equiparable, la moderna preocupación por los derechos de los animales, que Barnes señala como una inquietud moral general presente en los pitagóricos. Cf. *Ibidem*, pp. 154 a 156.

<sup>108</sup> Que quizá comenzó con Leibniz y alcanzó su punto máximo que heredaría a la modernidad en Kant.

hablar de filosofía como modo de vida, pues, no es sólo dentro de la elaboración moral que dicta pautas de acción, sino en la actividad reflexiva que crea esas mismas pautas. Siguiendo tal idea, intentaremos mostrar que la actitud filosófica del cuidado de sí, por la que se forja la identidad del filósofo, no fue resultado únicamente de la ocurrencia de un personaje que la enunció, sino que constituyó la manifestación de un momento cultural específico, que encarnó en la figura más elusiva de la historia de las ideas: Sócrates.

Interesarse por el cuidado de sí, por el modo en que cada uno se comporta, puede resultar “natural” en casi toda sociedad (en el sentido de inherente a todo ser humano particular), pero incluso en el transcurso mismo del desarrollo de las sociedades, tampoco ha sido tan evidentemente “natural”. No es que todos los hombres en cualquier momento puedan tener la epifanía de la ley moral, lo cual tampoco implica que la intuición de lo correcto sea privativa de cierta élite; lo que interesa mostrar es que a través de la reflexión del pensamiento en la antigüedad, ciertos hombres alcanzaron a configurar su propia subjetividad de un modo en que la comprensión del mundo no fue la premisa, sino el proceso mismo por el cual su identidad misma se formaba. Identidad que incluye tanto su conciencia racional (entendimiento) afectos y espiritualidad, que, además, están posibilitados por el proceso histórico en el que ellos mismos se inscriben. Es importante, por tanto, señalar que el proceso histórico y las inquietudes históricas que dan lugar a este tipo de subjetividad no implica desdeñar a la “teoría filosófica” de la antigüedad, es mejor decir que nuestro esfuerzo se encamina a pensar juntos a la teoría y el modo de vida adoptado, lo cual a nuestro juicio nos pone en condiciones de comprender el fenómeno que el momento socrático representa. Tenemos, entonces, que Sócrates, así considerado, es un momento cultural en que la inquietud de sí cobró un tono alto y las formas racionales que adoptó en su realización se hicieron evidentes. De modo que veremos que incluso el “volverse sobre sí” al que invita el propio ateniense, también requirió de un momento específico.

En el transcurso de la presente investigación volveremos una y otra vez sobre el modo en que la subjetividad de ciertos individuos es tomada a cargo y va

adoptando una cierta forma. El presente capítulo al ocuparse por el modo en que se elabora la identidad del filósofo antiguo en general, tiene como meta aclarar el concepto de discurso subjetivado, que es crucial para comprender el modo en que se genera la subjetividad del filósofo en el acto de reflexionar. Veremos que el filósofo antiguo no elabora primero un discurso y luego encamina su vida con él como guía; que en la antigüedad, el que apunta a filósofo no es quien se “convence” de la capacidad discursiva de un sistema, sino quien cae en la cuenta de que es necesario transformarse a sí mismo, trastocar las propias valoraciones para convertirse en aquello que nunca ha sido; quien después de atravesar el “momento crítico” cae en la cuenta de la necesidad de tomarse a cargo, como una manera de “salvación” o preservación, lo cual implica una forma de comprender la totalidad de la propia vida, es decir, una consideración de la vida que nunca implica una realización, sino un constante vivir para los momentos cruciales en los que se es puesto a prueba.

La cuestión ética que entraña el momento socrático, como veremos, no es la realización de una especie de *areté* propia de los hombres en general, por cuya comprensión se alcance la vida virtuosa, sino que justamente la reflexión objetiva y universal de los actos morales, da lugar a la pluralidad de puntos de vista que representaron las escuelas de la época helenística, en la que cada una construyó, a partir de un proyecto más o menos “metodológico”, la unidad entre teoría y forma de vida; escuelas que son, efectivamente, el medio para construirse una identidad, un modelo de sí sometido a una constante transformación.

Tenemos, pues, que perseguir el saber. Ser amante de la sabiduría no tiene como primer objeto conocer la verdad por la verdad misma, sino alcanzar tal forma de relación consigo mismo, que a través de ella el sujeto se vincula y encuentra en su propio mundo, un mundo que le pertenece, y que justamente por conocerlo a través del pensamiento, puede entender que es el mejor de los mundos. Dicho en otros términos, ser filósofo en la antigüedad lleva implícito el forjarse una identidad bien reconocible, tan evidente como para que pueda señalársele ostensivamente cuando va por el camino. Pero no es sólo lo que se observa lo que hace al filósofo. Si se ha elegido el modo de vida de la filosofía lo que se busca es una

preservación de sí que ha de conquistarse en la medida en que se ejercita para los momentos de la prueba, lo cual constituye el medio auténtico de salvación. Por ello es importante señalar que aunque justamente la elección de vida sea el punto de partida por el cual se crean todos los rasgos que le distinguen, el tipo de salvación a la cual el filósofo grecolatino aspira es la que le preserva en el corazón de su propio mundo; es una salvación que le hace comprender y hasta coincidir con el entramado de valoraciones que conforman el mundo al que pertenece. No afirmamos que la filosofía no se planteara el problema de la finitud particular, cuando es evidente que uno de los temas imperantes en la filosofía temprana es justamente el de lo infinito, lo que se debe resaltar es que la filosofía de la antigüedad grecorromana al pensar en la salvación, incluso proyectada en el horizonte de la eternidad enfrentada a la finitud, siempre consideró como punto relevante la total coincidencia del sujeto consigo mismo y la comprensión de su propio mundo: En la medida en que hiciera efectiva su virtud de acuerdo al entramado de valoraciones de la *polis* (como en el caso del Sócrates platónico quien se encarga de quienes constituyen la *polis*, con el correlato que ello traería), puede el filósofo griego esperar que su alma se preserve en la eternidad. La salvación, pues, implica realizar una forma de felicidad en la cual las pautas que mueven la propia conducta surgen de la razón de cada uno y esa misma razón es capaz de comprender la totalidad de fenómenos naturales y sociales que conforman al mundo, con lo cual se encuentra el lugar y la función específica que cada uno tiene dentro de ese mismo mundo. Ahora bien, tal comprensión entraña la certeza de que se vive en el mejor de los mundos posibles, por lo tanto se le desea tal cual es. El filósofo, pues, no quiere corregir al mundo, se transforma a sí mismo, pero no sólo para comprender, sino para a través de la comprensión misma estar preparado para los momentos de desavenencia, para aquellas vivencias que en apariencia trastocan las condiciones de una vida feliz, pero que al entender el mecanismo que entrelaza las circunstancias en las que todo acontece, se vuelve capaz de responder ante aquello que aparentemente se le opone, lo cual le asegura la más auténtica de las salvaciones: el no sentirse perturbado por nada.

Preservarse a sí mismo para enfrentar las pruebas que se le oponen, supone una elección de vida. Se observa que esa elección no está motivada exclusivamente por el deseo de ser diferente, de distinguirse de los conciudadanos, aunque ese sea el efecto que produce: el filósofo se distingue de todos los que viven en la estulticia, porque lleva un modo de vida tal que su comportamiento habitual es una práctica continua de ejercicios que le preparan para los momentos decisivos, y esos hábitos se reflejan en toda su personalidad. Podemos decir con Canfora, que esa cualidad de la filosofía hizo de ella una *profesión peligrosa*, por cuya actitud crítica respecto a las valoraciones generales se mantuvo desde su irrupción. Comenzaremos pues, por quien representa paradigmáticamente la figura del filósofo y en quien encontramos de forma patente el peligro de ser filósofo, nos ocuparemos de Sócrates y el momento socrático con mayor detenimiento

Si deseáramos elaborar los trazos que indicaran la marcha del pensamiento, la ruta sería la que nos lleva de los mitos a las reflexiones fisicalistas, arribando después de ellos a Sócrates, como una derivación necesaria del camino del espíritu; pero ese no será nuestro procedimiento porque el interés que guía la presente investigación no es elaborar una cronología, ni una revisión lineal que reconstruya los avatares del pensamiento. No estamos persiguiendo las huellas del pensamiento en una reconstrucción histórica general y unificada. Lo que interesa destacar al presente trabajo son los referentes conceptuales en los que se sostiene, tales como la noción de cultura, filosofía y discurso subjetivado; conceptos que sin duda están enraizados en el horizonte histórico en que se constituyen, el cual por lo tanto debe ser comprendido cabalmente. En aras de nuestro avance, no recurrimos tanto a una derivación necesaria (en la que sin duda se nos habrían escapado ya un sin fin de acontecimientos) como una comprensión cabal (lógica) del entramado que colocamos como significante del concepto que nos proponemos. En el núcleo de esta precaución ubicamos la importancia de lo negativo y el error. La positividad de nuestro pensamiento que por lo general considera la unidad histórica bien implantada, ilumina algunas zonas y acontecimientos dejando de lado otros; los cuales, no bien nuestro

observatorio se transforma, reclaman una importancia que se había escapado anteriormente. De manera que no negamos que se pudiera hacer una reconstrucción histórica totalizadora, pero es necesario reparar en que ella misma se va conformando con los avances del pensamiento, de nuestro pensamiento en el sentido de la labor crítica de la modernidad.

Si hablamos de un momento socrático, recurriendo al uso del concepto que Foucault utilizó para referirse a los tiempos de Descartes, es porque además de los diferentes factores que convergieron para posibilitar la presencia de Sócrates con todas las características de su personalidad, tales como un avanzado grado de libertad, un estado democrático, cierta sustentabilidad económica y un desarrollo cultural que abarca lo intelectual, artístico y científico, nos encontramos también con un personaje del pensamiento que se empeñó en no dejar doctrina alguna, ni por tradición oral ni a través de escritos.

Se debe reconocer que si bien la filosofía como pensamiento reflexivo no nació con Sócrates, el aliento que el ateniense le dio ha conformado su rasgo más importante: su carácter crítico. La filosofía con Sócrates no nació elaborando dogmas; irrumpió cuestionando, por eso es significativo poner atención en la función que él mismo tuvo en su ciudad; observarlo en su momento sin buscar únicamente su doctrina, sino colocando la atención en su función, pues es evidente que la actitud socrática influyó en la formación de los discursos filosóficos posteriores, cuyos dogmas constituyen un medio de comprensión del mundo, a través del cual se realiza la elaboración de sí: la formación de la subjetividad, es decir, una filosofía que es modo de vida.

Es necesario clarificar los niveles de reflexión en los que se mueve la presente investigación al considerar a la figura de Sócrates. En el momento socrático convergen elaboraciones del pensamiento que sin duda son filosóficas, una de ellas es la de los sofistas. El movimiento sofista es un punto nodal de dicho tiempo puesto que pone en perspectiva los elementos de la cultura que comprometen la formación de la juventud ateniense, particularmente de aquellos que aspiran a tomar parte de la actividad política de su ciudad y es de suyo un movimiento filosófico. Por tal razón, no es desatinado considerarlos pensadores

especulativos, como el mismo Hegel los juzga,<sup>109</sup> de la misma manera en que podemos encontrar una filosofía en alguien de quien no tenemos rastro de doctrina filosófica positiva. Nuestro análisis considera tanto la elaboración objetiva que resulta de tomar en perspectiva a los conceptos de su tiempo, como la actitud derivada de la propia razón por la que se elabora un modo de conducirse. El énfasis, a nuestro juicio, se debe hacer en que ambas posiciones son resultado de cuestionar al pensamiento.

Se debe decir que el orden político posibilitó la irrupción de los sofistas como profesionales de la enseñanza, pero también su presencia constituyó uno de los factores responsables de las convulsiones sociales del s. IV a. D. Desde tal panorama, los sofistas más destacados reflexionan, ponen en la perspectiva de la razón, conceptos determinantes de su propio tiempo. En su elaboración teórica hacen algo más que las enunciaciones morales de quienes les precedieron en ese terreno (los filósofos griegos tempranos), reflexionan sobre los elementos que constituyen su moralidad y su cultura. Al hacerlo dieron pauta a un movimiento que les atrajo seguidores. No sólo se trató de una forma de educación superior en aras de una vida exitosa. A juzgar por los ambientes que nos describen Platón y Aristófanes, crearon por sí mismos una aura intensa que les atraía admiradores. Es evidente, pues, que Sócrates se mueve en esas condiciones de su tiempo y si bien renunció a elaborar una posición teórica, su actitud le dio un vuelco a la misma función sofística: si de lo que se trataba era de educar a los atenienses, él lo hizo sin mediar pago, incluso sin que se lo solicitaran, con un procedimiento muy característico: pretendía que no tenía nada qué enseñar, pero implementando un método que conmovía y transformaba.

Decir de Sócrates que, a la manera de los sofistas, reflexiona y derivado de ello crea su modo de vida es quizá considerarlo de manera excesivamente esquemática. Es necesario observar que Sócrates, con su docta ignorancia, ataca el corazón de toda elaboración dogmática. Que si bien interpela a los hombres

---

<sup>109</sup> “[...] la enseñanza de los sofistas versaba, fundamentalmente, en torno a lo que era el poder en el mundo; y como sólo la *filosofía* sabe que este poder es el pensamiento general, en el que se disuelve y esfuma todo lo particular, los sofistas eran también filósofos especulativos” en G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, F.C.E., México, 1997, p. 13.

poniéndolos a ellos mismos en cuestión, su insidioso interrogatorio no tiene como objetivo únicamente detonar las falsas creencias. Así como busca sembrar la inquietud en los demás, cuando se trata de él mismo parece ir en búsqueda de razones que colmen sus inquietudes. Su reflexión quizá tenga mucha cercanía con la sofística, pero su indagación se vuelve plenamente filosófica. Su tendencia a buscar razones suficientes no sólo se observa en los arrobos en los que permanecía estático en el diálogo consigo mismo;<sup>110</sup> también en las discusiones con sus amigos, a las que en todo caso no se han de equiparar del todo con la insidia que ejercía para exasperar a otros interlocutores. De acuerdo con la imagen que nos transmite Platón particularmente en el *Protágoras*, cuando Sócrates se encontraba con sus amigos podía encontrar algún tema de reflexión, del que no cabía salir para dar paso a cualquier otro asunto pendiente, por urgente que fuera, hasta que se sintiera satisfecho. Es la situación en la que se encuentra cuando acompaña a Hipócrates a buscar a Protágoras a casa de Calias, dice Sócrates: “Cuando llegamos ante el portal, nos quedamos dialogando sobre un tema que se nos había ocurrido por el camino, para que no quedara inacabado, sino que entráramos después de llegar a las conclusiones. Detenidos en el portal dialogábamos, hasta que nos pusimos de acuerdo el uno con el otro”.<sup>111</sup>

Es, pues, en el tiempo de los sofistas y Sócrates cuando irrumpe de manera significativa el pensamiento como reflexión de la propia cultura, más en específico, cuando pensar sobre el pensamiento mismo da lugar a su elevación objetiva. No es desacertado decir, por lo tanto que derivado de la actitud socrática surge el elaborado discurso propiamente filosófico que, como veremos, es esencial en la formación de la subjetividad.

---

<sup>110</sup> Cuando un pensamiento le asaltaba, Sócrates acostumbraba quedarse quieto meditando. De la concentración en sí mismo no salía hasta encontrar satisfacción, independientemente de las circunstancias o el evento al que se dirigiera, pues si bien podemos calcular que se tardó en entrar unas cuantas horas a la casa de Agatón, en la anécdota que refiere Alcibiades permanece un día completo en estado de reflexión interior en mitad del campamento. Cf. Platón, *Banquete*, 174d a 175b y 220c.

<sup>111</sup> Platón, *Protágoras*, 314 c.

## Capítulo 3. Sócrates entre los sofistas

### 3.1 Sócrates y la inquietud de sí

En el diálogo *Protágoras* de Platón, Sócrates emprende la marcha con su amigo Hipócrates para entrevistarse con el sofista de Abdera. Acuden a él porque el joven amigo de Sócrates desea contratar los servicios del sofista; colocarse bajo su tutela para conseguir una constante mejoría de sí, según la promesa del educador profesional, quien asegura que al tomar contacto con él Hipócrates cada día regresará a su casa con un progreso sustancial hacia lo mejor.<sup>112</sup> El suspicaz Sócrates toma camino con su compatriota, no sólo para presentarlo a Protágoras según su deseo, pues Hipócrates se considera muy joven para presentarse por sí mismo y nunca antes había visto al afamado sofista; la intención de Sócrates es también enterarse de cuáles son las modificaciones a las que va a someterse su amigo, pues ha irrumpido muy de mañana con gran urgencia en casa de Sócrates para pedirle que le acompañe a ver al sofista. Justo en el entusiasmo y la urgencia que muestra Hipócrates por tomar contacto con Protágoras encontramos una de las características importantes del momento socrático. La *energía* y *apasionamiento* del joven aristócrata, quien puede dejar pasar de largo la pérdida de su propiedad (un esclavo que se le ha fugado) y comprometer su riqueza y la de sus amigos con tal de obtener un bien que él juzga mayor. Así se describe la excitación de Hipócrates:

–[...] Cuando regresé, afirma [...], mi hermano me dice que Protágoras estaba aquí. Todavía intenté en aquel instante venir a tu casa; luego me pareció que la noche estaba demasiado avanzada. Pero, en cuanto el sueño me ha librado de la fatiga, apenas me he levantado, me trasladé aquí.

Como yo me daba cuenta de su energía y apasionamiento, le dije:

–¿Qué te pasa? ¿Es que te debe algo Protágoras?

Él sonrió y dijo:

–¡Por los dioses!, Sócrates, sólo en cuanto que él es sabio, y a mi no me lo hace.

–Pues bien, ¡por Zeus!, si le das dinero y le convences también a ti te hará sabio.

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, 318a.

–¡Ojalá, dijo, Zeus y dioses, sucediera así! No escatimaría nada de lo mío ni de lo de mis amigos. Pero por eso mismo vengo a verte, para que le hables de mi. Yo, por una parte soy demasiado joven y, por otra, tampoco he visto nunca a Protágoras ni le he oído jamás.<sup>113</sup>

Si tomamos esta escena descrita por Platón como el pulso de momento socrático, destaca la convicción de la juventud ateniense en que al llevar trato con los sofistas completarían de manera óptima su propia formación como ciudadanos, lo cual implicaba su capacidad de actuar en la arena política (aunque esto implicara cierto “consumo” de una particular mercancía). Como resalta en el diálogo, no son sólo los padres quienes envían a los jóvenes a aprender con los sofistas,<sup>114</sup> ellos mismos toman una iniciativa de la que se puede intuir, al menos dos pretensiones. Por un lado los jóvenes aspiran al poder de la palabra, de la lucha agónica que podría ser útil en la arena política. Por otro lado, buscan obtener un brillo cultural importante, que como en Calias, suma un atractivo más a la riqueza materia que ya se posee; se trata también de un adorno social.

En medio de tales afanes, no es sorprendente que entre los propios atenienses surgieran voces críticas, como la comedia de Aristófanes, que reaccionaran ante el desgarramiento del orden cultural que marcaba su pertenencia. Así pues, y según las descripciones tanto de Platón como la de Jenofonte, Sócrates es también uno de esos críticos, no obstante no cabe considerarlo como un conservador –al modo de los ciudadanos como Ánito–, no sólo porque él mismo escucha con vivo interés lo que los sofistas tienen que decir y ante la intención de estos extranjeros de ocuparse de la educación de los atenienses, él mismo entiende que le corresponde tal tarea, también porque se suma al escepticismo de su tiempo, poniendo en duda las aparentes certezas que la formación clásica provee; con todo, podemos concebir su confianza en el potencial de la actividad educadora, a pesar de que siempre cuestione a tope el fin

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, 310c-e.

<sup>114</sup> En el mismo diálogo, Protágoras subraya los peligros de su profesión, pues al persuadir a los jóvenes a seguirle, ellos abandonan la compañía de sus familiares y compatriotas para su formación. En la comedia de Aristófanes, particularmente en *Las nubes*, por otro lado se resaltan los peligros que corren los padres que envían a sus hijos junto a los sofistas (en este caso, Sócrates, cuyo nombre en la comedia aparece como receptáculo de las características peyorativas de casi todos los sofistas de su tiempo).

y el fruto de tal educación. Por ello va junto a Hipócrates, para saber qué es lo que obtendrá, cabe decir ¿en quien se ha de convertir? pues no es cualquier cosa lo que se pone en juego dada la transacción económica que pretende, pues el objeto del intercambio –el conocimiento– se depositará directamente en el alma del negociador. Es decir, no habrá marcha atrás, pues la educación modifica al sujeto porque la *psique* es directamente su receptáculo: “Pero las enseñanzas no se pueden transportar en otra vasija, sino que es necesario, después de entregar su precio, recogerlas en el alma propia, y una vez aprendidas retirarse dañado o beneficiado”.<sup>115</sup>

Protágoras con su enseñanza promete transformar a los jóvenes en hombres de bien. El precio de su trabajo será sancionado por el discípulo y por los dioses,<sup>116</sup> de manera que él mismo se hace cargo de la labor que asegura puede emprender, el camino a la virtud:

Creo que no es fácil, Sócrates, que aparezca un maestro de estas cosas, mientras que es fácil, en cambio, encontrarlo para las cosas inhabituales; y así sucede para la virtud y todo lo semejante. De todos modos, si alguno hay que nos aventaje siquiera un poco para conducirnos a la virtud, es digno de estima.

De estos creo ser yo uno y aventajar a los demás en ser provechoso a cualquiera en su desarrollo para ser hombre de bien.<sup>117</sup>

Sócrates lleva a cabo la misma tarea, igualmente sancionada por los dioses, tal como lo señala en la *Apología*. En ese texto, el ateniense descarta ser maestro al estilo de Protágoras, pero sí afirma su función, la cual no subyace en transmitir conocimientos, pues duda que la virtud sea enseñable de esa manera, sino que toma a cargo la educación de sus conciudadanos a través de la transformación de sí mismos, conduciéndolos a una mejoría de sí que es imposible de alcanzar a través de la transmisión de un discurso, llevándolos a caer en la cuenta de la urgente necesidad de tomarse a cargo. Quizá los demás ciudadanos atenienses, a diferencia de Hipócrates, que parece saber qué necesita y a quien dirigirse, no

---

<sup>115</sup> Platón, Protágoras, 314b.

<sup>116</sup> “Cuando alguien ha aprendido conmigo, si quiere me entrega el dinero que yo estipulo, y si no, se presenta en un templo, y, después de jurar que cree que las enseñanzas valen tanto, allí lo deposita”. *Ibidem*, 328b.

<sup>117</sup> *Ibidem*, 328a-b.

hayan caído en la cuenta de tal necesidad espiritual, pero Sócrates lo sabe y tendrá la función de llevar a sus compatriotas hacia ella.

No se puede entender el alcance de la inquietud por el sí mismo sin considerar la tarea que Sócrates desempeñó en el seno de la sociedad ateniense. Ahí se instaló, siguiendo la orden del *daimon*, para conminar a los ciudadanos a volver sobre sí mismos; a reflexionar sobre sus certezas y examinar sus aspiraciones, exasperándoles hasta que descubrieran el punto relevante al que debían aspirar, no el conocimiento llano de sí mismos, sino el cuidado de sí. Así se describe su modo de actuar en la *Apología* platónica:

Quizá alguien diga: “¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal que ahora corres peligro de morir?” A éste yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: “No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo... Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor, o en el que es colocado por un superior, allí debe permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra... En efecto obraría indignamente si [...] al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosóficamente y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa.”<sup>118</sup>

La actividad de Protágoras (y con ello nos referimos a la actividad de todos los sofistas de su mismo nivel) es equiparable a la de Sócrates, en tanto el sofista confía en que es capaz de llevar a los hombres hacia la virtud; pues si bien ésta permanece presente aunque oculta a la vista de los hombres, es decir, está presente en la cultura y en el modo en que los hombres mismos la adquieren pero no es perceptible de manera inmediata; el sofista es capaz de resaltarla, de hacerla brillar y justamente porque él mismo la ha captado: identifica su presencia en todos los procesos educativos por los que los individuos han pasado, pero en los que el hombre común no repara.<sup>119</sup> De modo que por *considerarse el mejor*

---

<sup>118</sup> Platón, *Apología*, 28d-f.

<sup>119</sup> “De igual modo, piensa ahora, que incluso el que te parece el hombre más injusto entre los educados en las leyes, ése mismo sería justo y un entendido en ese asunto, si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud [...] ahora, en cambio, gozas de paz, porque todos son maestros de virtud, en lo que puede cada uno, y ninguno te lo parece. De igual

puede ser provechoso a cualquiera en su desarrollo para ser hombre de bien. Lo cual entraña riesgos, pues la suya es casi una actividad subversiva, por lo que no es sólo a causa de las envidias y los rencores ante los cuales se debe ser cuidadoso cuando se es sofista, sino porque toda educación es revolucionaria, como deja ver el siguiente pasaje en el que Protágoras aclara sus objetivos y precauciones:

Todos esos, como digo, temerosos de la envidia, usaron de tales oficios [la poesía, los rituales, la gimnástica, etc.] como velos. Pero yo con todos ellos estoy en desacuerdo en este punto. Creo que no consiguieron en absoluto lo que se propusieron, pues no pasaron inadvertidos a los que dominaban en las ciudades, en relación con los cuales usaban esos disfraces. Porque la muchedumbre, para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos le proclaman. Así que intentar disimular, y no poder huir, sino quedar en evidencia, es una gran locura, si, en ese intento, y necesariamente, uno se atrae los rencores de los enemigos. Pues creen que el que se comporta así ante los demás es un malhechor. Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy sofista y educo a los hombres; creo, asimismo, que esta precaución es mejor que aquélla: mejor el reconocerlo que el ir disimulando; y, en lugar de ésa, he tomado otras precauciones, para, dicho sea con la ayuda divina, no sufrir nada grave por reconocer que soy sofista.<sup>120</sup>

De manera que Sócrates, como Protágoras, enfrenta los riesgos de su propia actividad. El entrecruce de un mundo agonizante y la irrupción de un nuevo orden es un marco de suyo inestable para toda actividad, por ello destaca con gran intensidad la labor educativa. Es notable que tal función, aunque retributiva para el sofista, no es únicamente un medio para vivir, tanto como la manera en que se realiza su propia vida de acuerdo a sus propios talentos. Es por eso que Sócrates no puede renunciar a *vivir filosóficamente examinándose a sí mismo y a los demás*. Renunciar a ello sería renunciar a sí mismo. Así como Protágoras tiene la certeza sobre el modo por el cual se han de entrenar los jóvenes en la virtud y por ello la gente acude a su encuentro, Sócrates con sus dudas sale en pos de los ciudadanos, sin ninguna certeza para transmitir. Por el contrario, lo suyo es sembrar inquietud en sus interlocutores, de manera que si por un lado los sofistas

---

modo, si buscaras algún maestro de lengua griega, no encontrarías ninguno.” Platón, *Protágoras*, 327c a 328a.

<sup>120</sup> *Ibidem*, 317a-b.

declaran que son capaces de comprender y enseñar lo que es la *areté* –concepto que lleva anejo la idea de naturaleza humana– Sócrates cuestiona las definiciones que mediocremente se alcanzan a elaborar.

Es evidente que ante la insatisfacción que la elaboración teórica le genera, Sócrates conduce la atención sobre sí mismo, se examina y por los razonamientos se transforma. Los jóvenes atenienses, tal como los retrata Platón, parecen estar convencidos de su propia necesidad de cultivarse. Parecen ansiar la educación que los sofistas les ofrecen, pero es más notable aún que Sócrates cuestione (pero no censure) tal aspiración. Para Sócrates la doctrina es insuficiente, se debe mover a los hombres para que partan de su propia razón para tomarse a cargo a sí mismos, pues parece siempre dispuesto a mostrar que en sí mismos está también el principio de todo conocimiento. Está claro que la educación sofista modifica a los individuos, pero debe ser la propia razón la que los transforme, que los mueva a tomarse a cargo. Así entendida, la transformación interior es la nota crucial para comprender la acción del discurso subjetivado.

Ahora bien, que Sócrates exasperara a sus conciudadanos para caer en la cuenta de la necesidad de examinar sus propias vidas no implica que les revelara el modo en que debían vivir. Así que, por un lado, quienes le siguieron mientras vivió –escuchándolo y en algunos casos tratando de imitarle– no contaron con un plan que seguir cuando desapareció. Sólo tuvieron la imagen de sí que logró transmitir, de modo que la cuestión se tuvo que resolver en la retención que cada uno hizo respecto al personaje que fue Sócrates. De manera que la actitud socrática, con el vigor de sus características, cobró una gran importancia que influyó en el desarrollo posterior de la filosofía.

La imagen más contundente que tenemos de Sócrates ha sido la elaborada por Platón y es la que escenifica el momento de su muerte. En ella es Sócrates quien procura consuelo a sus allegados, incluso al verdugo, y antes de beber la cicuta elabora un discurso a su propio estilo. ¿Qué nos ha llevado a entregar nuestra confianza al cuadro que Platón nos presenta? Sin lugar a dudas parte de nuestra aceptación reside en la transmisión ahora milenaria que conforma una

tradición difícil de cuestionar.<sup>121</sup> No obstante es evidente que en el mismo cuadro están presentes las convicciones de Platón, lo cual ha dado pauta a analizar hasta qué punto los presentes en la escena se representan a sí mismos y hasta dónde las ideas del ausente impregnan los hechos que así se relatan. Es pertinente esta perspicacia porque Sócrates se hizo suficientemente visible como para ser reconocido en esa situación en particular.<sup>122</sup> En términos de Gadamer, Sócrates se hizo a sí mismo alguien *retratable*.<sup>123</sup>

El gran mérito de Platón no sólo consistió en alcanzar el arte del retratista, también reside en ofrecernos la imagen del maestro asociada con la de sí mismo, logrando un autorretrato<sup>124</sup> singular: una imagen diáfana de quién fue Sócrates asociada con la mayor elaboración de sus propias ideas. De manera que, a pesar de la agudeza intelectual platónica presente en la situación descrita, podemos confiar en el modo en que nos presenta la entereza de Sócrates, bebiendo con *serenidad* y *mirada taurina* la cicuta; del mismo modo en que incluso podemos identificar los rasgos de su filosofía en los diálogos socráticos.

Ahora bien, si nos vemos obligados a depositar nuestra confianza en los escritos que trazan las características de una filosofía socrática es porque Sócrates por sí mismo no escribió y justamente en tal reticencia es en donde

---

<sup>121</sup> Gregory Vlastos argumenta que el Sócrates que se presenta en los diálogos tempranos de Platón, de frente al que Jenofonte transmite, tiene elementos suficientes para diferenciar un retrato artístico y plausible, en el que se distingue el personaje histórico. “La paradoja de Sócrates”, en *Los sofistas y Sócrates*, UAM-Iztapalapa, México, 1991, pp. 68-70.

<sup>122</sup> “La *Apología* de Platón tiene como su *mis-en-scène* un acontecimiento demasiado público [...] Aunque la emoción con la que Platón debió haber escuchado, cuando la vida y la muerte pendían sobre las palabras del maestro, debió haber marcado esas palabras en su mente, aún con ello, esa emoción recordada en la tranquilidad, esas remembranzas reproducidas en la imaginación, harían un discurso nuevo a partir de viejos materiales, de tal manera que aquellos que le leyeran reconocieran de manera instantánea al hombre que conocieron, sin tener que revisar en su memoria [...] Eso es todo lo que sostengo vale para la veracidad de la *Apología*.” *Ibidem*, pp. 70-71.

<sup>123</sup> “Lo retratable consiste en que en el individuo se haga visible lo universal, y que el que ha sido retratado, en cuanto tal, cumpla –como quien dice– lo que expresa su propia imagen. Hegel escribió en una ocasión al pie de un retrato que se había hecho de él: ‘Nuestro conocimiento deberá ser reconocimiento. El que me conozca, me reconocerá’. Se presiente en tal frase del gran pensador lo mucho que se exige para que el conocimiento llegue a ser reconocimiento, y para que una reproducción sea un retrato”. Hans-Georg Gadamer, “Platón como retratista (1988)” en *Antología*, ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, p. 269.

<sup>124</sup> Sobre la singularidad del autorretrato, a juicio de Gadamer cf. *Ibidem*, p. 271. En la misma conferencia, el filósofo alemán sostiene que el *Fedón* y el *Banquete* “están asociados tan íntimamente con la vida y muerte de Sócrates, que puede decirse de ambos que son, en su conjunto, un retrato de Sócrates”, p. 278.

hemos de ubicar una de las principales características de su posición filosófica y de su arraigo cultural, en palabras de Sergio Pérez, la elección de Sócrates de permanecer fiel a la tradición oral, a la confianza en la memoria, es de suyo una posición de primer orden,<sup>125</sup> que le une profundamente a la tradición a la que pertenece; pues como se ha retomado ampliamente en *Palabras de filósofos*, la educación de los atenienses llevaba como anclaje principal la rememoración, lo cual implica guardar dentro de sí al espíritu de su mundo, sin la ayuda visual de la escritura.<sup>126</sup> De manera tal que la filosofía no podría haber surgido del todo independiente a la oralidad y la memoria, elementos principales que constituyeron la educación de los atenienses.<sup>127</sup> Así, aunque Sócrates pretexto constantemente no contar con una buena memoria como para retener los largos discursos que como respuesta a sus cuestionamientos los sofistas intentaban ofrecerle,<sup>128</sup> podemos estar seguros de que por las características de su formación él mismo guardaba dentro de sí todas las referencias por las que se podía comprender y aprehender su propio mundo.

Pero evidentemente las referencias culturales le eran insuficientes, pues no aceptó nunca las respuestas que sus conciudadanos –con igual formación que la suya– podían ofrecerle. El conocimiento que ya tenían no era suficiente para asegurar que algo se sabe. La docta ignorancia de Sócrates, por tanto, no está vacía de contenidos, pero ellos mismos no satisfacen el concepto, esa búsqueda

---

<sup>125</sup> “La elección de no recurrir a la escritura está, pues, lejos de ser una anécdota menor. Ella sitúa al filósofo en un marco oral y memorístico, a pesar de que su motivación sea la búsqueda de nuevos objetivos intelectuales. En la historia de la filosofía, Sócrates quedó atrapado como una figura inaprensible, pero crucial. Dejó, sin embargo, un modelo de sabiduría filosófica ligada a la ausencia de escritura, que no cesaría de tener efectos a lo largo de toda la Antigüedad: aquel que no escribe nada, significa únicamente por su vida y es su palabra, acompañante inseparable, donde puede descansar la unidad entre discurso y acto que le es exigible al sabio. El filósofo podía erigir una doctrina con su sola existencia”. Sergio Pérez Cortés, *Palabras de Filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*, S. XXI, México, 2004.

<sup>126</sup> “Una cerrada urdimbre unía la escritura y la memoria desde los rudimentos de la enseñanza básica, prolongándose hasta los hábitos cotidianos de los filósofos. La filosofía, como todo el saber, era normalmente memorizada y luego puesta por escrito. Ello permitió que, para un buen número de filósofos del que Sócrates es signo, la memoria fuera el depósito de sus palabras antes de que éstas llegaran a la escritura.” *Ibidem*, p. 40

<sup>127</sup> Sergio Pérez resalta el papel de la oralidad y la memoria en las características de la educación grecorromana, *ibidem*, pp. 32 a 40. Para una visión global de la educación en Atenas cf. J. W. Roberts, *City of Sokrates: An Introduction to classical Athens*, particularmente el capítulo “Schooling, literacy, books and history”, Routledge, Londres, 1998, pp. 97 a 111.

<sup>128</sup> Platón, *Protágoras*, 334d.

de la verdad en la que él mismo confía, por más que sus indagaciones terminaran en aporías.

El apego a la tradición oral subraya también lo importante que era para él mismo el orden de la ciudad ateniense, por ello podemos intuir que su intento de pensar a través de conceptos, aunque pudiera constituir una herejía respecto a las imágenes que dan contenido a su propio mundo, representaba una auténtica preocupación plena de contenido, pues no reparaba tanto en el saber como en el objeto del saber, es decir, en el bien.<sup>129</sup> Así pues, en la filosofía socrática lo crucial no es saber qué es el bien, sino mostrar que una vida llevada a través del examen acerca mucho más a los hombres al bien, que las referencias externas de los individuos mismos.

La importancia crucial, pues, de la impronta socrática es la de la ética. De esa manera se puede comprender que pese a su auténtico afecto a la ciudad y al orden ancestral de la misma, su pensar exigiera una revolución, dado que muestra qué tan insatisfactorios pueden ser los referentes nominales que colmaban la cultura de los atenienses, y justo por el esfuerzo emprendido, exigía un cambio en la manera de componer: “un vocabulario, una sintaxis y una serie de categorías lo suficientemente abstractas como para permitir fijar la discusión argumentada”.<sup>130</sup> Su *búsqueda sistemática de definiciones universales* exigía, pues, el soporte duradero de la escritura,<sup>131</sup> del mismo modo en que detonaba la comprensión que los atenienses tenían de sí mismos, haciendo recaer su atención en la manera en que se vinculaban a las pautas de conducta moral; en el fondo del asunto se

---

<sup>129</sup> “El suyo era un esfuerzo intelectual sin precedentes; pensar por conceptos y no por imágenes o por narraciones míticas, reflexionar a partir de principios y de sus consecuencias, sin recurrir a las imágenes gloriosas de héroes imposibles. A diferencia de la conciencia tradicional, que recibía la instrucción verbal a través de la escucha incesante de relatos fantásticos y de vidas paradigmáticas, esta vez la conciencia moral debía plantearse, mediante su propia reflexión, las razones por las cuales debía adoptar tal o cual línea de conducta”. S. Pérez, *Palabras...*, op. cit., p. 46.

<sup>130</sup> *Idem.*

<sup>131</sup> Tucídides, en cambio, sí captó la necesidad de un registro duradero cuando se trata de buscar y transmitir la verdad. Como pulso de su tiempo, también puso en perspectiva su propio pensar al aclararnos su método: “Tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, si éstos la consideran útil, será suficiente. En resumen, mi obra ha sido compuesta como una adquisición para siempre más que como una pieza de concurso para escuchar un momento.” *Guerra del Peloponeso*, I, 22.4.

encuentra el deseo de la ley y, derivado de ello, la atención que se pueden prestar a sí mismos en función de la propia formación orientada por los valores de la ciudad. Con lo que queda patente cómo el elevarse del pensamiento en Sócrates, nuevamente, aparece enraizado en la cultura de su propio tiempo.

Así pues, era inherente a su posición filosófica firmemente vinculada al espíritu de su tiempo, que su pensamiento se mantuviera al margen de la escritura. Lo cual no obstó para que tuviera un método propio: el *elenkos*.<sup>132</sup> Un método, que tal como muestran sus consecuencias, no contradice su convicción de no tener un conocimiento que transmitir; pero que no impedía que los hombres pudieran ser educados, es decir, mejorados a través de la educación, pues al recorrer con Sócrates las aparentes certezas que colmaban su conocimiento, caen en la cuenta no sólo de su falsedad sino que inyecta en ellos la inquietud no sólo de no saber, incluso de no ser aquello que ellos mismos suponían ser.<sup>133</sup> Finalmente, la cuestión crucial y de lo que trata la inquietud socrática, es justamente de crear en su interlocutor la sensación de la necesidad de transformación. En el discurso subjetivado que se inaugura con la función de Sócrates lo importante no es conocer, sino subordinar el conocimiento al cuidado de sí.

Ahora bien, aunque de pronto resulte incómodo colocar a Sócrates entre los sofistas, es necesario revalorar su relación. No sólo porque irrumpe junto con ellos en un momento en que, a pesar de evidentes represiones, la palabra es libre y su libertad se manifiesta en el cuestionamiento a esas verdades antiquísimas, aunque su precio haya sido para algunos el destierro y para Sócrates la muerte.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Aunque, como señala Sergio Pérez, no esté claro que se trate de una *tekné*, el *elenkos* tiene unas reglas específicas que garantizan su funcionalidad: 1. Se sostiene una tesis que se debe asumir como creencia personal; 2. La tesis se considera refutada en función de la cadena de derivaciones que no deben admitir contradicción respecto a la convicción manifestada como creencia personal; el que interroga nunca es interrogado a su vez. Cf. S. Pérez, *Palabras...*, op. cit., pp. 42-43.

<sup>133</sup> Es remarcable que para transmitimos el vigor de sus razonamientos y de la proyección de sus virtudes personales, Platón nos muestre a un Alcibiades avergonzado ante Sócrates, haciendo énfasis que es el único hombre que lo coloca en tal situación. Cf. Platón, *Banquete*, 216a.

<sup>134</sup> “La democracia, bajo Pericles, se enorgulleció de su tolerancia y su apertura a las nuevas ideas. Sus festivales dramáticos fueron eventos intelectuales sin paralelo en parte alguna del mundo griego. Posteriormente, bajo las estrecheces de la guerra del Peloponeso, la alardeada tolerancia desapareció por un tiempo. Tres figuras de primera fila, Anaxágoras, Protágoras y Sócrates fueron

También porque con su estilo, él mismo es un hacedor de discursos; con lo cual se debe reconocer un lugar para el *elenkos* como género literario. Cuando se le solicita expresamente que elabore un discurso, pide que le sea permitido hacerlo a través de su propia expresión, con el recorrido de las preguntas y respuestas que permiten indagar dentro del interlocutor y oponer de manera inteligente, las críticas pertinentes, pues encuentra que es la manera más nítida de tratar sobre un tema y de no encubrir la verdad con hermosas palabras, tal como se presenta en el *Banquete*:

Llevado por mi ingenuidad, creía, en efecto que se debía decir la verdad sobre cada aspecto del objeto encomiado y que esto debía constituir la base, pero que luego deberíamos seleccionar de estos mismos aspectos las cosas más hermosas y presentarlas de la manera más atractiva posible. Ciertamente me hacía grandes ilusiones de que iba a hablar bien, como si supiera la verdad de cómo hacer cualquier elogio. Pero según parece, no era este el método correcto de elogiar cualquier cosa, sino que, más bien, consiste en atribuir al objeto el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas no importaba nada. [...] Yo ya no voy a hacer un encomio de esta manera, pues no podría. Pero, con todo, estoy dispuesto, si queréis, a decir la verdad a mi manera, sin competir con vuestros discursos, para no exponerme a ser objeto de risa.<sup>135</sup>

Sócrates rechaza elaborar discursos largos y bellos, a cambio ofrece andar en pos de la verdad con la condición de ser acompañado, por ello debe siempre tomar a un interlocutor. Establece un modo de expresar sus ideas al que sus compañeros están acostumbrados, que ya esperan e incluso ansían. Reconociendo, pues, al *elenkos* como género literario podemos concebir que a través de él Sócrates nos siga cuestionando a nosotros, los modernos lectores del hábil retrato que consiguió Platón<sup>136</sup> y, asimismo, nos sintamos movidos a abandonar la pasividad

---

juzgados en diferentes momentos acusados de impiedad o algo semejante. Anaxágoras abandonó Atenas, donde había vivido la mayor parte de su vida; lo mismo hizo Protágoras, quien ganó la distinción de haber sido el primer hombre cuyos escritos fueron quemados por la autoridad pública. Sócrates, el que de haber querido se hubiese salvado por el exilio o una multa considerable, eligió sufrir la pena de muerte.” Edward Hussey, “La época de los sofistas” en *Los sofistas y Sócrates*, UAM, México, 1991, p. 22.

<sup>135</sup>Platón, *Banquete*, 198d a 199b.

<sup>136</sup> Desde la perspectiva hermenéutica, *los que conversan con Sócrates somos nosotros, lectores pensantes*. Cf. Gadamer, “Platón como retratista”, p. 286.

de lectores frente a la viveza del diálogo.<sup>137</sup> No obstante, esta conclusión es propia del modo en que nos lo apropiamos. De manera que, como se ha visto, a pesar de su carácter elusivo y su reticencia a la escritura, Sócrates no es del todo un acertijo. Sin embargo, al considerarlo, los filósofos modernos han encontrado la ocasión para mostrarnos una avanzada de su propia posición respecto a la verdad. Así, por ejemplo, podemos entender que Hegel, siguiendo los principios que guiaron sus lecciones de filosofía,<sup>138</sup> presente a un Sócrates que le permite destacar a la subjetividad como elemento constitutivo de la formación de la objetividad. Considerado de esta manera, puede oponerse a Fichte y a los románticos de su tiempo en tanto muestra que la percepción del yo no proviene ni de la imaginación ni del sentimiento,<sup>139</sup> procede del pensamiento:

El principio de Sócrates consiste, pues, en que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos como el fin último del universo, en que llegue a través de sí mismo a la verdad. El pensamiento verdadero piensa de tal modo que su contenido no es subjetivo, sino objetivo. Pero objetividad, aquí, quiere decir la generalidad en y para sí, no objetividad puramente externa. La verdad se postula, así, como un producto elaborado por medio del pensamiento, mientras que la moralidad libre y espontánea es, como hace decir Sófocles a Antígona (vs. 454-457), “la ley eterna de los dioses”, *Sin que se pueda saber de dónde viene.*<sup>140</sup>

Por su cuenta, Gadamer nos conduce del retrato de Platón al retrato literario de Sócrates y el autorretrato de Platón mismo, en un juego plástico en el que lo que sobresale, la experiencia estética, busca conformar ese horizonte con sentido

---

<sup>137</sup> “La escritura y la lectura resultan condicionadas por el género literario: el diálogo le pide al lector que abandone una cierta pasividad para asimilar el contenido, a cambio de realizar por sí mismo ese recorrido; el género le permite al autor evadirse tras las palabras atribuidas a otros y, salvo introducirse él mismo en la progresión de la palabra, difícilmente puede hacer de la escritura un medio de expresión personal.” S. Pérez, *Palabras...*, op. cit., p. 47.

<sup>138</sup> De acuerdo con Allegra De Laurentis, Hegel tenía tres objetivos en su clase de la historia de la filosofía: 1. Mostrar por qué los principios filosóficos eran relevantes en su tiempo; 2. Cómo y por qué esos principios conlleva su transformación; 3. Cómo un núcleo significativo puede ser discernido en ellos de manera que persista a través de sus transformaciones históricas e ideológicas. Cf. A. De Laurentis, *Subjects in the ancient...* op. cit., p. 13.

<sup>139</sup> “En los tiempos modernos se habla mucho de saber inmediato y de la fe, pero no debe creerse que su contenido, es decir, Dios, el bien, la justicia, etc., tenga como fuente exclusivamente los sentimientos y la imaginación, pues es, en realidad, algo puramente espiritual, es decir, un contenido procedente del pensamiento.” Hegel, *Lecciones de la historia de la filosofía II*, op. cit., p. 41.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 41.

capaz de hacerle asequible para nosotros.<sup>141</sup> Si nos quiere conversando con Sócrates a través de la viveza de diálogo platónico, es justamente para elaborar una región común: el horizonte significativo en el que tenga lugar la experiencia del pensamiento:

La verdadera experiencia del pensamiento consiste, como lo confirma la digresión de la *Séptima carta*, en que se ilumine de repente la acción de entender. Del incansable esfuerzo por entender brota la intuición, y lo hace repentinamente, como aquella suprema inspiración del bien mismo y de lo bello mismo, de los que habíamos hablado. [...] Y, así, Platón necesitó también el arte de retratar, no para hacer más entretenido el pensar y el dar cuenta de algo, sino para recordar incesantemente al pensamiento lo inacabados que son nuestros esfuerzos humanos.<sup>142</sup>

Con Foucault encontramos a Sócrates en una situación en la que la verdad sólo le es dada al sujeto al precio que pone en juego su ser mismo. Es decir, siguiendo una concepción moderna de la filosofía por la que se comprende al pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, Sócrates (en la antigüedad) es quien tiene la función de inquietar a los atenienses para moverlos a cuidar de sí mismos. Descuida sus asuntos de ciudadano justo por ocuparse de generar en los demás una inquietud en la que lo sobresaliente no es lo que creen saber, sino el modo en que se constituyen como sujetos morales, destacando así el modo en que se puede poner atención en lo que se piensa. Con el *elenkos* Sócrates trastorna, modifica, purifica, transfigura a los individuos colocándolos justo en la sintonía en que verdad y espiritualidad se entrelazan. Más que el pensador de las intuiciones universales, para Foucault Sócrates es el hombre de la inquietud de sí, así lo expuso en sus lecciones de 1982:

Creo que esta cuestión de la *epimeleia heautou* tiene que liberarse un poco, tal vez, de los prestigios de *gnothi seauton*, que hizo disminuir tanto su importancia [...] Sócrates es el hombre de la inquietud de sí y seguirá siéndolo. Y se verá, en toda una serie de textos

---

<sup>141</sup> “Esto se debe a que la comprensión es un proceso continuo de remitir el significado de algo a un horizonte de referencias que hace que ese ‘algo’ tenga sentido [...] La conciencia está siempre inmersa y formada por horizontes de sentido históricos e intersubjetivo que sitúan al intérprete en una perspectiva que condiciona su comprensión del mundo; es decir, en la comprensión no podemos escapar al ‘círculo hermenéutico’.” Jorge A. Reyes Escobar, “Gadamer y Levinás en Diálogo: Un ensayo de Hermenéutica Analógica” en *Analogía Filosófica*, ISSN 0188-8996X, Año 15, México, 2001, No. 1, p. 175.

<sup>142</sup> H.-G., Gadamer, *Platón como retratista*, op. cit., pp. 301 y 302.

tardíos que Sócrates es siempre, esencial y fundamentalmente, quien interpelaba a los jóvenes en la calle y les decía: “Es preciso que se ocupen de sí mismos”.<sup>143</sup>

Ahora bien, se debe señalar que justo porque se hacen identificables estos modos de dilucidar la filosofía socrática es que podemos distinguir la red conceptual que constituye el andamiaje teórico por el que transita nuestra investigación. De esta suerte volvemos al énfasis foucaultiano, no centramos el problema de la verdad en el desafío socrático, pues con Foucault, buscamos los juegos de verdad que dan lugar a cierta forma de subjetividad que nos permiten concebir el desplazamiento de la atención del conocimiento de sí al cuidado de sí. La figura socrática no está colocada para encontrarnos en ella, sino para observar cómo una forma de la subjetividad se puede formar en el deseo de la norma, de acuerdo a criterios de intensidad y belleza: “El cuidado de sí [tratado con Sócrates como una manera de gobernar], se autonomiza y termina por ser un fin en sí mismo”.<sup>144</sup> Siguiendo pues, la pauta arqueológica, es importante destacar el entramado en que se articulan la elaboración ética y el entendimiento, por lo cual nos interesa la red cultural en que irrumpe Sócrates; nos interesan los sofistas.

### 3.2 Los sofistas

El «Siglo de las Luces» ateniense enmarca el ambiente en el que irrumpe la preocupación ética como reflexión moral que se objetiviza a través del pensamiento. En tal época, fue el movimiento sofístico uno de los elementos de primer orden para que este período de *ilustración* brillara en todo su esplendor.<sup>145</sup> La revolución intelectual del siglo V a. C., tuvo al menos tres características principales: la primera, un tránsito de la investigación llamada “naturalista” a un interés por los asuntos humanos que se puede percibir por un ambiente de escepticismo general de la época, heredado a juicio de Hussey de la filosofía eleática; en segundo lugar y derivado de lo anterior, un fuerte cuestionamiento a la

---

<sup>143</sup> M. Foucault, *Hermenéutic du ...*, p. 10 / 24.

<sup>144</sup> M. Foucault, “À propos de l'éthique: un aperçu du travail en cours” (1984), p. 1434.

<sup>145</sup> Este tiempo en que floreció Sócrates, es comparado por Zeller con la Ilustración alemana; al punto que afirma, según refiere Guthrie en el volumen III de su *Historia de la Filosofía*, que así como no habría existido Kant sin la Ilustración, no habría existido Sócrates sin los sofistas.

ley por la oposición entre *physis* y *nomos*; finalmente, un acentuado interés por la educación, cuya singularidad radica en el éxito social que una democracia abre como promesa potencialmente a todo ciudadano, pero que en el fondo espera ser dirigida por el mejor de ellos.<sup>146</sup>

El referente del concepto sofista es de un amplio rango, se aplica en el siglo V a todo intelectual que se interesa en algún conocimiento o habilidad, ya fuera en el campo de la retórica, las matemáticas, la cosmología, etc. Edward Hussey llama la época de los sofistas al período que va entre 450 a.C. y 400 a.C. “Y sofistas refiere a los profesores del arte de hablar que florecieron durante ese período, y (algunas veces) a cualquier otra persona que parezca acercarse a estos profesores en perspectiva intelectual y actividades”.<sup>147</sup> También se ha elaborado una consideración peyorativa del sofista, principalmente debido a las posiciones de dos brillantes atenienses, Platón y Aristófanes para quienes la actividad del sofista es perjudicial, porque trata de remplazar la función del ciudadano tradicional en la formación de los jóvenes. En el caso de Platón, su desdén hacia el sofista no es sólo por la forma en que corrompe la estructura tradicional de la sociedad, también porque en la reflexión de muchos de ellos encuentra elementos contrarios a su propia postura filosófica, expresada en la teoría de las ideas y que manifiesta una firme convicción en la verdad inmutable y eterna. Para Sócrates (en la transmisión que elabora Jenofonte), el problema con los sofistas era que al vender su saber, ellos estaban obligados a enunciar un discurso, dirigir sus palabras a cualquier persona con tal de ser pagados, por lo que los considera esclavos, o bien como gente que se prostituye al nivel del saber. Sobre este punto

---

<sup>146</sup>El siguiente pasaje de Jaeger ilustra este entrecruce material e ideológico: "La aparición de grandes individualidades espirituales y el conflicto de su aguda conciencia personal no hubiera acaso dado lugar a un movimiento educador tan poderoso como el de la sofística, que por primera vez se extiende a amplios círculos y da plena publicidad a la exigencia de una *areté* fundada en el saber, si la comunidad misma no hubiera sentido ya la necesidad de extender el horizonte ciudadano mediante la educación espiritual del individuo. Esta necesidad se hizo cada vez más sensible desde la entrada de Atenas en el mundo internacional con la economía, el comercio y la política después de la guerra con los persas. Atenas debió su salvación a un hombre individual y a su superioridad espiritual [...] Así por una evolución lógica se llegó a la convicción de que el mantenimiento del orden democrático del estado dependía cada vez de un modo más claro del problema de la justa elección de la personalidad rectora." W. Jaeger, *Paideia*, F.C.E, México, 1987, p. 266.

<sup>147</sup> Edward Hussey, "La época de los sofistas", p. 20.

de Sócrates nos detendremos posteriormente, es importante por ahora mantener la atención en la impronta sofística como un modo *sui generis* de educar.

Al igual que el trabajo, la formación a través de procesos de enseñanza ha sido distribuida y administrada en todas las sociedades de acuerdo a su propia organización estructural. No es de extrañar que culturas altamente desarrolladas anteriores a la griega, como la egipcia y la mesopotámica, tuvieran centros de enseñanza para escribas que serían el principal apoyo del aparato burocrático.<sup>148</sup> Con toda pertinencia ha afirmado Jaeger que “la educación participa en la vida y el crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructura interna y en su desarrollo individual”.<sup>149</sup> En el caso de la sociedad ateniense no es un sistema burocrático el que exige la formación de sus miembros, sino la complejidad política que demanda la mejor estrategia en las relaciones con otros pueblos. Así, la competencia para gobernar y con ello el deseo de destacar entre sus iguales, fue lo que detonó el interés por la formación intelectual; de manera que la educación sofística sin duda representa *la formación del caudillo*, pero también la edificación de ciudadanos destacados.

Cuando se considera la educación en Atenas se debe elaborar una atenta distinción entre la indagación o investigación intelectual y la funcionalidad de la educación. Con tal diferenciación es posible separar la indagación de los filósofos fisicalistas, que en algunos casos concentran comunidades en torno a una maestro,<sup>150</sup> tanto para aprender como para investigar. De manera distinta se debe considerar el recorrido en el que se introducía al infante griego para hacerlo entrar en el ámbito de lo humano. Tal como Platón describe a través de Protágoras, se parte del núcleo familiar, pasa por los maestros de escuela y el gimnasio para hacer de los individuos ciudadanos eficaces.<sup>151</sup>

La enseñanza sofística resulta novedosa por dos de sus cualidades. Por un lado encarna el punto en que se encuentran las reflexiones de las filosofías fisicalistas, particularmente por su modo de indagar, y la cultura clásica homérica

---

<sup>148</sup> Para la formación de los escribas mesopotámicos ver nota 25. Para los escribas egipcios cf. Sergio Pérez Cortés “El escriba egipcio” en *Escribas*, UAM, México, 2005, pp. 1 a 44.

<sup>149</sup> W. Jaeger, *Paideia*, p. 4.

<sup>150</sup> Platón, *Gorgias*, 485e.

<sup>151</sup> Platón, *Protágoras*, 325d a 326d.

que de entre un cúmulo de temas, plantea principalmente los cuestionamientos sociales de los que se han de ocupar los sofistas. Por otro lado, justo por el carácter pragmático de la enseñanza, el movimiento sofístico propuso una prolongación del tiempo en que los individuos se forman, llegando hasta la edad adulta.

Decir que los sofistas son principalmente maestros de la palabra es una idea que para comprenderla cabalmente debe ser matizada. Palabra y contenido son dos conceptos que en la antigüedad no están disociados, de manera que quien enseñara a hablar a los hombres, les formaría también en el pensar. En la necesidad de aprehender al movimiento sofista se le ha asimilado con la moderna educación superior, con la que quizá la educación inglesa de algún tiempo coincidiera, sin embargo se debe estar atento a sus particularidades. Los sofistas hacen profesión de formar a los individuos en el gobierno de sus vidas<sup>152</sup> y en el gobierno de la ciudad. Los discursos de quienes así se formaban debían tener más peso que los de sus conciudadanos (herrereros, carpinteros, zapateros, etc.) que no habrían tenido acceso a ese nivel de educación. El objetivo sería, pues, hacerles hábiles en el arte de la persuasión, frente aquellos con los que se encuentran en la plaza pública, lo cual entraña un modo de razonar y subsume las habilidades que cada uno ponderó que debían desarrollarse.<sup>153</sup> Así es como el entrecruce de la indagación reflexiva de los filósofos griegos tempranos y la poesía homérica como referente de los valores cívicos cobra gran importancia, pues entre ambos polos debieron formularse una idea de naturaleza humana en torno a la cual erigir la educación que, como mercancía, ofrecían.

Como es evidente, el referirse a lo humano nunca ha sido algo inmediato; después del momento sofístico/socrático esa sería la inquietud más importante de la filosofía helenística; inquietud que estaría paradigmáticamente representada en la imagen de Diógenes el cínico, andando entre la multitud, lámpara en mano, en busca de los hombres. En términos generales se puede afirmar que la educación

---

<sup>152</sup> Platón, *Protágoras*, 319a.

<sup>153</sup> Aunque los sofistas no tuvieran un programa que unificara sus enseñanzas, Jaeger localiza las condiciones previas de toda educación: La naturaleza (*physis*) es el fundamento de toda posible educación. Se realiza mediante la enseñanza (*mathesis*), el adoctrinamiento (*didaskalia*) y el ejercicio (*áskesis*), que hace de lo enseñado una segunda naturaleza. Cf. Jaeger, *Paideia*, p. 280.

sofística fue una manera de asimilar la propia cultura, a la par de la formulación de un modelo de vida que debía ser realizado con total eficacia en la práctica político-social de su propio tiempo. Sin embargo, como es de esperarse en un movimiento pionero, no tuvieron un modelo unificado a través del cual el saber que pretendían transmitir se sistematizara y unificara. Tendría que aceptarse, en todo caso, que el concepto que podría haber unificado su enseñanza es el de *areté*,<sup>154</sup> pero incluso respecto a la virtud humana, como veremos más adelante, no tuvieron un punto de vista del todo homogéneo.<sup>155</sup>

Pasemos ahora a la segunda cualidad que hace novedosa a la educación sofística con un cuestionamiento ¿Cuánto tiempo de la propia vida debe dedicarse a la educación? Al parecer, en todas las sociedades es claro el momento en el que el proceso educativo debe iniciar, dado que constituye el medio de entrada de cada individuo a su propio mundo, pero el punto de su culminación varía según la estructura funcional de cada sociedad. Extender la educación más allá de los límites funcionalmente necesarios siempre es prerrogativa de un número reducido de miembros del conjunto social que hacen uso del tiempo libre que la distribución social del trabajo genera. No obstante, los individuos que dedican largo tiempo de sus propias vidas a su formación no reciben la aprobación social generalizada. Si se prolonga demasiado se corre el riesgo de convertirse en un paria social. La enseñanza sofística fue muy cauta a ese respecto, a pesar de que fueron ellos los que llevaron la educación más allá del umbral de la juventud, instalándose a los inicios de la edad adulta y en ocasiones algo más tarde; tuvieron cuidado en ubicarla dentro de los límites de la práctica política de su tiempo.<sup>156</sup> Aunque, nuevamente, se debe reparar en los matices de la cuestión. Por un lado, se debe

---

<sup>154</sup> No olvidemos la lección del profesor Guthrie. La virtud, en castellano, es un término absoluto. El *areté* es un término relativo que corresponde a “ser bueno para algo”.

<sup>155</sup> No quiere decir que su labor sea ambigua: “La irreductible variedad del comportamiento y carácter humanos fue aceptada y, por encima de todo, hubo una fe en la habilidad de la mente humana para superar casi todos los obstáculos vía la inteligencia, especialmente cuando la inteligencia se acumulaba y se organizaba como un cuerpo de investigación y conocimiento, como una *tejné*. El concepto de ‘tejné’ hubo estado largamente presente en la lengua griega, pero en este tiempo fue destacado y hecho más significativo. Llegó a sugerir no simplemente una habilidad o arte tradicionales, sino un sistema claramente articulado de conocimiento, teórico o práctico, organizado según la naturaleza del objeto”. En E. Hussey, “La época de los sofistas”, p. 19.

<sup>156</sup> “Aunque se prolongue la educación al período de la vida adulta, su límite está dado en función de la cultura y práctica política”, en Jaeger, *Paideia*, p. 292.

atender al fenómeno de ambiente ilustrado que caracterizó al siglo V, con la oratoria y la tragedia como medios de educación consciente.<sup>157</sup> Por otro lado, debemos observar la dedicación específica de los individuos que toman trato con sofistas o filósofos para aprender temas o adquirir habilidades específicas.

El fenómeno cultural de la sociedad ateniense ilustrada se hace patente en el diálogo platónico *Protágoras*, en donde se toma el punto de vista de la educación en general para mostrar que la virtud es enseñable: dado que todo ciudadano ateniense ha interiorizado el espíritu de las leyes, es capaz de sancionar y enseñar la virtud; toda la vida está impregnada del proceso de formación así asimilada. Con ello, Platón hace decir a Protágoras que los atenienses creen en la educación. El maestro sofista aparece para hacer énfasis en algo que ya está presente en su tiempo y lo hace cuando los jóvenes ya tocan la vida adulta. La educación que ofrecen no consiste tanto en someterse a la tutela de un preceptor, como en tomar contacto con alguien ducho en un arte en específico y por ese contacto aprender. A través del trato con Protágoras, pues, se podrá dar cuenta del propio mundo y las opiniones particulares quedarán lejos de las de la muchedumbre *que corea lo que los poderosos proclaman*.<sup>158</sup>

En lo que concierne en específico al período de la vida adulta que se ha de dedicar a la propia formación, lo importante es el espíritu pragmático, que considera la efectividad de la educación en función de los fines políticos principalmente. En el *Gorgias*, a Calicles se le asigna la voz del punto de vista general, según el cual (y en concordancia con lo que se señala en el *Protágoras*) cada período de la vida corresponde a un nivel de educación, pero subraya el avance intelectual que les es propio.<sup>159</sup> De esta suerte se resalta el valor de la educación, pero también se señala que cada etapa debe marcar sus propios límites: ni se debe retrasar el proceso, mucho menos adelantarlo. Lo que es reprochable en grado sumo es dedicar la vida al estudio.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Haciendo eco de Jaeger, incluso Aristófanes en su comedia tuvo clara la misión educativa de su propia obra. *Ibidem*, p. 328.

<sup>158</sup> Platón, *Protágoras*, 317a.

<sup>159</sup> Platón, *Gorgias*, 485a-b.

<sup>160</sup> *Ibidem*, 485e.

Efectivamente, de acuerdo al espíritu del tiempo, se valora la educación: aprender filosofía *hace libres a los hombres* cultivados, pero quedarse en ello implica descuidar los asuntos que les hacen efectivamente hombres. En una extrapolación del asunto expuesto en el *Protágoras* en el que quien no cumple con la ley debe ser expulsado de la sociedad,<sup>161</sup> Calicles señala que los hombres que no encajan en la *polis* y no llevan de acuerdo a ella sus asuntos (en función a la estimación y riqueza), se exponen a perder su calidad de humanos.<sup>162</sup>

Así pues, la enseñanza sofística remarca la necesidad de mantenerse educado, de invertir en la educación –lo cual se verá que cobró gran mérito entre los caballeros romanos–, pero con unos fines prácticos que tenían incidencia en el ámbito público. Como es evidente, este tipo de educación debió plantearse una idea de “lo humano” que era lo que se deseaba alcanzar, pero dado que sus miras apuntaron a afectar su situación presente, sin reparar en un horizonte de mayor proyección, tampoco completaron una versión del todo clara de tal idea.

Teniendo en cuenta la vorágine de los tiempos no debe sorprendernos que los sofistas centraran su atención en su propia actualidad. Sus enseñanzas se formularon para cobrar efectividad en el aquí y ahora del éxito social que se obtuviera. A la distancia, podemos juzgar qué tan atemporales podrían ser sus preocupaciones,<sup>163</sup> pero en su formulación misma no hay otro objetivo que proveer a los individuos de las herramientas necesarias para destacar en su mundo. Así entendido, la enseñanza sofista forma parte del conjunto de triunfos que habían alcanzado los griegos, desde los avances comerciales (y con ello la construcción, la metalurgia y la navegación) hasta la agronomía, los tejidos, las artes bélicas, etc. A este dote tecnológico, acompañó a los griegos, a juicio de Guthrie, un saber específico:

---

<sup>161</sup> Platón, *Protágoras*, 322d.

<sup>162</sup> Platón, *Gorgias*, 485d.

<sup>163</sup> En la propuesta de Bárbara Cassin, desde la que se puede trazar la inquietud del pensamiento, el discurso que funda al ser y va de los sofistas a Lacan, se puede apreciar el largo alcance que puede tener la formulación de los sofistas, en su relación de contraste con el discurso platónico. Sin duda es un aporte de primer orden que es necesario repensar y que muestra de qué manera la antigüedad no está dada, sino que se reelabora con el desarrollo de las determinaciones de nuestro pensamiento. Cf. Barbara Cassin, *El efecto sofístico*, F.C.E., Buenos Aires, 2008.

... al añadir, al final de la lista de conquistas técnicas, las que podrían ser usadas tanto para fines perversos, como para buenos fines. De ahí que, asimismo, Teseo, en el *Hipólito* de Eurípides (915 y sigs.), pregunte qué ventaja existe en que los hombres enseñen innumerables artes y ciencias y descubran toda clase de ingeniosos artilugios, si no son capaces de enseñar la sensatez a los desprovistos de ella.<sup>164</sup>

La enseñanza, pues, era la característica de la época, pero el sentido moral de la técnica aprendida (en particular de la palabra) era una preocupación que algunos sofistas compartieron. El juicio que se forma, es decir, el cultivo de las facultades racionales, tiene que ver con una transformación por la educación, con lo cual Sócrates adoptó su principal compromiso, aunque no por medio del conocimiento que se transmite, sino por el tránsito de la evaluación de las propias creencias.

Uno de los puntos primordiales del movimiento sofista es que la virtud es enseñable, entendiendo el término griego *areté* como la actividad que alcanza el “éxito social y de capacitación para el gobierno”.<sup>165</sup> Todos estos maestros, en su estilo, ofrecían enseñar el sentido práctico de la virtud y la variedad de su enseñanza estuvo en función de sus concepciones y habilidades:

Se trataba de enseñar la *areté politiké*, que algunos (como Gorgias y luego su discípulo Isócrates) concebían en particular como retórica, esto es, como el arte de hablar bien en público; otros, y especialmente Protágoras, como el arte de administrar óptimamente los bienes familiares y los asuntos de la ciudad; y otros más (estoy pensando en Hippias de Élida), como una mezcla de conocimientos diferentes (astronomía, cálculo, geometría, música y poliorcética, por ejemplo) que capacitaba para la autogestión y el autocontrol y para ser, también, guías capaces de los demás.<sup>166</sup>

Evidentemente el movimiento sofístico representó por sí mismo una revolución que puso en cuestión elementos de la propia existencia en los que los griegos no habían reflexionado antes; pero la impronta socrática fue de un alcance mayor, pues asimilando el núcleo de la inquietud sofista, sus cuestionamientos tomaron una dirección muy particular. Ante la inquietud por la naturaleza humana y la *areté* que le es propia, Sócrates indagó dentro de sí mismo y dio muestras de que lo que hace a los hombres buenos es el examen constante de sus propias acciones,

---

<sup>164</sup> W.K.C Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Volumen III*, Gredos, Madrid, 1995, p. 30.

<sup>165</sup> Paola Vianello de Córdoba, “La *areté* en la Grecia Antigua: de Homero a Aristóteles”, *Nova Tellvs. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, números 9 y 10, años 1991-1992, UNAM, México, p. 281.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 282.

revelando con ello un dominio de sí que debía ser el soporte del dominio de los demás. De esta suerte, extender el tiempo de formación a la vida entera, significa llevar a la vida misma bajo un examen constante. Al ocuparse de las almas de los demás y descuidar sus propios asuntos, pues, se constituyó también en una especie de guía, tal como los sofistas, aunque sin el efecto pecuniario al que los otros aspiraban.

El punto por el que se reconoce la oposición de Sócrates a los sofistas fue su proverbial ironía, de cuyo énfasis Platón hace un agudo y confiable retrato cuando manifiesta la más indudable de sus certezas: Sócrates no sabe nada y, en cuanto ello, nada tiene que enseñar. No importa qué tan paradójico resulte, lo que es claro es que Sócrates, dentro del contacto profundo que mantenía consigo mismo, encontró una respuesta a la inquietud por la *areté* humana, pero lejos de conceptualizarla, la expresó con su propia conducta (he ahí el efecto de la ironía), por lo que su vida no debe ser pensada únicamente como ejemplo (referente) de lo que Sócrates “pensaba” que era la virtud, sino como una forma de instanciación de la virtud misma. Su vida no fue sólo “ejemplo” de lo que comprendía por virtud, sino la virtud misma en cada uno de sus actos. Él mismo se convirtió en un modelo que muchos siguieron, incluso tiempo después, y del cual tuvieron poco recelo en mostrar, a diferencia del sofista, cuyo modo de vida no era digno de ser llevado. Incluso Hipócrates, a quien encontramos presuroso por conocer a Protágoras, se sonroja cuando Sócrates le pregunta si es un sofista en lo que desea convertirse. A pesar de que tuvieran seguidores interesados en escucharles, y unos cuantos desearan (por la ventaja pecuniaria) convertirse en sofistas, los hombres podrían aspirar a aprender su arte, pero no encarnaron un modelo a seguir, como Sócrates.

El constante examen de las situaciones por la que atravesaba, y no sólo la obediencia a las leyes, por ejemplo, son manifestaciones de que Sócrates efectivamente tenía una convicción de lo que significaba la vida virtuosa, aunque nunca lo manifestara conceptualmente. Así, a pesar de que compartiera la motivación sofista, cuestionó todo intento de definir a la virtud antes de pretender enseñarla. No tenemos evidencia de que en algún momento haya ofrecido una

definición formal, pero su modo de vida fue tal, que quedó asentado en la mente de los hombres como modelo de virtud, por lo que dirá Antístenes: Para lograr la virtud solo hace falta la fuerza de un Sócrates.<sup>167</sup> Debemos tomar atención especial, aunque en breves líneas, en las inquietudes morales de los sofistas más destacados y asociados con el momento socrático que deseamos resaltar.

Los sofistas fueron en su mayoría buenos políticos. Algunos de ellos llegaron a Atenas en embajadas diplomáticas y una vez instalados en la ciudad, dado su propio carácter de extranjeros, no podían aspirar a la participación política. Debe parecer comprensible que el esplendor de la ciudad los moviera a quedarse sin desear regresar a sus provincias, por lo que la mejor manera en que resolvieron su estancia fue inaugurando una forma novedosa de enseñanza. Así, Gorgias de Leontino se quedó en Atenas y se afirmó como maestro únicamente de la palabra. Su arte retórica era toda la virtud que él se sentía capaz de transmitir, no obstante su enseñanza estuvo preñada de un trasfondo moral, ya que consideró que no se trataba sólo de una técnica, sino de un medio por el cual el ciudadano se forma a sí mismo y muestra a la ciudad la distinción que hace de él un ciudadano virtuoso. Tal como lo describe Duprèel: “A sus ojos la retórica debe ser la base de la educación liberal y proveer a los espíritus de las aptitudes necesarias para llevar una vida de lo más distinguida”.<sup>168</sup> Destacar socialmente fue una de las determinaciones más importantes del concepto de *areté*, de modo que al formar a los hombres en la retórica, Gorgias inculcaba esa *areté* que conquistaba tal reconocimiento social.

Las preocupaciones de Pródico fueron principalmente de orden moral.<sup>169</sup> Sostuvo que la virtud, en tanto que ciencia, se puede enseñar y es un deber aprenderla; que la ciencia del bien y del mal consiste en el conocimiento de la naturaleza del hombre; la ciencia del hombre es la primera de las ciencias y envuelve en su unidad las cuestiones de la conducta individual y la conducción de los asuntos públicos. En Pródico se encuentra un interés profundo por la

---

<sup>167</sup> D. L. VI,11.

<sup>168</sup> Eugène Duprèel, *Les Sophistes, Protágoras, Gorgias, Prodico, Hippias*, éditions du Griffon, Neuchatel, 1980, (1948, 1a. ed.), p. 62.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 118

moralidad y su aplicación, en un modo de vida totalmente ascético. Para él “la vida del alma depende exclusivamente del valor de la acción” de suerte que el acusado subjetivismo sofista, que no busca la fundamentación moral en el orden de una ley universal, se sostiene en la perfección del sujeto que realiza el acto y no en la consecuencia del mismo. La importancia de la enseñanza, por tanto, radica en conseguir transformar la conducta de esas particularidades, de modo que los agentes que participan en el orden social consiguen mantenerlo por el mutuo acuerdo entre los hombres así educados.

Protágoras es uno de los sofistas que ha sido acusado de las perversidades del relativismo. Sin embargo no se debe adelantar ningún juicio si no se tienen en cuenta las posturas fisicalistas que tratan de declarar el primado de la *physis* sobre el *nomos* y a las cuales el de Abdera reacciona. Así, en el orden natural los griegos podían suponer la primacía del más fuerte sobre el más débil y trasponer esas valoraciones al orden social, de manera que considerando sus triunfos bélicos, podían encontrar una justificación más que satisfactoria para imponer su superioridad respecto a las demás provincias.<sup>170</sup> Al postular que el hombre es la medida de todas las cosas, Protágoras puso de relevancia que el punto de vista del vencedor no debía ser el punto de vista verdadero. En contraparte, la perspectiva de la *physis*, es decir, descartando los designios divinos e invocando a la naturaleza propia de los griegos, consideraba a los ciudadanos nacidos en Atenas en una posición de dominio “natural” ante los demás hombres no nacidos en su tierra. Para oponerse a esta postura, Protágoras no supone sólo que el punto de vista varíe y se pueda sostener cualquier cosa, sino que parte de que son los hombres quienes asignan los nombres a las cosas por convención, de suerte que son ellos, por sus acuerdos, quienes le otorgan sentido al mundo. Por ello, para él es la *physis* la que cae bajo el gobierno del *nomos*. Ahora bien, tampoco es que Protágoras sostenga una total ausencia de la verdad, sino que la verdad es aquello de lo que se está convencido. Al relacionar la convicción con la

---

<sup>170</sup> Tucídides transmite con toda la viveza de su afán historiográfico este punto de vista en el “Diálogo de Melos”, del que destaca el siguiente pasaje: “en las cuestiones humanas las razones de derecho intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan”. Libro V, 89.

verdad, Protágoras muestra que basta con cambiar las creencias de una persona bárbara e incivilizada para que se persuada de que lo mejor es lo que está en concordancia con la utilidad de la ciudad y llevar una vida decente y civilizada. Así que para Protágoras, señala Duprèel:

El arte del educador consiste en cambiar en su alumno sus disposiciones primitivas y su manera de ver espontáneamente a una forma de pensar y de sentir que le haga reconocer que lo que es bueno y deseable para él lo es a la vez para aquéllos con los que pasará su vida; él juzgará en lo sucesivo según los puntos de vista de la comunidad, es lo que se llama ser virtuoso u honesto<sup>171</sup>.

La actividad de Protágoras, pues, se presiente como la más atrevida entre los sofistas por incitar a la crítica de las valoraciones vigentes. Sin ser precisamente un agitador que llamara a la rebeldía o resistencia directa a las leyes, sugiere una transgresión importante, pues su concepción de la educación se afina en la capacidad de reflexión individual, aunque intente hacerla coincidir con la comunidad como totalidad. Considerar la conveniencia general implica pensar las valoraciones como algo vivo, susceptible de ser cuestionado. De modo que no es la tradición o la referencia a las leyes, dioses o héroes lo que puede o debe dar la pauta moral particular a seguir, sino los espíritus educados que, en nuestros términos, son capaces de llevar al “tribunal de la razón” a las valoraciones en general. Así, en todo caso, se ha de poner atención tanto a la propia razón educada, como a la de aquellos que han avanzado más en tal terreno, con lo que el punto crucial es no aceptar “espontáneamente”, es decir, sin haber juzgado, ninguna valoración moral.

Es de observar la manera en que los sofistas contribuyeron para sacar a los atenienses de su “obediencia inocente” y prepararon el ambiente de una tragedia que culminó en la sentencia de Sócrates. Así, lejos de contemplar al movimiento sofístico en específico como el indicador de la decadencia griega, nos adherimos a Guthrie, quien observa tal fenómeno como la primera madurez de los griegos, ya que más que concluir y declinar una época, dieron lugar a movimientos filosóficos que exploraron y fundamentaron nuevas formas del saber, justamente en una

---

<sup>171</sup> Eugène Duprèel, *Les Sophistes, Protágoras...*, p. 54.

reflexión puntual de la interpretación del mundo natural y la pertenencia natural y social a él.<sup>172</sup>

Se debe destacar que, desde la perspectiva histórica, no sólo la tensión entre *physis* y *nomos* fue determinante para el momento socrático, también la consolidación de la cultura panhelénica fue un factor importante y la contribución sofística a ella misma, lo cual sobresale en las fiestas olímpicas. Guthrie describe tres funciones de su presencia en tales fiestas.<sup>173</sup> La primera es la afirmación de su estatus como poetas a la vez que preceptores, lo cual se exhibía al vestir la toga púrpura. En esta primera función, el sofista daba a conocer sus obras a través de la lectura en voz alta de sus recientes trabajos y su presencia, así como sus posturas estaban incluidas en los factores que podían marcar su éxito.

En segundo lugar, en la justa agonística, que implica un espíritu de competencia y no sólo de presentación de discursos. Así, apuntarse una victoria a través del arte de la palabra hizo ganar fama e importancia a los sofistas. Este modo de proceder tomó un auge importante en épocas posteriores y tuvo la función de dar forma a los enfrentamientos entre las escuelas helenísticas. Al interior de las escuelas helenísticas se podía discutir de manera dialéctica las posiciones de los miembros del grupo (excepto los epicúreos) en tanto en los combates sostenidos entre escuelas buscaban un vencedor.

En tercer lugar por la representación panhelénica que pretendían tomar. Los sofistas no fijaron un lugar de residencia permanente —esa ausencia de patria por la que los desprecia Platón— pero eran bien recibidos en las ciudades y dado que a la fiesta olímpica acudían de todas partes, ellos aprovechaban la ocasión para invitar a los griegos de toda la Hélade a olvidar sus diferencias. A este particular se refiere el perdido *Discurso Olímpico* de Gorgias,<sup>174</sup> en donde el de

---

<sup>172</sup> En este sentido Guthrie se inclina a comparar al mundo griego con el modelo de desarrollo humano, representando el movimiento sofista un estadio de primera madurez, es decir, la salida de la adolescencia, *Historia de la filosofía III, Op. Cit.*, p. 58

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 52-53.

<sup>174</sup> Tenemos noticias de tal discurso particularmente por Filóstrato, quien en su *Vidas de Sofistas* nos transmite la temática del mismo. También Aristóteles, Clemente de Alejandría y Plutarco dan cuenta de él, aunque éste último con sorna, ya que en sus *Preceptos Conyugales* señala que un espectador comentó que Gorgias «no podía ponerse de acuerdo en su vida privada». Cf. *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, introducción de Eugenio R. Luján, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2002, Gorgias 1.4, 7, 8 y 8a.

Leontinos invita a los griegos a dejar las armas para su uso contra los bárbaros y no contra ellos mismos, lo cual representa un indicio del cosmopolitismo característico de las épocas posteriores, y que comienza a fracturar la idea de pertenencia al suelo de cada ciudad, lo que prepara el terreno para la concepción de una idea de ciudadanía más amplia. De igual modo, Protágoras hace participar a todos los hombres por igual en el honor y la justicia, del que todos se deben ocupar para poder decidir su pertenencia, no sólo a la ciudad, sino al ámbito de lo humano.<sup>175</sup> Así pues, los sofistas hicieron una contribución importante para formar el ambiente intelectual que dará marco a las escuelas que desarrollaron sistemas filosóficos bien específicos y que tuvieron el gran mérito de unificar la teoría con el modo de vida.

Que la sofística haya tenido algunos personajes preocupados por la integridad moral de su arte no significa que todos los sofistas hayan procedido así, ni que incluso sus alumnos hayan seguido del todo sus preceptos. Así encontramos a Isócrates, quien abandona las preocupaciones de Gorgias y emprende una enseñanza moralmente desinteresada, además de Polo contra quien Platón muestra un particular encono. La diferencia entre la primera generación de sofistas y quienes les sucedieron de manera inmediata es remarcable.<sup>176</sup> El enorme mérito de los sofistas fue hacer del espíritu humano una sustancia moral susceptible de ser modelada. No se trata sólo de las potencias o cualidades de los individuos, sino de destacar y afirmar a las individualidades de acuerdo a criterios estéticos, que involucran una idea de éxito social, en la que está presente la importancia de influir en la sociedad de manera óptima. Con ello, el soporte a tal sustancia a modelar es la idea de aquello que significa ser hombre que, como el movimiento sofístico pone de manifiesto, no es del todo evidente. Si

---

<sup>175</sup> Platón, *Protágoras*, 320b.

<sup>176</sup> “Entre los sofistas podemos diferenciar dos grupos en función de la edad. Al grupo de los más antiguos pertenecen Protágoras, Gorgias y Pródico; al de los más jóvenes, Hippias, Trasímaco y Antifón. Esta división no es meramente accidental o anecdótica, sino que se pueden encontrar interesantes diferencias de pensamiento entre la generación más antigua y los más jóvenes. En los sofistas más antiguos se percibe, respecto de la naturaleza humana y de sus posibilidades de desarrollo, un mayor optimismo que en los sofistas más jóvenes, lo que seguramente hay que poner en relación con la diferencia existente entre la situación de Atenas y de Grecia...” Eugenio R. Luján en “introducción” a *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Gredos, Madrid, 2002, p. XI.

bien es cierto que los sofistas mostraron un espíritu práctico que no se detiene –o al menos no permanece durante mucho tiempo– en la contemplación de la propia naturaleza, sí es capaz de conceptualizar y problematizar sobre aquello que se propone modificar. Identificar la “naturaleza” de los individuos, y asociarla con una enseñanza teórica reforzada con ejercicios específicos, determinados por la posición teórica de cada sofista. En términos de Jaeger:

En relación con la antigua disputa, iniciada un siglo antes, entre la educación aristocrática y la democrática y política, tal como la hallamos en Teognis y Píndaro, investigan los sofistas las condiciones previas de toda educación, el problema entre la “naturaleza” y el influjo educador ejercido concientemente sobre el ser del hombre. Carecería de sentido analizar las numerosas repercusiones de aquellas discusiones en la literatura contemporánea. En ellas se muestra que los sofistas extendieron a todos los círculos las preocupaciones por aquellas cuestiones. Cambian las palabras, pero las cosas son las mismas: se ha llegado al convencimiento de que la naturaleza (*physis*) es el fundamento de toda posible educación. La obra educadora se realiza mediante la enseñanza (*mathesis*), el adoctrinamiento (*didaskalía*) y el ejercicio (*askesis*), que hace de lo enseñado una segunda naturaleza. Es un ensayo de síntesis del punto de vista de la *paideia* aristocrática y el racionalismo, realizado mediante el abandono de la ética aristocrática de la sangre.<sup>177</sup>

Sin colocar una génesis ordinal entre la irrupción de los conceptos y su importancia, se debe señalar, con Mme. Goulet-Cazé, que en ausencia de una *physis* sobre la cual modelarse, los otros componentes de la educación son insuficientes.<sup>178</sup> Por ello, se debe hacer un gran énfasis en esta consideración de la sustancia ética. Desde luego, no se trata de una conciencia de sí autorreflexiva; pero sí se trata del momento específico en que irrumpe la formación de la subjetividad como obra de la educación. Reiteramos, con nuestro análisis no señalamos una zona “oculta” en la revisión histórica de los sofistas. La materia de la transformación espiritual ha estado siempre materialmente presente en la consideración del movimiento sofístico, pero la preocupación por la subjetividad como tarea de la filosofía contemporánea, nos permite visualizar ese momento en que los hombres identifican qué parte de sí mismo han de someter a ejercicios y

---

<sup>177</sup> W. Jaeger, *Paideia*, p. 279-280.

<sup>178</sup> Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, J. Vrin, Paris, 2001, p. 94.

técnicas de sí, que los han de transformar y convertir en sujetos éticos, por eso la importancia de la reflexión en la propia naturaleza.

Los primeros sofistas en conjunto, no miraron de soslayo a la reflexión fisicalista. Por el contrario, a pesar de que no haya sobrevivido una amplia literatura al respecto, se alcanza a percibir el modo en que cuestionan algunos postulados de los fisicalistas. Con tal tónica Bárbara Cassin ha visualizado al discurso filosófico de Gorgias en contraposición con el de Parménides, encontrando, particularmente con el análisis del encomio a Helena, una negación determinada de la sofística frente a la filosofía, es decir, el discurso sofístico como el “otro” del discurso filosófico, pero con tal valía en el plano de la razón, que uno se valida con el otro. Del mismo modo podemos entender que cuando Protágoras repara en la tensión *physis-nomos* no busca una naturaleza “preconcebida” del mundo y la pertenencia de los hombres a él, tanto como la sustancia que ha de modelar a través de sus enseñanzas. Como Antístenes dirá posteriormente, no es en la pura pertenencia a la tierra, es decir, en la naturaleza de los atenienses, en donde reside la virtud de los hombres, sino en tener disposición y capacidad para formarse.

La importancia de la teoría educativa que cada uno concibió, a pesar de estar impregnada de un cierto presentismo,<sup>179</sup> tiene el gran mérito de elaborar un nuevo lenguaje en prosa, que sin duda es el de la filosofía.<sup>180</sup> Se debe subrayar, entonces, que la relevancia de la “técnica” sofística, no es sólo la que inducirá a elaborar bellos discursos, sino que en ello mismo se involucra la invención de un nuevo tipo de lenguaje, que ya no es el poético con el que se expresaban Empédocles y los fisicalistas, que como todos sabemos y hemos anotado

---

<sup>179</sup> “Su propósito era ejercer un influjo en la actualidad. Su *epideixis* retórica, al decir de Tucídides, no era algo estable y permanente, sino fragmentos brillantes para auditorios circunstanciales”. Jaeger, *Paideia*, p. 279.

<sup>180</sup> “Ya con Simónides, Teognis y Píndaro entra en la poesía la posibilidad de enseñar la *areté*. Hasta ese momento el ideal del hombre había sido simplemente establecido y proclamado. Con ello se convirtió la poesía en el lugar de una discusión apasionada sobre la educación. Simónides es ya, en el fondo, un sofista típico. Los sofistas dieron el último paso. Traspusieron los distintos géneros de poesía parenética, en los cuales el elemento pedagógico se revelaba con el mayor vigor, en la nueva prosa artística de la cual son maestros, y entraron así en consciente competencia con la poesía, en la forma y el contenido. Esta trasposición del contenido de la poesía en prosa es un signo de su definitiva racionalización.” *Ibidem*, p. 271.

previamente, ha complicado su interpretación. De modo que lo interesante de ver competir a los sofistas en la declamación con los poetas no es un acontecimiento menor. Van elaborando una manera de exponerse a sí mismos a través de la palabra y, nuevamente, dado que palabra y pensamiento en este momento son indisociables, con las demostraciones que hacían para granjearse adeptos, van creando la pauta del “discurso subjetivado”. La oposición de Sócrates a los “largos y bellos” discursos, será, pues, la que señale que eso que se dice, tiene que vivirse y por tanto exigir la “unidad de lo que se afirma” un principio de no-contradicción que no sólo es exigencia de verdad, también de vida coherente, es decir, de instanciar la virtud en los propios actos.

Así pues, no es descabellado formar a Sócrates en las filas de quienes inauguraron la sofística. Llegó tan lejos como ellos mismos en la confianza de que su mundo se podía transformar a través de la educación. Aunque es necesario reiterar que la sofística no es un movimiento claramente homogéneo, sino que se trata de un conjunto tan multiforme como amplio (pues alcanzó su segunda gloria en el S. II d. C. y los últimos sofistas lograron altos estándares en la estilización de su forma de vida). Somos conscientes de que concebir de tal manera a Sócrates puede llevar a la sospecha de que se soslaya la oposición entre filosofía y retórica,<sup>181</sup> que cobró gran importancia en el tiempo del imperio, y que justamente por oposición al discurso sofístico, se afirma la posición filosófica. Sin lugar a dudas Sócrates eligió expresarse de manera distinta a los discursos largos y bellos, sin embargo, junto con la prosa creada por la sofística, la examinación sistemática, en búsqueda de la unidad y coherencia de las propias creencias que exacerba y mueve a la transformación, constituyeron en su conjunto las condiciones para que la filosofía surgiera. Cabe afirmar, de cara a la objeción que presentaría a un Sócrates opuesto a los sofistas, que Sócrates recibe su ropaje filosófico principalmente por los socráticos, es decir, por las posturas filosóficas que él mismo inspiró al encarnar una forma de aspiración a la verdad y la vida virtuosa,

---

<sup>181</sup> Esta tensión la abordaremos en específico a través de la relación entre Marco Aurelio y su maestro Frontón. Cabe referir las palabras de Jaeger: “ Así, la educación sofística encierra en su rica multiplicidad el germen de la lucha pedagógica de la siguiente centuria: la lucha entre la filosofía y la retórica”. *Ibidem*, p. 273.

a partir de la cual se construyeron formas más o menos sistemáticas de reflexionar al mundo y la pertenencia a él de cada individuo, es decir, a partir de él se pone de manifiesto una forma de pensamiento que aprehende racionalmente al mundo y la propia pertenencia a él. Por otro lado se debe señalar que la preparación para la vida que él mismo proyecta en los demás es radicalmente distinta a la de los sofistas. Mientras que ellos instalaron la realización de los individuos en el éxito social, Sócrates se prepara a sí mismo para el momento crucial en que la propia valía debe ser puesta de manifiesto: los prepara para la prueba. A Sócrates lo encontramos encarando al tribunal que ha pronunciado una sentencia de muerte, ante la cual propone la sentencia que considera que efectivamente merece: ser alimentado en el Pireo, como un benefactor de la ciudad, mientras que Protágoras, que es consciente de los peligros de su profesión, escapa de un juicio probablemente adverso.

El punto de quiebre, pues, de la actitud socrática respecto de la sofística es justo el modo en el que se encarán los peligros, ante los cuales el hombre que se ha fortalecido a través del examen de cada una de sus acciones y que no busca escapar de los aparentes peligros a cualquier precio, es en el que se exige que se manifieste el entrenamiento intelectual en el que se ha desplegado la propia vida. No se trata pues de llevar a cabo actos sorpresivos, sino en vivir la virtud a toda costa. La noción de prueba no debe confundirse con la idea de autosacrificio, como el pseudo-filósofo cínico y cristiano Peregrino, sino que ha identificarse con la vida sometida a examen y la unidad de la conciencia moral. Con lo que debe identificarse que la actitud socrática no es enteramente intelectualista por un deseo desmesurado de verdad, sino que con la idea de que se está instalado en la verdad (estado que se logra por el examen) a cada momento particular no se puede errar y se deben asumir las consecuencias de haber alcanzado tal posición. Desde tal afirmación de sí, el rasgo filosófico que se vuelve crucial es el de la resistencia al poder político. Los sofistas y rétores de todos los tiempos huyeron a los “males” que podrían amenazarles. A Sócrates, por su parte, le parece que su vida entera ha sido una forma de preparación para enfrentar al tribunal ateniense. El más filosófico de sus actos no está precisamente en el examen, tanto como en

la actividad que deriva de su ejercicio de reflexión. La diferencia es sutil. Mientras que en los sofistas hay una modificación de la propia naturaleza por la enseñanza y el ejercicio, en los filósofos se trata de encarnar los dogmas, es decir, vivir de acuerdo con la comprensión del mundo y de sí mismos.

La educación socrática, así pues, representa lo que Pierre Hadot llama *la mediación entre el ideal trascendente de sabiduría y la realidad humana concreta*,<sup>182</sup> porque así como se señala a Sócrates como filósofo, es de notar que el amor socrático por la sabiduría no se plantea como un proyecto particular que Sócrates emprendiera en solitario, sino como una investigación por medio de la cual invitaba a los otros hombres a perfeccionarse a sí mismos. Por lo tanto, desde el observatorio que Hadot nos proporciona, Sócrates aumenta las determinaciones de lo que sería una mera actividad de sofista que emprende la enseñanza con sus alumnos, inaugurando así el más amplio sentido de la palabra filósofo, que no es únicamente quien ama a la sabiduría por sí misma y vive de acuerdo a ello, sino como Séneca afirma *el verdadero filósofo es el maestro de la humanidad*, que invita a los demás y da cuenta de su sabiduría con sus propios actos.

### 3.3 El maestro socrático

Se ha señalado con insistencia que la actitud socrática no tiene la pretensión de comunicar un saber, como en el caso de los sofistas, pero tampoco sigue los caminos de la tradición griega. Como lo manifiesta Ánito en la *Apología*, la educación para la vida del ciudadano ateniense se transmite por la ciudadanía. Así, cualquier ciudadano noble y bien nacido puede orientar a los jóvenes, para que sepan lo que se espera de ellos, de suerte que la comunicación del saber práctico se establece en la relación entre el joven y la ciudad. Para los sofistas la manera en que se forma a un joven para la vida está en la relación entre el maestro y el alumno: Gorgias enseña el arte de la palabra como un oficio que

---

<sup>182</sup> Pierre Hadot, "The figure of Socrates" en *Philosophy as way of life*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995, p.147.

ayudará al ciudadano a brillar en la vida pública. Protágoras enseña una forma de concebir la realidad a través de la palabra, que parte de un punto de vista cultivado y tiende hacia el bien del conjunto en el que está insertado su alumno, con lo que él mismo obtiene las disposiciones de juicio para colaborar en su entorno social. En cambio, Sócrates se comunica con los actos más que con las palabras y rechaza la relación maestro-alumno, tomando por su parte una relación que subraya el vínculo entre amigos. Aquéllos a quienes se dirige y forman un círculo en torno a él, no son considerados discípulos –alumnos a quienes él pretenda que tiene algo que enseñar– sino como amigos, con quienes intenta avanzar en el camino de un saber, pero cuyo intento por alcanzarlo se hace efectivo en sus relaciones, en compartir una forma de vida. Sin embargo, su objetivo no abarcaba únicamente a los compañeros que le fueron fieles, sino a todos los hombres que se encontraba en su camino, interrogándolos e incitándolos a volcarse sobre sí mismos; pero no únicamente con ello, sino también exponiendo su propia fortaleza, mostrando a los atenienses tal disposición de ánimo frente a las cuestiones de la vida práctica, que le permiten afirmar de sí mismo que siempre ha actuado de manera justa. Veremos que la importancia de su procedimiento no es sólo anecdótica, sino que es un punto fundamental del discurso subjetivado, pues constituye el punto de partida para adoptar a la filosofía como modo de vida; es parte fundamental del momento crítico que mueve a los hombres a la transformación sí mismos.

En su defensa, Sócrates niega que él mismo sea un educador, rechaza para sí el oficio de sofista: “Pero no hay nada de esto, y si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro dinero, tampoco es verdad”, y no lo es, según sus propias palabras, porque no tiene nada que enseñar. La confesada ignorancia de Sócrates, unida al uso de la ironía, intenta persuadir de que, en lo que se refiere al arte de la palabra y demás áreas que manejan quienes enseñan, él mismo carece de conocimientos que transmitir. Seguramente lo que pareció más chocante a sus acusadores es esta última posición: la de alguien que afirma que no sabe nada, pero, en aras de cumplir con un deber divino, también se encarga de mostrarles a todos los hombres que, en

cuanto a saber, están en desventaja respecto a él, ya que ellos saben aun menos, por no ser conscientes de su propia ignorancia. Sin embargo al cumplir el encargo del dios no hay mala disposición por parte de Sócrates, porque él no abandonó sus funciones como ciudadano y la administración de su propia hacienda, hasta quedarse pobre, por un afán superfluo. Al molestar a sus interlocutores y conducirlos a la exasperación llevaba cabal cumplimiento de su cometido, pues aquello que de primera vista parece necesidad y burla, en realidad constituye el trastocamiento necesario para que los individuos se conviertan en auténticos agentes de la transformación de sí. No se trata sólo de cuestionar aquello de lo que se habla, como ha notado Hadot, entra en juego el que habla. Así, la exasperación tiene por función mover por completo el espíritu de los individuos. La subjetividad resultante es justamente la de quien es capaz de autoconstituirse por la reflexión sobre sus propias pautas de acción.

A menudo se ha señalado el rechazo de Sócrates hacia los sofistas, pero se reconoce matizado por la propia aversión que tanto Platón como Jenofonte tenían respecto a ellos. No obstante, si tomamos a Sócrates en su contexto y la forma en que los atenienses lo veían en el tribunal encontramos que pasa por sofista, justo por el modo en que se dirige hacia los hombres. Aunque él mismo no se reconocía como maestro, los atenienses sí lo consideraban como presunto educador. Se objeta que la diferencia principal entre Sócrates y los sofistas era que él no cobrara por sus palabras y los otros sí. Ahora bien, no queda claro hasta qué punto fuera condenable para la sociedad en general, y no sólo para los hombres de la clase social de Ánito y para Platón, que se cobrara por el oficio de maestro; lo que sí podemos percibir con toda claridad son las razones del rechazo que Sócrates siente por los sofistas. La más evidente, en los diálogos en que aparecen como sus interlocutores, es que pretenden un saber del cual carecen, pero existe otra razón que tiene que ver directamente con la tarea que él mismo cumple con los ciudadanos.

En los *Recuerdos* de Jenofonte, Sócrates se refiere a los sofistas como proxenetas del pensamiento, porque al vender su conversación se obligan a sí mismos a hablar no con quien ellos deseen, sino con quien les pague. Sócrates,

por su parte, habla con sus amigos sin mediar dinero. Pero Sócrates no hablaba tan sólo con sus amigos o con quienes desearan hablar con él, sino que se dirigía a cualquiera aunque éste no se lo pidiera, y así lo hacía porque –según su propia afirmación– es un deber conferido por el dios. De esta manera, no eran sólo quienes le rodeaban las víctimas de la exasperación que él provocaba; su afán de conducir a los hombres a la inquietud de sí no estaba reservada a unos cuantos que procuraban el contacto con él, sino a todos los hombres. Así lo reclama en su defensa, argumentando que el mandato que el dios le confirió es más fuerte que el mandato de los propios atenienses. De manera que él seguiría dirigiéndose a los hombres, aunque estos mismos se lo prohibieran y les diría:

“Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y los mayores honores, y en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?” Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que lo voy a interrogar, a examinar y a refutar, y si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen.<sup>183</sup>

Uno de los puntos sobresalientes de este pasaje, es el lugar en el que Sócrates busca la virtud: en los jóvenes, en los viejos, los forasteros y los atenienses. En todos los hombres puede o debe estar presente la virtud, y aquí mismo, aunque no ofrezca una definición clara de ella, se entiende cuáles son los rasgos más propios e importantes que deben tener: la inteligencia, la verdad y la mejoría del alma. Así, su encomienda por cuidar de su propia ciudad a través del cuidado de los ciudadanos, entraña una ruptura importante con las valoraciones de la ciudad misma. Queda en evidencia que la vida virtuosa no es la típica *areté* de los oficios, que muestra los propios triunfos a la ciudad, sino la que surge del alma de los hombres y los afirma como plenamente hombres, lo cual muestra una ruptura con la idea corriente de virtud, que se manifiesta por el buen desempeño práctico de sus labores.

---

<sup>183</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 29d a 30a

El hombre de éxito de la sociedad ateniense era el que ocupaba un lugar importante en la política o que era reconocido por sus riquezas. Sócrates, por su cuenta, encuentra mayor riqueza en vivir conforme a la virtud y en llevar a cabo su labor de mover a los hombres hacia el cuidado de sí, en tanto que considera menos valioso alcanzar el supuesto éxito del político o del hombre de negocios, hasta él mismo caer en la pobreza, y de ello rindió testimonio en su defensa:

En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que durante tantos años soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente, como un padre o como un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud.<sup>184</sup>

La relación que Sócrates establece con los hombres es filial. La exasperación que infunde en ellos es el modo en que los conduce a caer en la cuenta de la necesidad de transformar su vida y sus convicciones. Veremos que este tipo de afecto, de exasperación se preservará en los maestros estoicos, y que su agresividad no es contingente, sino fundamental para llevarlos verdaderamente hacia la filosofía. La enseñanza socrática, que así se configura, no se limita a indagar en sus mentes sino que se introduce en las emociones; intentaba llevar a los hombres a caer en la cuenta de su falta de acierto en lo que creen saber, para, en el recorrido que les lleva a esta desazón, lograr conducirlos hacia la necesidad de transformarse. El cultivo intelectual de los hombres no buscaba convertirlos en sabios, sino transformarlos en hombres justos. Lo que Sócrates propone a los hombres que ama no es sólo meditar y contemplar la verdad, que para él evidentemente existe, sino ocuparse de sus almas, ocupación que es a todas luces un ejercicio racional, que si bien no encontramos desplegado en una doctrina que podamos llamar auténticamente socrática, sí representa, en cambio, el socratismo que se desarrolló en la posteridad estoica, cuya labor eminentemente socrática es cultivar el entendimiento y moderar las inclinaciones de los hombres.

Sócrates no sólo ama a los hombres que le son próximos y que figuran en el círculo socrático. Es benefactor de la *polis* entera, por eso su intención no es

---

<sup>184</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 31b.

tanto poner en evidencia su ignorancia, sino un intento de lograr, a través de la invitación délfica a conocerse a sí mismos, procurarse un cuidado del alma que los haga virtuosos, por cuyo medio ellos podrán distinguir la justicia y encarar a la misma vida. Y esto constituye por sí mismo una enseñanza, de suerte que podemos comprender que la mala disposición de Ánito contra Sócrates es sincera, denota la fractura de un mundo, pero también la preocupación de un ciudadano corriente que intenta salvarlo.

Se ha querido ver en la condena a Sócrates la corrupción de una sociedad que pierde de vista a sus auténticos pervertidores y culpa a su benefactor. La empatía que Sócrates generó –y que sigue generando–, ha pasado por encima de Ánito y de su condena, generalmente sin reparar en el papel que éste desempeña. La preocupación por el cultivo de la moral de los jóvenes atenienses tenía implicación con él mismo y su eticidad. No es que se confundiera con la venganza, sino que la apuesta socrática era atrevida, y, aun cuando Sócrates fuera respetuoso de las leyes, la reacción de un hombre cuyo mundo se resquebraja ante sus ojos y cuya inteligibilidad es puesta en duda, fue condenar a quien le parecía responsable. La duda que Sócrates inyecta en los ciudadanos hacia un mundo que hasta ese momento les había ofrecido certezas, buscaba colocarlos en tal perspectiva, que la reflexión sobre las cosas que les orientaban en sus propias vidas, fueran puestas en cuestión, de manera que al caer en la cuenta de su banalidad, volvieran la mirada sobre sí para desentenderse de ellas y ocuparse de sí. Al mejorarse a sí mismos, los ciudadanos contribuyen desde el punto de vista de Sócrates, con la mejoría de la propia ciudad: “Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadirlos, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible”.<sup>185</sup>

Tenemos entonces que la influencia de un personaje que surgió en un contexto tan específico, se propagó adoptando sus propios matices, gracias a su forma particular de entender al mundo y tomar una postura frente a él. Esta toma

---

<sup>185</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 30a y b.

de posición, más que inaugurar un sistema ético, representa una línea divisoria entre concebir al mundo y sus transformaciones, e intentar entenderlo y guiarse en él a partir de este entendimiento. La filosofía como modo de vida que se inaugura con Sócrates, es lo que observan los hombres de su tiempo, de modo que ellos mismos reconocen el cambio en el uso del saber de los filósofos anteriores a él y los posteriores, de suerte que si bien se puede pensar que la sociedad ateniense quedó intacta después de la muerte de Sócrates, no puede afirmarse lo mismo desde la perspectiva del despliegue histórico del mundo antiguo, cuya referencia a Sócrates siguió denotando transformación espiritual, como afirma Juliano, una forma de «salvación».

Entre los acontecimientos cruciales que participaron para motivar la marcha del pensamiento filosófico, destaca la irrupción del movimiento sofista. Como se ha expuesto, con los sofistas la educación alcanza implicaciones de primer orden: añade una determinación más alta a la idea de libertad, pues en una sociedad que se siente atraída por los discursos, en los cuales se expresan las opiniones más diversas e incluso contradictorias adoptando una forma correcta y agradable de escuchar, la actividad sofística se despliega con los claros peligros que incidieron en el orden de la Atenas clásica; designa la estatura social de los hombres, pues la educación constituye una marca importante respecto a la riqueza y procedencia de los individuos mismos, dado que se trata de una actividad de hombres libres; señala incluso los ciclos de la vida de los hombres en unos períodos que se mantendrán hasta el mundo grecorromano y coloca como meta más alta del recorrido en la formación de los hombres libres la elaboración de discursos largos y bellos; más aún, la forma de educación que inauguraron los sofistas inicia un proceso de individualización de la subjetividad específico, pues el hablar refinado y la elaboración de los discursos se convirtió en uno de los principales ámbitos en que el sujeto particular podría destacar.

Se ha mencionado la manera en que visiones clásicas y estudios recientes han destacado la importancia de la sofística en el devenir del pensamiento filosófico. Reiteramos aquí tal consideración, colocando nuestra atención en el aporte de los sofistas para el desenvolvimiento del concepto de libertad, que como

veremos es crucial en la actividad del maestro socrático. Para comprenderlo no proponemos reparar en el contenido de las ideas de algunos sofistas en particular, sino en tomar la generalidad de su actuar para visualizar el proceso por el cual su acción contribuye con la idea. Pues si bien no se trata de algo oculto, el proceso no es evidente por sí mismo. Es necesario comprenderlo a través de la reconstrucción elaborada por el pensamiento especulativo, es decir, asumiendo que la contraposición de una afirmación (sea actitudinal o discursiva) constituye la negación determinada de aquello que se ha afirmado y que el proceso entero forma parte de la idea.<sup>186</sup>

El acto general de los sofistas que capta nuestra atención no es quizá lo más sobresaliente, pues el ser artistas de la palabra es el rasgo más caro del movimiento sofístico, sino el dato más vulgar: el hecho de que cobraran por sus enseñanzas. A ojos de Platón y Jenofonte, tal gesto rebaja del todo su profesión. Aunque Platón muestre deferencias frente algunos sofistas como Gorgias, Protágoras o Pródico, el cargo de tratar a la educación como una mercancía hará que siempre aparezcan los sofistas con el peso de la desconfianza: Si el saber es una mercancía, se debe tener cuidado con las lisonjas del vendedor. Al elaborar su reproche hacia los sofistas, Platón no se detiene en llamarlos tenderos, también señala que ellos mismos ignoran en qué consiste su propia mercancía:

[...] cuidemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de lo que vende, como el traficante y el tendero con respecto al alimento del cuerpo. Pues también ellos saben, de las mercancías que traen ellos mismos, lo que es bueno o nocivo para el cuerpo, pero las alaban al venderlas; y lo mismo los que se las compran, a no ser que sea alguno maestro de gimnasia o un médico. Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee, elogian todo lo que venden; y seguramente también desconocerán, de lo que venden, lo que es bueno o nocivo para el alma. Y del mismo modo, también, los que las compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico del alma.<sup>187</sup>

El engaño latente en la actividad sofística que Platón resalta sobreviene por el principal objetivo que parecen perseguir: el enriquecimiento. En el mismo diálogo,

---

<sup>186</sup> “A través de lo negativo, la contradicción no desea hacer coexistir lo diferente en cada cosa, sino incluir en cada cosa su diferente.” Sergio Pérez Cortés, “Identidad, diferencia y contradicción”, *Signos* VII, N.6, Jul.-Dic. 2006, p.47 (23-55).

<sup>187</sup> Platón, *Protágoras*, 314d-e.

*Protágoras*, se muestra que la cuestión tiene matices, pero del pasaje recién referido es crucial retener que, siguiendo la metáfora de Platón, ante la posibilidad de ser engañado, es necesario someter a examen aquello que se pretende “comprar”. Ese examen no ha de hacerlo el comprador, puesto que él desea ardientemente tal mercancía, sino un “médico de almas” que sea capaz de poner en cuestión aquello con lo que se le puede nutrir. Con la sutileza con la que desarrolla el pasaje, Platón introduce la función del maestro socrático, a la que volveremos en nuestro análisis pues representa la figura crucial en las prácticas de sí, la del filósofo como médico, que cuida de los demás.

Como detractor de los sofistas, Jenofonte censura también esa actitud al “comerciar” con el saber, tocando con ello el punto neurálgico del cuidado de sí que emprende Sócrates: ser conducido hacia la mejoría de sí (la transformación de su naturaleza) es el mayor beneficio que alguien podría recibir; la única retribución a la altura de tal beneficio es adquirir un buen amigo.<sup>188</sup> Es en la imagen que proyecta Jenofonte en donde se muestra que no es que la verdad pierda su importancia en el enfrentamiento y acercamiento de Sócrates con los sofistas, pues la cuestión no es quién tenga el mejor método para alcanzar la verdad, así como tampoco que la auténtica ambición de cada uno sea alcanzarla y que, consecuentemente, Sócrates tuviera la más pura de las aspiraciones al elevarla por encima del convencimiento y la belleza, hasta los cielos de la universalidad. Es preciso notar que, sin perder el impulso hacia la verdad, la cuestión crucial es justamente la de ubicar la sustancia ética en sí mismo y en los demás. Señalar qué parte de sí mismo –y de aquéllos a los que sólo alguien que visualiza así la situación puede ubicar– debe ser modificada. De tal suerte que la contraposición de Sócrates y los sofistas que elabora Jenofonte, pone en evidencia tal “sustancia ética” en el vívido retrato que nos ofrece del filósofo en la antigüedad. A lo largo de los recuerdos de Sócrates se expone tal imagen, pero del texto en su totalidad sobresale el siguiente pasaje:

---

<sup>188</sup> “Se sorprendía de que hiciera dinero uno que predicaba la virtud, en vez de pensar que la mayor ganancia era adquirir un buen amigo, como si temiera que el que llegó a convertirse en hombre de bien no fuera a sentir el mayor agradecimiento a quien le había hecho el mayor favor”. Jenofonte, *Mem. I. 2.6*.

[...] él siempre conversaba sobre temas humanos, examinando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es justo, qué es injusto, qué es la sensatez, qué cosa es la locura, qué es el valor, qué cobardía, qué es ciudad, qué es hombre de Estado, qué es gobierno de hombres y qué un gobernante, y sobre cosas de ese tipo, considerando hombres de bien a quienes la conocían, mientras que a los ignorantes creía que con razón se les debía llamar esclavos.<sup>189</sup>

Es necesario, antes de abundar sobre la actividad del maestro socrático, tomar medida en las mismas afirmaciones de Platón y Jenofonte, pues si bien es evidente que la ambición de los sofistas de la segunda generación, como se muestran en el *Gorgias* platónico y la personalidad de Antifonte en la presentación jenofontea,<sup>190</sup> en algunos otros la cuestión no es tan neurálgica. Es verdad que los sofistas cobraron y mucho por sus enseñanzas, gracias a lo cual mantenían un nivel de vida en el que los lujos no quedaban soslayados, pero, como se ha señalado también, a través de tal actividad se realizan sus aptitudes, además de desarrollar una de las convicciones más importantes de los primeros sofistas: que a través de la educación se puede transformar la naturaleza de los hombres, hasta llegar a constituir incluso una segunda naturaleza.<sup>191</sup> De modo que ejercieron su actividad no únicamente porque sea lo que más les redituara, sino porque se ha tratado de aquello por lo que se ha optado, sin que la cuestión de la supervivencia ocupe el primer plano. La riqueza les viene aneja a la elaboración de discursos largos y bellos con los que ganan fama y se atraen seguidores; buscan a los jóvenes acaudalados para desarrollar con ellos su actividad de formadores, particularmente en la educación de los caudillos, como especifica Jaeger. La negación determinada de esta conducta es el actuar socrático. No cobrar y poder dirigirse a todos los hombres y no sólo a quien le pague<sup>192</sup> es una afirmación de la

---

<sup>189</sup> Jen., *Mem. I*, 2.16.

<sup>190</sup> Cf. Jen., *Mem. I*, 6.1 a 15.

<sup>191</sup> Jaeger identifica con toda claridad el modo en que la impronta sofística, con su concepción de la naturaleza humana, reposa sobre la capacidad de transformación a través de la educación. *Supra*, n. 48. De ahí resulta clara una actitud sofística, que si bien no elabora una teoría bien identificable, confía en la educación, que siempre implica una forma de ejercitarse y es capaz de orientar la vida de los hombres. Al respecto cf. M. O. Goulet-Cazé, *L'ascèse Cynique. Un commentaire de Diogène Laërce, VI 70-71*, Vrin, Paris, 2001, pp. 93 a 100, apartado dedicado a la ejercitación sofística.

<sup>192</sup> Aunque efectivamente este deseo de dirigirse a todos los individuos, independientemente de que ellos mismos se lo soliciten aparece en su defensa (*Apol.*), Jenofonte lo destaca particularmente:

libertad de la palabra que será una de las características más importantes de la vida filosófica. Sobre esta forma de libertad volveremos más adelante, lo importante es destacar cómo, por una suerte de contraste, podemos entender la actividad del maestro socrático, a la que hemos de considerar con mirada especulativa, no para revelar algún secreto oculto, sino para comprender la realidad material que siempre ha estado presente en él, pero que adquiere una importancia particular cuando se le piensa en su transformación de la subjetividad.<sup>193</sup>

Si observamos a Sócrates con una mirada especulativa –que integre la aparente negación– es porque él mismo se opuso en un momento crucial, su propia defensa, a presentarse como maestro. Se tiene que comprender a la actividad socrática en su unidad, por un lado atrae seguidores que no sólo disfrutaban escuchándolo, también confía en que ellos mismos aprenden de él; de igual manera en que detiene a forasteros, conciudadanos, jóvenes o viejos para examinarlos, al hacerlo descuida su propia hacienda y sacrifica fama y fortuna por lo que considera su deber. En estos rasgos podemos identificar al maestro socrático posterior: no educa párvulos sino que se dirige a hombres en distintas facetas de su vida. No sólo se dedica a quienes ya están convencidos (sus seguidores, miembros del círculo socrático) sino que busca impacientar a quien el *daimon* le sugiere que lo necesita. Los aborda para causar desasosiego en ellos, pero también por la confianza de que al examinarlos pueden caer en la cuenta de sus propias fallas, “despertar a los que interpela” por la desazón que genera en ellos al ejercitar su razonamiento. Justamente porque su interés es causar un desconcierto, los pasajes que revelan la “actitud” socrática cobran un interés de primer orden en nuestra exposición.

---

“Si uno vende su belleza por dinero a quien la desee, eso se llama prostitución, pero si alguien conoce a un enamorado que es un hombre de bien y se hace su amigo, entonces lo consideramos juicioso y moderado. Con la sabiduría ocurre lo mismo: los que la venden por dinero a quien la desea se llaman sofistas (como si dijéramos bardajes); en cambio, si alguien reconoce que una persona es de buen natural, le enseña todo lo bueno que sabe y le convierte en un buen amigo, entonces decimos que hace lo que corresponde a un hombre de bien”. Jen., *Mem I*, 6.13.

<sup>193</sup> Hegel observa la importancia de la vida que lleva Sócrates en su visión “teórica”, pero no le parece tan determinante, justo porque su interés se centra en mostrar la vida del concepto y no tanto los procesos de subjetivación en que están inmersos los pensadores de la antigüedad.

En este punto es importante reparar en la fuentes socráticas a las que estamos atendiendo. Efectivamente, si seguimos con puntualidad un análisis que intente mostrarnos con la mayor aserción los contenidos de la posición teórica de Sócrates, nos pondremos en el camino del método socrático. Con lo cual, sin lugar a dudas y de acuerdo con Vlastos, tenemos que admitir que algunos textos específicos de Platón, tales como la *Apologíá*, reflejan de manera fidedigna al Sócrates histórico, y que otros textos tales como los de Jenofonte o Diógenes Laercio, están empañados por cierta superficialidad y carencia de posición filosófica. No obstante, si lo que deseamos capturar es una actitud, no se ha de descartar el carácter anecdótico de los *logoi*, pues ellos ponen de manifiesto los gestos y actitudes que revelan la apuesta teórica y de vida de los filósofos, las características de una personalidad formada desde las pautas de un discurso subjetivado plenamente visible. Estos actos memorables soportados principalmente por la tradición oral, están sancionadas por el carácter público de las figuras que evocan, la lectura común de tales anécdotas y el carácter frecuentemente colectivo de tales construcciones. Ese mismo impacto por el que reconoceremos a Sócrates como maestro, lo detectamos en los maestros socráticos cínicos o estoicos, particularmente en Musonio Rufo y Epícteto.

Tenemos, pues, que Sócrates atrae seguidores, pero también los busca, los aborda en cualquier momento: a Jenofonte, a quien observó acaudalado y bello, le salió al paso, detuvo su marcha y le consultó sobre el lugar en el que se venden las mercancías; considerando la facilidad con la que respondía, le preguntó en dónde se hacían los hombres buenos; ante su evidente confusión lo invitó a seguirle y averiguarlo.<sup>194</sup> Tal anécdota nos muestra a un Sócrates afianzado en una certeza moral evidente, que se siente capaz de inferir la necesidad que los demás tienen de su propia colaboración para transformarse a sí mismos. Certeza que permanece oculta ante los ojos de quien lee el pasaje en la distancia, que incluso podría pasar por trivial, pero que pervivió y mereció grabarse en la memoria colectiva que representan los *chreai* y caracteriza específicamente al maestro socrático, quien no transmite una prédica, pero es capaz de reconocer en

---

<sup>194</sup> D. L. II, 48.

los otros, esa parte de sí mismos -sustancia ética- que debe ser modificada a través de la actitud socrática y en absoluto puede ser un mensaje a transmitir. Sócrates no es un predicador en principio porque no tiene ningún mensaje que transmitir, y en segundo término porque la idea de mensaje trae aparejada la noción de verdad revelada (eje rector de la idea medieval del mundo). Ningún maestro socrático es portador de una verdad en ese sentido, aunque tenga dogmas claramente identificados, o su discurso esté impregnado del apego a lo divino.

Es importante resaltar que ninguna escuela helenística, aun aquellas en que las amonestaciones y diatribas son el medio para mover a su auditorio, puede identificarse con la prédica de un catecismo que imponga sus dogmas sobre los individuos. A este respecto la docta ignorancia socrática adquiere un significado remarcable: Sócrates emprende una tarea divina, pero no transmite ningún mensaje del dios. No comunica nada. Emprende un trayecto con su interlocutor, pues el diálogo es un camino que se recorre en compañía, pero conduce a la aporía: por un lado su razonamiento no tiene como meta llegar al puerto de la autoconciencia, por el contrario, apuntando hacia el total desasosiego arriba a una incertidumbre de sí cuyo mejor avance se manifestaría en todo caso, en caer en la cuenta de la necesidad de la propia autotransformación. Por otro lado, ese mismo cuestionamiento entraña también la confianza puesta en la razón: no tanto en que los conceptos puestos en cuestión sean la clave de la mejoría de sí, sino en que apelando a la confianza que los hombres tienen en comprender y defender sus verdades (su apego a la razón), cuando se les ponen de frente sus errores, mostrarles que las cosas no son como ellos creen, provoca un efecto detonante que les compromete con el cuidado de sí. Por el deseo de estar en la razón, pues, se ven dirigidos hacia la transformación espiritual de sí mismos.

Es necesario destacar que si hemos de considerar a Sócrates como sofista es justamente por su confianza en la educación como medio de transformación espiritual, pero de la misma manera se debe hacer énfasis en que el tipo de magisterio que él mismo emprendió tiene unos rasgos bien precisos, a través de los cuales podremos identificar a los maestros socráticos posteriores, cuya

actividad en tanto tales cobra cierta independencia respecto al *corpus* dogmático de la escuela de pensamiento a la cual ellos mismos se adhieren. Cabe advertir que dado el amplio espectro que generó Sócrates, influyendo en quienes formaron el llamado “círculo socrático”, estamos obligados a hacer una distinción (al menos somera) entre los socráticos históricos, es decir, aquellos que por el contacto temporal o físico quedaron influidos por su pensamiento (Platón, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fedón y Jenofonte) y socráticos procedimentales a los que identificamos por la manera en que asimilaron la actitud socrática. Por tanto, tenemos que ser socrático tiene dos connotaciones, dependiendo siempre del punto en que se afiance el observatorio desde el cual se considere la reconstrucción de la historia del pensamiento. Si se considera como punto de arranque el ¡conócete a ti mismo! tenemos a unos socráticos en los que predomina el intelectualismo y en el que el procedimiento elénquico resulta un método depurativo del error, interesado principalmente en arribar a la verdad. De esta manera el carácter aporético de la insidia socrática resulta el umbral a cruzar para arribar a verdades universales que se puedan contemplar a través de la razón. Por otra parte, si consideramos a los socráticos bajo la óptica del cuidado de sí, no es que se soslaye la importancia de la argumentación y el interés por la verdad, sino que estos mismos están subsumidos por la impronta ética. La cual, en este respecto, no ha de considerarse sólo como la validez moral de los actos por el tribunal de la razón, sino como la necesidad de transformación de sí; de tomarse a cargo y preservarse –tanto en el actuar como en el padecer–; de afianzar los actos en la certeza que otorga la evaluación constante y construirse fortificaciones en los propios pensamientos, en fin, darle forma a la propia subjetividad a través de la comprensión.

Es notable que el desafío lanzado por la actitud socrática fue resuelto desde las diversas formas en que sus seguidores articularon su comprensión. En Euclides, por ejemplo, se puede observar un afán predominantemente intelectualista en la concepción de su doctrina de la unidad del bien; Aristipo de Cirene, por su cuenta, elabora su propio modo de vivir desde la síntesis que asocia al bien con el placer y Antístenes subraya la importancia de una virtud que

destaca justamente por la *enkrateia* que siempre distinguió a Sócrates. Por lo anterior podemos afirmar que a través de su legado se hacen patentes los rasgos de la actitud socrática: el papel preponderante de la ética, la docta ignorancia como la necesidad de someter siempre a examen a la propia vida, el optimismo racionalista y la fortaleza ante la vida, la *enkrateia*.

Nos ocuparemos ahora de exponer en qué consiste ser un maestro socrático, partiendo de las cualidades específicas de la formación que transmitía, las cuales se pueden identificar en la manera en que Sócrates trata de mover espiritualmente a los individuos para caer en la cuenta de lo inacabado de su naturaleza, convencerlos de que sólo llevando a examen riguroso y racional sus creencias pueden estar seguros de sus aspiraciones o acciones (se puede alcanzar cierta certeza en el vivir) y, como él mismo, una vida llevada a través del examen es un modo de ejercitarse para enfrentar los momentos de prueba, es decir, encarar las consecuencias de sus propios actos en la certeza de que se ha actuado pertinentemente y que es deshonroso escapar a toda costa de los peligros. Partiendo de tales postulados se identificarán los rasgos importantes de aquellos que pueden ser señalados como maestros socráticos, en nuestro interés, Musonio y Epícteto.

## Capítulo 4. Modificaciones de sí

### 4.1 Identificando a la sustancia ética

El maestro socrático se identifica no por los conocimientos que transmite, tanto como por las transformaciones que impulsa, por las inquietudes que es capaz de desatar en el interior de los individuos. Como hemos anotado ya, el deseo de la mejoría de sí es la premisa que sostiene la actividad de los sofistas, tanto por la confianza que depositan en la enseñanza transformadora de los individuos, como porque quienes se acercan a ellos guardan la esperanza de mejorarse a sí mismos. Para dejar constancia de la cercanía entre ellos, no sólo es necesario atender a las palabras con las que Sócrates invita a Gorgias a clarificarse y subraya la atención que el auditorio tiene en él,<sup>195</sup> es muy importante la respuesta del propio Gorgias:

En efecto, el orador es capaz de hablar con toda clase de personas y sobre todas las cuestiones, hasta el punto de producir en la multitud la mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él quiera; pero esta ventaja no le autoriza a privar de su reputación a los médicos ni a los de otras profesiones, solamente por el hecho de ser capaz de hacerlo, sino que la retórica, como los demás medios de lucha, se debe emplear también con justicia.<sup>196</sup>

Lo importante tanto para Sócrates como para Gorgias es el efecto que el arte de la palabra puede producir. Con Gorgias lo crucial es saber hacer uso en cada momento de esa capacidad de persuasión, colocándose siempre en el contexto que autoriza a utilizar la habilidad de la palabra como “medio de combate”, por lo

---

<sup>195</sup> “Cuando en la ciudad se celebra una asamblea para elegir médicos o constructores de naves o cualquier otra clase de artesanos, ¿no es cierto que, en esa ocasión, el orador no deberá dar su opinión? Porque es evidente que en cada elección se debe preferir al más hábil en su oficio. Tampoco dará su consejo cuando se trate de la construcción de murallas o del establecimiento de puertos o arsenales, porque entonces lo darán los arquitectos [...] ¿Qué dices a esto Gorgias? Puesto que afirmas que tú eres orador y capaz de hacer oradores a otros, conviene conocer de ti lo concerniente a tu arte. Piensa que ahora alguno de los presentes desea ser tu discípulo –supongo que incluso muchos–, pero tal vez no se atreven a interrogarte. Así, pues, considera, al ser interrogado por mí, que son también ellos los que te preguntan: ‘¿Qué provecho obtendremos, Gorgias, si seguimos tus lecciones? ¿Sobre qué asuntos seremos capaces de aconsejar a la ciudad? ¿Sólo sobre lo justo y lo injusto o también sobre lo que ahora decía Sócrates?’ Así pues, procura darles una contestación”. Platón, *Gorgias*, 455b.

<sup>196</sup> Platón, *Gorgias*, 457a-b.

que es necesario saber en qué momento y ante quién se utiliza: “Pero tampoco, por Zeus, si alguno que ha frecuentado la palestra y ha conseguido robustez y habilidad en el pugilato golpea a su padre, a su madre o a alguno de sus parientes o amigos...”, tal contexto, que parece tener un lugar secundario en la perspectiva del sofista, tiene una función crucial en la óptica socrática, pues para persuadir o dar un consejo acertado en la ciudad, se debe tener claro el parámetro desde el cual se juzga en cada momento.

Así pues, Sócrates se erige como la figura preeminente en el marco de la actividad sofística, aunque no discorra abundantemente como ellos en discursos<sup>197</sup> largos y bellos, sus mismas palabras tienen un efecto singular que se dirige a la transformación de sus interlocutores. El punto de distinción entre el maestro socrático y los sofistas es la “naturaleza” que se ha de modificar, el lugar en el que efectivamente actúan las palabras y la transformación de puntos de vista que las mismas generan.

Es remarcable que a pesar de que no se dispone de un material abundante de los textos de los antiguos sofistas que nos permita identificar con toda claridad sus métodos, en Platón tenemos acceso a los efectos que generaban sus personalidades en los hombres de su tiempo. A través de los gestos capturados por Platón podemos elaborar una operación de contraste entre sofistas y Sócrates para identificar al maestro socrático. Uno de tales efectos que resulta de primera importancia, se refleja en el entusiasmo que embarga al joven Hipócrates en el *Protágoras*. Como se ha expuesto en el capítulo anterior, la imagen del joven ardoroso que irrumpe en casa de Sócrates tan de mañana imponiendo una prisa que escapa a los horarios convencionales, refleja a cuenta cabal el tipo de expectativa que Protágoras generaba respecto a la mejoría de sí en la juventud de su tiempo; de la que Hipócrates sólo tiene por seguro que considerando sabio al sofista y en posición de “vender” su conocimiento, será capaz por medio de la

---

<sup>197</sup> Sin duda uno de los puntos más importantes de la actividad sofística es la habilidad de la palabra, que Sócrates también posee, pero no efectúa de la misma manera que los sofistas. Como se puede percibir en el *Banquete* o en el *Protágoras*, en particular pero que está presente en todos los diálogos socráticos, su renuncia a elaborar discursos largos se expresa en el tono de la ironía, pues termina discuriendo en compañía y en su interrogatorio otorga el mayor sentido a sus palabras, como se remarca en el discurso que Alcibíades presenta en el *Banquete*. Cf. Platón, *Symp.*, 222a.

transacción de obtener su propia transformación. Pero cuando Sócrates le pregunta si su deseo es convertirse en un sofista como el mismo Protágoras, el rubor cubre su rostro.<sup>198</sup> Cabría cuestionar qué provoca la vergüenza de Hipócrates, si la perspectiva de parecerse a Protágoras o el efecto que constantemente genera Sócrates en sus interlocutores, pues el marco de la escena no es únicamente el cuestionamiento de los intereses de Hipócrates, tanto como la calidad de las “mercancías” que ofrece Protágoras. Ahí mismo aparece Sócrates como médico de almas, una función que lo coloca en la posición de saber qué es lo que se ha de depositar convenientemente en el alma del joven, aquello que ha de tomar consigo y que nunca le ha de abandonar.

Sócrates traslada la función del “médico de almas” a quien sabe que le hace bien al alma y por lo tanto puede ayudar a rechazar la “mercancía” (las enseñanzas) si ésta es nociva. Sin ofrecerse él mismo como quien puede llevar a cabo la tarea que Hipócrates desea realizar con Protágoras, le muestra que es peligroso hacerse de cualquier enseñanza porque una vez depositada en el alma, no podrá desecharla. La alusión indirecta al médico de almas, se puede trasponer a su propia persona, justo porque es él quien cuestiona al propio Protágoras sobre el género de su enseñanza.<sup>199</sup> No lo dice de manera directa en el diálogo, pero podemos inferir por su conducta que él mismo conoce lo que puede hacer bien al alma, lo cual no implica necesariamente los contenidos de una doctrina, sino la naturaleza de aquello que se ha de modificar: la sustancia ética.

Quizá la influencia que tiene la presencia de Sócrates para generar la vergüenza de Hipócrates, puesta de manifiesto por su rubor, no sea tan evidente en el diálogo, pues ahí sólo aparece tangencialmente en esa función que es el rasgo importante de la actividad del maestro socrático, la de ser “médico de almas”. Inferimos que tal es su función, a pesar de que se refiera a esta figura de manera indirecta y no reclame esa posición para sí mismo, por el examen a que, en líneas posteriores, someterá al propio Protágoras. Esa intuición, que inferimos

---

<sup>198</sup> Platón, *Protágoras*, 312a

<sup>199</sup> En el *Gorgias* aparece también la función del médico de almas de una manera más directa. Cuando interroga a Polo respecto a lo justo y lo dañino no bromea y le dice “entrégate a la razón como a un médico”. Platón, *Gorgias* 475d.

en el diálogo sólo como una sospecha, se confirma si llevamos nuestra atención a un personaje que sobresale por su desvergüenza, pero quien a pesar de la cual, estando en presencia de Sócrates, no podía evitar sonrojarse. Se trata de Alcibíades, tal como Platón nos lo muestra en el Banquete.

En la celebración que describe “el banquete” platónico, Alcibíades se compromete a decir la verdad en un elogio a Sócrates, sancionando sus palabras con la aprobación del elogiado.<sup>200</sup> El punto que deseamos destacar es que en su discurso, aunque Alcibíades reconozca ser de ordinario un desvergonzado, cuando está en presencia de Sócrates siente una profunda vergüenza:

Sólo ante él de entre todos los hombres he sentido lo que no se creería de mí: el avergonzarme ante alguien. Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud. Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que le veo me avergüenzo de lo que he reconocido.<sup>201</sup>

Así nos hace saber del poder de las palabras del de Alopecia, las cuales incluso cuando fueran pronunciadas por otra persona, tenían la capacidad de oradar en un punto neurálgico de la constitución de los propios individuos: les afecta física y emocionalmente hasta el punto de llevarlos a cuestionarse “si vale la pena vivir en el estado en el que actualmente se encuentran”. Se dice de Sócrates:

De hecho, cuando nosotros oímos a algún otro, aunque sea muy buen orador, pronunciar otros discursos, a ninguno nos importa, por así decir, nada. Pero cuando se te oye a ti o a otro pronunciando tus palabras, aunque sea muy torpe el que las pronuncie, ya se trate de mujer, hombre o joven quien las escucha, quedamos pasmados y posesos. Yo, al menos, señores, si no fuera porque iba a parecer que estoy totalmente borracho, os diría bajo juramento qué impresiones me han causado personalmente sus palabras y todavía me causan. Efectivamente, cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a muchos otros les ocurre lo mismo.<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> Alcibíades lanza esta orden a Sócrates antes de iniciar su discurso: “Si digo algo que no es verdad, interrúmpeme si quieres, y di que estoy mintiendo, pues no falsearé nada, al menos voluntariamente”. Platón, *Symp.*, 214e.

<sup>201</sup> Platón, *Symp.*, 216b.

<sup>202</sup> Platón, *Symp.*, 215d-e.

Las palabras de Sócrates causan tales efectos porque están cargadas de intencionalidad. Se dirigen hacia la sustancia ética. No buscan la elocuencia o envolver a su auditorio. Como se observa en el caso de Hipócrates, ponen al descubierto aquellas cosas que comprometen al sujeto consigo mismo. Revelan las inclinaciones que sin ser confesadas atan a los individuos, los esclavizan. Esa desazón por sentirse esclavos se convirtió en la herida en la que los socráticos posteriores, como Musonio y Epícteto, escarbaron para irritar y reconducir a sus alumnos. El punto neurálgico que esas palabras tocan aparece en el siguiente pasaje del *Gorgias*:

Sóc. –Y al buen orden y concierto del alma se le da el nombre de norma y ley, por las que los hombres se hacen justos y ordenados; en esto consiste la justicia y la moderación. ¿Lo aceptas o no?

Cal. –Sea.

Sóc. –Así pues, ese orador de que hablábamos, el que es honrado y se ajusta al arte dirigirá a las almas los discursos que pronuncie, poniendo su intención en esto, y dará lo que dé y quitará lo que quite con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y en que se arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio.<sup>203</sup>

Es remarcable la posición de Sócrates porque en su actitud no hay una doctrina colmada de contenidos, no impone una prescripción normativa a los individuos, de manera que podemos concebir con ello que cada vida, incluso aquella dirigida bajo la égida del cuidado de sí, responde a su propio criterio. Pero a la par, que el maestro socrático es capaz de identificar con cierta claridad aquello en lo que los demás deben centrar su atención, ocuparse de cuidar y transformar. Si es capaz de visualizar así las cosas, es porque él mismo ha tomado a cargo el trabajo de cuidar de sí. Justo en esa forma de proceder encontramos la función de Sócrates. Para contrastarlo con la actividad sofística, que sin duda buscaba preparar caudillos para gobernar a los demás, la vuelta sobre el gobierno de sí convierte a este objetivo en la principal finalidad de la educación socrática. La vuelta sobre el dominio de sí aparece con toda claridad, nuevamente, en el *Gorgias* y justamente como *enkrateia*:

---

<sup>203</sup> Platón, *Gorgias*, 504d-e

Sóc. –Hablo de que cada uno se domine a sí mismo; ¿o no es preciso dominarse a sí mismo, sino sólo dominar a los demás?

Cal. –¿Qué entiendes por dominarse a sí mismo?

Sóc. –Bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y los deseos que le surjan.<sup>204</sup>

Es claro que Sócrates no se coloca a sí mismo como modelo que los demás han de seguir. Más bien se convierte en un espejo en el cual sus interlocutores se reflejan y detectan sus propias faltas. Su interrogatorio tiene esa función.<sup>205</sup> Justo en el juego de referencialidad entre Sócrates y sus interlocutores se nos revela la sustancia ética como la parte de sí mismos que los individuos deben someter a examen y modificar para constituirse en individuos morales, y no sólo eso, moldear su propia vida. Darle a su vida una forma que, siguiendo a Foucault, responde a ciertos criterios de belleza<sup>206</sup> vinculados, sin lugar a dudas, a su felicidad.

A no dudar y siguiendo puntualmente a Foucault y al mismo Sócrates que aparece en el *Gorgias*, toda subjetividad está atravesada por un conjunto de normas que determinan el sentido de su vida moral, pero Sócrates ni se impone la tarea de encontrar la definición precisa de lo que el hombre debe ser, por lo tanto tampoco elabora un código específico al que los hombres se han de ajustar. Con ello resalta que el punto que retiene nuestra atención no es el contenido con el que se definiría una sustancia ética para todo hombre, sino considerarla como una parte constitutiva de la subjetividad y, en tanto tal, observar que responde al entramado normativo en el que el sujeto mismo irrumpe. De modo que tendríamos que ubicar la actividad de Sócrates como una función, a saber, la de provocar que cada uno se vuelque sobre sí y no el mandato o la definición sobre las pautas de acción. En esa tónica resalta su “terapéutica” sobre las almas, es decir, el interés

---

<sup>204</sup> Platón, *Gorgias*, 491d-e

<sup>205</sup> Así es como lanza el desafío a Gorgias: “Si tu eres del mismo tipo de hombre que yo soy, te interrogaré con gusto; si no, lo dejaré. ¿Qué clase de hombre soy yo? Soy de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refutan con gusto a su interlocutor, si yerra; pero que prefieren ser refutados a refutar a otro, pues pienso que lo primero es un bien mayor, por cuanto vale más librarse del peor de los males que librar a otro; porque creo que no existe mal tan grave como una opinión errónea sobre el tema que ahora discutimos”. Platón, *Gorgias*, 458a.

<sup>206</sup> Cf. M. Foucault, “À propos de la généalogie éthique: un aperçu du travail en cours” (1984), p. 1429.

por atender la parte de sí mismos que genera la intemperancia y el vicio, en breve, el desorden interno en relación con las normas de la *polis*.

Así es como sobresale el otorgar al alma un tratamiento médico, que más tarde se solidificó como la tarea de la filosofía, en específico en su enseñanza. De suerte que aunque Sócrates nunca se presentara a sí mismo como maestro,<sup>207</sup> incluso en donde se indica su labor en primera persona, en la *Apología*, la filosofía como terapéutica cristalizó en la función de la enseñanza. Es pertinente, ahora bien, afirmar que a la imagen del Sócrates maestro se llega por el modo en que se fue comunicando hacia su posteridad. Tal proceso de transición inició con los socráticos inmediatos (como Antístenes), y se encuentra consolidada en textos como *La educación de los hijos*, del Pseudo-Plutarco, en pleno imperio romano, en donde se coloca en un mismo nivel a la educación con el cuidado del alma. En tal texto se afirma que de la misma manera en que para el cuidado del cuerpo se dispone tanto de la medicina como de la gimnasia, para hacerse cargo de “las enfermedades y afecciones de la mente, sólo la filosofía es el remedio”. Se trata de un largo proceso en que tal imagen del filósofo se fue elaborando, en que el magisterio y la práctica de la filosofía fueron cobrando sutiles diferencias – remarcables en el período romano más que en los tiempos helenísticos–, de las que nos ocuparemos en su momento.

No es cualquier maestro el que es capaz de modificar la naturaleza de los individuos, si se considera a la labor filosófica en su profundidad, sino aquél que ha trabajado sobre sí mismo y que puede identificar el reducto interior en sus alumnos, al cual deben conducir su atención y, desde luego, ejercitarse en aras de su transformación. Nuevamente, no se trata de contenidos, pues aunque la búsqueda del sentido del mundo en el que la virtud se hace efectiva sea la que genere el discurso de saber de la filosofía, la labor de cada uno es la que lo ha de transformar, por eso es que afirma Sócrates: “Si alguno de éstos [quienes les han escuchado] es luego un hombre honrado o no lo es, no podría yo, en justicia, incurrir en culpa; a ninguno de ellos les ofrecí nunca enseñanza alguna ni les

---

<sup>207</sup> Dice Sócrates: “Yo no he sido maestro de nadie. Si cuando estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie.” Platón, *Apología*, 33a.

instruir".<sup>208</sup> Tanto Sócrates como Gorgias rechazan que el resultado, es decir, las acciones efectivas que generan en sus seguidores, particularmente cuando éstas son negativas, sean responsabilidad de ellos mismos:

Éstos les han enseñado sus artes con intención de que las emplearan justamente contra los enemigos y los malhechores, en defensa propia, sin iniciar el ataque; pero los discípulos, tergiversando este propósito, usan mal de la superioridad que les procura el arte. En este caso los maestros no son malvados, ni su arte es por ello culpable o perversa, sino, en mi opinión, lo son los que no se sirven de ella rectamente.<sup>209</sup>

En el intersticio de la coincidencia entre Sócrates y Gorgias, habita la mayor preocupación del ateniense, pues justamente en servirse rectamente de las propias capacidades reside la problemática de la justicia, el honor, la fama, en fin, los temas que Sócrates abordaba con sus interlocutores, de modo que sumariamente podemos afirmar que lo que preocupaba a Sócrates era convertir a sus conciudadanos en hombres de bien. Pero esta afirmación es muy general, pues en ella se escabulle también el referente de lo que significaría ser un hombre de bien (en sentido universal). Es notable, para subrayar tal problema, que cuando Sócrates cuestiona a sus interlocutores buscando los referentes adecuados de cada concepto, todas las respuestas articulables corresponden efectivamente al entramado significativo que ellas mismas tienen en su momento. Es decir, todas las respuestas que sus interlocutores pueden ofrecer, y las que él mismo llega a arriesgar, provienen del entramado objetivo (preocupaciones, oficios, modos de riqueza) que históricamente se pueden encontrar, pues el mayor esfuerzo que puedan elaborar no escapa del correlato objetivo de la sociedad a la que se pertenece. Toda respuesta que obtiene Sócrates está anclada en los elementos objetivos que impregnan la vida social de su tiempo. Ahora bien, entre tales elementos se cuenta tanto a los oficios y los objetos (o los ejemplos que pueden ser los mas anodinos) como las valoraciones y pautas de acción que constituyen la forma que adopta la sociedad, de suerte que hay una reciprocidad entre el cuestionarse a sí mismo, transformarse a sí mismo, y cuestionar los elementos

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, 33b.

<sup>209</sup> Platón, *Gorgias*, 456e y 457a.

objetivos de la sociedad a la que se está vinculado, de modo que ambos entran en juego. El siguiente pasaje del *Gorgias* deja ver tal punto con claridad:

Sóc. –Por consiguiente, donde mande un tirano feroz e ineducado, si hay en la ciudad alguien mucho mejor que él, ¿no le temerá, de cierto, el tirano, sin poder ser jamás amigo suyo?

Cal. –Así es.

Sóc. –Y si hay alguien mucho peor, tampoco el tirano será su amigo, pues lo despreciará y jamás se interesará por él como por un amigo.

Cal. –También esto es verdad.

Sóc. –No queda, pues, más amigo digno de mención para él que el de sus mismas costumbres, el que alaba y censura lo mismo que él alaba y censura, y está dispuesto a dejarse mandar y a someterse a él. Éste es el que tendrá gran poder en esa ciudad y nadie le dañará impunemente. ¿No es así?

Cal. – Sí.

Sóc. –Así, pues, si en esa ciudad algún joven meditara: “¿De qué modo alcanzaría yo gran poder y quedaría a cubierto de toda injusticia?”, tendría, según parece, este camino: acostumbrarse ya desde joven a alegrarse y disgustarse con las mismas cosas que su dueño y procurar hacerse lo más semejante a él. ¿No es así?

Cal. – Sí.

Sóc. – Por tanto, éste habrá conseguido plenamente no cometer injusticia? ¿O bien estará muy lejos de ello, puesto que es semejante a su dueño, que es injusto, y él tiene gran poder al lado de éste? Yo creo que, por el contrario, esta situación le permitirá cometer el mayor número de injusticias sin sufrir castigo. ¿Es así?

Cal. –Así parece.

Sóc. –Por consiguiente, a éste le sobrevendrá el mayor mal, puesto que su alma es perversa y está corrompida por su dueño y por el poder.<sup>210</sup>

El problema, pues, es hacer coincidir la forma que la propia subjetividad adopta con la del entramado social en que se vive, en otros términos, llevar a examen a la vida particular implica también someter a evaluación al mundo al que se pertenece. Es ahí donde cobra gran valor la presentación de sí que Sócrates elabora en la *Apología*, pues afirma que al ocuparse de los demás ha descuidado su hacienda, colocando como mayor beneficio para la *polis* su función, por encima

---

<sup>210</sup> *Ibid*, 510d-e.

incluso del cuidado de su patrimonio.<sup>211</sup> Sin embargo, nuevamente, esa ocupación no conduce a sus interlocutores a una imagen terminada de sí mismos. Por el contrario, asegura que su interés se dirigirá a quien manifieste una total certidumbre de sí, y lo examinará hasta confirmar que así es, pues salta a la vista que la *preocupación de cada uno por ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible*<sup>212</sup> no es un estado que se alcance y ya no se abandone, sino que se trata de una elaboración constante. Por eso la importancia del examen:

Si, por otra parte digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mi mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así.<sup>213</sup>

La apuesta es que en la invocación al examen constante al que se somete a sí mismo y a los demás se refleja justamente el carácter inacabado de la naturaleza humana. Es decir, no encontramos un sujeto sustancial en Sócrates, sino a alguien que se va conformando, transformando, en la asimilación y comprensión de la pertenencia a su propio mundo. En eso consistirá el discurso subjetivado, en la comprensión del entramado en el que se vive y en la consecuente substancialización de sí. No aparecerá por un lado el mundo y sus certezas y por otro lado la formación espiritual,<sup>214</sup> sino que se implicarán de tal suerte, que la realización del sujeto que frecuentemente se trivializa como su modo de ser feliz, no es un subtema de la filosofía, sino justo el lugar en el que se realiza la sustancia ética. El vivir para la prueba implica mantener el autodomínio en las desavenencias. Así lo subraya el Pseudo-Plutarco: “[...] Y lo más importante de todo, no alegrarse demasiado por el éxito ni sufrir en exceso por el infortunio”. Finalmente, en el último lance de su vida, Sócrates enfrenta una situación para la

---

<sup>211</sup> “Por esta ocupación [la de examinar las certezas de los hombres] no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar, ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios.” Platón, *Apología*, 23b.

<sup>212</sup> Platón, *Apología*, 36c

<sup>213</sup> *ibid.*, 38a

<sup>214</sup> En términos del Pseudo-Plutarco a través de la filosofía es posible conocer “lo que es honorable y lo vergonzoso, lo que es justo e injusto, lo que, en breve, debe ser elegido o rechazado, cómo un hombre debe comportarse en sus relaciones con los dioses, con sus padres, con sus mayores, con las leyes, con los extranjeros, con sus autoridades, con amigos, con su mujer, sus hijos, sus sirvientes...”.

cual parece haberse ejercitado toda la vida. En su propia defensa se hace efectiva la forma que el pensamiento le ha dado a su subjetividad, por eso afirma:

Quizá creéis, atenienses, que yo he sido condenado por faltarme las palabras adecuadas para haberos convencido, si yo hubiera creído que era preciso hacer y decir todo con tal de evitar la condena. Está muy lejos de ser así. Pues bien, he sido condenado por falta no ciertamente de palabras, sino de osadía y desvergüenza, y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír: lamentarme, llorar o hacer y decir otras muchas cosas indignas de mi, como digo, y que vosotros tenéis por costumbre oír de otros. Pero ni antes creí hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido así, sino que prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo.<sup>215</sup>

Lo que queda de relieve al reflexionar en Sócrates a la sustancia ética, es que esta responde a la trama de significado en la que el sujeto irrumpe. Evidentemente, no nos referimos a una teorización griega sobre el sujeto, sino justamente a la forma que adopta la subjetividad y se hace efectiva al enfrentar los momentos de prueba, de modo que se encarna en el maestro socrático y aquellos a los que se dirige.<sup>216</sup> Sócrates representa la instancia misma de la norma en su momento histórico específico, justo atendiendo a su preocupación por el buen gobierno de la *polis* y la manera en que se presenta ante ella en su defensa.

El punto que trataremos de aclarar, y que se vislumbra desde Sócrates, es que la sustancia ética irrumpe en la transformación espiritual. La inquietud de sí conduce hacia ella, pues trabaja sobre las valoraciones del individuo, las cuales se han gestado durante la formación de la propia identidad de cada uno; en la inserción del sujeto a su propio mundo, la cual se desarrolla en su particular ciclo vital. Tanto en el transcurso por el que se va adoptando conciencia de sí, como en la pertenencia a un grupo social específico,<sup>217</sup> se van enquistando los prejuicios, o valoraciones como el apego a la fama, a la riqueza, etc., que quizá no pertenecen al sí mismo del individuo y que han tomado lugar preeminente por pertenecer al

---

<sup>215</sup> Platón, *Apología*, 38d-e

<sup>216</sup> Cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres... op. cit.*, p. 42 en donde el autor señala que su interés no es atender a una teoría del sujeto, tanto como la de pensar su historicidad, los diferentes modos de ser de la subjetividad.

<sup>217</sup> Veamos en particular cómo se refiere a Alcibíades en su pertenencia familiar y social. También en la *Apología* Sócrates llama la atención al plexo social específico en el que los atenienses encuentran su pertenencia.

orden de lo socialmente apreciado por el conjunto que le rodea. A tales valoraciones no puede escapar ningún sujeto, es decir, son ineludibles porque pertenecen al entramado significativo que les da lugar, pero a la vez, la acción socrática lleva a reparar en esas valoraciones que se asumen sin ser reflexionadas. No se trata sólo de observar si pertenecen al orden externo o interno del sujeto (pues sobre tales órdenes apenas se va iniciando la reflexión) tanto como conducir la mirada hacia uno mismo y los modos en los que se puede llevar a cabo un proceso de individuación.

Entendemos por proceso de individuación a las prácticas que hacen resaltar a los sujetos en su horizonte histórico específico, sus “diferencias individuales”. Seguimos a Foucault, quien en *Vigilar y Castigar* ha señalado que esos procesos de individuación habían tenido principalmente dos sentidos. Hasta antes del siglo XVIII habría una individuación hacia arriba, justo porque quien destaca es el poderoso por su linaje y por sus gestas. Posteriormente los procesos de individuación toman una dirección contraria, por cuanto quienes destacan no son los grandes hombres con sus hazañas, sino los infames por sus desviaciones. Estos últimos destacan no sólo porque su inserción al orden social ha fracasado, sino porque en su singularización se establece el trabajo de sujeción y dominio que crean el nuevo campo de saber: *al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto científico*.<sup>218</sup> En el caso que nos interesa, el proceso de individuación como el modo por el que los sujetos destacan está insertado en lo que el propio Foucault ha llamado la época de oro de la cultura de sí que tiene lugar en los siglos I y II, pero su germen se remonta a la insidia socrática. Tenemos pues, que el cuidado de sí se convierte en un proceso de individuación remarcable, en el que las tecnologías del yo que están implícitas no son una imposición generalizada:

En la cultura antigua, en la cultura griega y romana, la inquietud de sí nunca fue, en realidad, efectivamente percibida, postulada, afirmada como una ley universal valedera

---

<sup>218</sup> M. Foucault, *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, México, 1976, p. 31. El punto se aborda con claridad en el siguiente pasaje: “La crónica de un hombre, el relato de su vida, su historiografía relatada al hilo de su existencia formaban parte de los rituales de su poderío. Ahora bien, los procedimientos disciplinarios invierten esta relación, rebajan el umbral de la individualidad descriptible y hacen de esta descripción un medio de control y un método de dominación.” *Op. Cit.*, p. 196.

para todos los individuos, cualquiera que fuera el modo de vida que adoptaran. La inquietud de sí implica siempre una elección de modo de vida, es decir, una división entre quienes eligieron ese modo de vida y los otros. Pero también hay, creo, otra cosa que hace que no se pueda asimilar la inquietud de sí, ni siquiera incondicionada, ni siquiera autofinalista, a una ley universal: de hecho, en esta cultura griega, helenística y romana, la inquietud de sí siempre cobró forma dentro de prácticas, en instituciones, en grupos que eran absolutamente distintos unos de otros y que implicaban, la mayoría de las veces, exclusión respecto a todos los demás. La inquietud de sí está ligada a prácticas u organizaciones de cofradía, de fraternidad, de escuela, de secta.<sup>219</sup>

Tenemos, pues, que la inquietud de sí se desarrolla en un marco cultural preciso. La acción del maestro socrático es conducir la atención de cada uno sobre sí mismo, no siendo él mismo el artífice de la forma que tomará la subjetividad de sus interlocutores, sino motivando que cada individuo emprenda su propia transformación y cuestione sus propias pretensiones, identifique su sustancia ética. Porque no debemos soslayar el interés depositado en la figura del Hipócrates que aparece en el *Protágoras* y que hemos venido remarcando, que en este caso representa una generalización (no exenta de riesgos), por su afán por introducirse en un proceso de mejoría de sí, que indudablemente da muestras de un modo de individuación muy específico. Reflejo importante de que esa forma de individuación se mantuvo y se acentuó en épocas posteriores es el siguiente pasaje de Epícteto, en donde se señala justamente la necesidad de destacar por las cualidades morales, en un momento en que resistirse al poder de Nerón (particularmente, rehusarse a los caprichos del emperador, como participar en las representaciones escénicas), podía acarrear la muerte:

Entonces, ve y participa, pero yo no participaré. ¿Por qué? Porque tu piensas que eres como uno de los hilos de la túnica. ¿Y qué? Que deberías preocuparte de parecerte a los otros hombres, como el hilo, que no quiere tener nada que le distinga de los otros hilos. Pero yo quiero ser púrpura, eso brillante y minúsculo que hace que lo demás resulte elegante y hermoso. Así que, ¿por qué me dices: “Asimílate al vulgo”? ¿Cómo, entonces, voy a ser púrpura?<sup>220</sup>

La función del maestro socrático era dirigir la atención de sus interlocutores para indagar sobre sus propios deseos, descubrirse a sí mismos en sus inclinaciones

---

<sup>219</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 120.

<sup>220</sup> Epícteto, *Diss.*, I, 2. 17-18.

más interiores, y señalarles la relevancia moral de darle forma a su propia vida, desarrollar un arte de la existencia en el modelado de sí mismos. Sin lugar a dudas, justo por las características de su función, es que no encontramos los contenidos del arte *tekné* que Sócrates transmite. En todo caso lo que encontramos es el *elenkos* como el itinerario que Sócrates recorre con su interlocutor, en aras de la exasperación. El examen que emprende, evidentemente, coloca en un punto crucial al *logos* como la razón a la que pueden aspirar los hombres y que al parecer debe ser enunciada, sin embargo nunca hace su aparición. En el siglo III a. de C. estamos ante el germen de la inquietud de sí, de la afirmación de un sí mismo que apenas se ha de formular. De modo que el examen socrático apunta hacia la inquietud, pero la modificación de sí sólo puede provenir de las prácticas racionales que los individuos, movidos de esta manera, implementan. Así se han de constituir en una forma de tecnologías del yo, de suerte que los discursos de saber que las escuelas filosóficas gestan, representan el modo en que comprensión del mundo y transformación de sí se entrelazan.

Consideradas así las cosas, comprendemos que no es casual que la filosofía de Sócrates haya sido capturada de manera permanente en el soporte escrito a través del diálogo, justamente porque se trata de una función que no deja de lado el contenido, pero que tiene su mayor singularidad en el movimiento que el diálogo es capaz de expresar. La filosofía de Sócrates es una forma de vida, tal como señala Jenofonte, y por tanto proyecta una actitud; transmite la necesidad de la propia transformación que se capta en la forma de vivir, por eso su escuela es su vida misma,<sup>221</sup> en donde no hay un contenido análogo al de las escuelas

---

<sup>221</sup> Sergio Pérez, siguiendo a P. Hadot, lo afirma con toda su fuerza cuando escribe que en la *antigüedad un filósofo constituye una escuela sólo con su forma de vida*. De la misma suerte Sellars, asume enteramente la cuestión cuando ubica en Sócrates los orígenes del arte de vivir. Sin embargo en lo específico del caso Sócrates, es complicado aplicar un esquema de aprendizaje, en el que está en juego la comprensión de principios, la ejercitación y el desarrollo de una *tekhné*, pues no hay una diferenciación entre el espacio privado (algo así como un salón de clases en el que se aprendan los principios) y el ejercicio público de esos principios como si de una profesión se tratara. Sin duda se interesa por la enunciación discursiva y la investigación del contenido de la virtud, empero, el aspecto más relevante de su enseñanza no es señalar tales contenidos, tanto como el movimiento interno que puede generar en los individuos para hacerlos mejorar. La forma de esa mejoría, aparece como resultado de su examen, de la misma manera en que el contenido doctrinal de los maestros socráticos posteriores fue resultado del interés por la

helenísticas. La imagen que los demás capturaron de él y a través de la cual realizan su propio examen. Con Sócrates, pues, ubicamos a la sustancia ética en la imagen que él mismo proyecta de su forma de vivir y que Alcibiades destaca en el *Banquete*. No se trata sólo de las virtudes como la temperancia, la valentía y la sabiduría,<sup>222</sup> también incluye cuestiones como su resistencia contra las adversidades o su disposición para el goce.<sup>223</sup> Pero lo que es más importante, la certidumbre de que el modo de vida que ha adoptado es el indicado (siempre examinándose a sí mismo e inquietando a los demás), a tal grado que ni siquiera la muerte inminente lo puede llevar a renunciar a él. Sin duda, cuando se elabora una síntesis esquemática de la filosofía socrática siguiendo su rastro en los diálogos, tales virtudes, junto con la justicia y eventualmente la piedad, aparecen como el núcleo duro de la posición de Sócrates,<sup>224</sup> sin embargo, para nuestro análisis resulta de gran importancia colocar a esas virtudes al mismo nivel de las actitudes que reflejan la personalidad de Sócrates, tanto en las situaciones extremas como el campo de batalla o ante el jurado, como en la resistencia al clima o a los placeres, justo porque no deseamos sostener aquí que las virtudes propuestas sean el contenido sustancial del acto moral, sino que deseamos hacer énfasis en que ellas destacan porque son las que sobresalen en el entramado de significado en el que Sócrates irrumpió. Señalan a la sustancia ética, que se

---

sustancia ética en la que deben de trabajar. Cf. John Sellars, *The art of living. The Stoics on the nature and function of philosophy*, Bristol Classical Press, Londres, 2009, pp. 33 a 53.

<sup>222</sup> “Qué sentimientos creéis que tenía yo, pensando, por un lado, que había sido despreciado, y admirando, por otro, la naturaleza de este hombre, su templanza y su valentía, ya que en prudencia y firmeza había tropezado con un hombre tal como yo no hubiera pensado que iba a encontrar jamás? De modo que ni tenía por qué irritarme y privarme de su compañía, ni encontraba la manera de cómo podría conquistármelo. Pues sabía bien que en cuanto el dinero era por todos lados mucho más invulnerable que Ayante al hierro, mientras que con lo único que pensaba que iba a ser conquistado se me había escapado.” Platón, *Symp.*, 219d-e.

<sup>223</sup> “Luego hicimos juntos la expedición contra Potidea y allí éramos compañeros de mesa. Pues bien, en primer lugar, en las fatigas era superior no sólo a mí, sino a todos los demás. Cada vez que nos veíamos obligados a no comer por estar aislados en algún lugar, como suele ocurrir en campaña, los demás no eran nada en cuanto a resistencia. En cambio, en las comidas abundantes sólo él era capaz de disfrutar, y especialmente en deber, aunque no quería, cuando era obligado a hacerlo vencía a todos; y lo que es más asombroso de todo: ningún hombre ha visto jamás a Sócrates borracho.” *Ibid.*, 219e.

<sup>224</sup> En el esquema que Tedd Brenan ofrece, se sintetizan atinadamente las virtudes, sin embargo comparte con Sellars, la intuición de una filosofía cargada de un contenido, mucho más cercano a una elaboración moderna del discurso filosófico, que pensada en las determinaciones del mundo antiguo. Cf. Tedd Brenan *The Stoic Life. Emotions, Ruties & Fate*, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 24.

moldea en la inmanencia de las normas sociales en que el sujeto Sócrates apareció.

Los primeros sofistas (Protágoras, Gorgias, Pródico) desearon atraer a los caudillos para edificarlos e inferir en la construcción de un orden político adecuado a través del desarrollo de sus habilidades y su juicio instruido. Esa esperanza a largo plazo podía obstaculizarse justo por la fama, la ambición y la intemperancia, es decir, por colocar su interés en bienes que se ubican como una exterioridad a los sujetos mismos. Exterioridad de la que sin lugar a dudas ellos mismos no eran conscientes, pues justamente parte importante de la labor socrática –y el énfasis de reconocer a la sustancia ética–, es el cuestionamiento de lo que es más propio a uno mismo, en donde comienza a percibirse el ámbito interior. Con Sócrates, la urgencia de actuar sobre sí mismo es la de hacer efectivo el gobierno de sí, la *enkrateia* que asegura la mejor manera de vivir, y en todo caso inferir en un orden óptimo de gobierno. En efecto, y como subrayan Foucault<sup>225</sup> y A. Long,<sup>226</sup> el gobierno de sí gestado en este ambiente sofista devino en las filosofías helenísticas como el objetivo más importante, hasta el punto de volverse independiente de la noción que le dio origen: la idea del buen gobierno político. La cuestión relevante en ello es que, inscrito en el curso de la vida particular de los individuos, el gobierno de sí no es un estado que se alcance de una vez y para siempre. Sin duda es el objetivo más importante, pero para conseguirlo el examen debe ser constante. Así pues, la búsqueda de Sócrates no se dirige hacia una forma de vivir que se resuelva en un momento y permanezca inalterable (hacia una idea terminada de hombre) sino a la inquietud constante sobre sí mismo.

Nuestro objetivo es abundar en la actitud del maestro socrático, para el cual identificar la sustancia ética es tan importante como modelarla, pero lo crucial es el momento en que se hace efectiva, el momento de la prueba. Observemos cómo

---

<sup>225</sup> “Probablemente uno de los fenómenos más importantes de la historia de la práctica de sí, y acaso en la historia de la cultura antigua, sea el ver al yo –y por consiguiente las técnicas del yo y, por lo tanto, toda esa práctica de sí mismo que Platón designaba como inquietud de sí– revelarse poco a poco como un fin que se basta a sí mismo, sin que la inquietud por los otros constituya el fin último y el índice que permite valorizar la inquietud de sí”. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 176.

<sup>226</sup> Cf. “Hellenistic ethics and philosophical power” en A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus*, O.U.P., NY, 2006, pp. 7 a 10.

se subraya ese aspecto en Epícteto, pues las coordenadas de su actividad filosófica están en la misma sintonía que las de Sócrates, e incluso nos ayuda a visualizar de manera completa la apuesta socrática. Veremos que para Epícteto, la educación –aprender filosofía– tiene como finalidad enfrentarse a los momentos cruciales de la propia vida:

Hallaremos que nada abruma tanto al ser racional como lo irracional y, a la vez, nada lo atrae tanto como lo razonable. Mas cuando cada uno experimenta de modo distinto lo razonable y lo irracional, igual que lo bueno y lo malo y que lo conveniente y lo inconveniente. Ésa es la razón principal de que necesitemos la educación, que aprendamos a adaptar de modo acorde con la naturaleza el concepto de razonable e irracional a los casos particulares.<sup>227</sup>

Evidentemente, el punto de partida de Epícteto al considerar la importancia de la educación es el optimismo racionalista, de raíz socrática, que impregna a la teoría estoica; el cual pone en juego a la sustancia ética, no sólo por lo que el sujeto pueda afirmar que es verdadero y racional, sino porque esa misma racionalidad lo conduce a enfrentar las situaciones en las que se encuentre en riesgo. Frente a esas situaciones, es necesario identificar lo que depende de cada uno (el orden interior) y lo que corresponde a la exterioridad, dice Epícteto: “Para juzgar lo razonable y lo irracional cada uno de nosotros nos servimos no sólo del valor de las cosas externas, sino también de nuestra propia dignidad personal”. En la idea de la dignidad personal es en donde se localiza, para efectos de esta diatriba, a la sustancia ética y es la única referencia que se ha de tomar en cuenta para asumir las pautas de acción cuando el sujeto se encuentra en riesgo. En reconocer la dignidad personal está el examen de sí al que invita Epícteto, no sólo en saber que en tanto ser viviente se ha de buscar mantenerse vivo,<sup>228</sup> sino en ponderar las condiciones de la vida en que se ha de desarrollar la propia dignidad personal: “Eres tú quien te conoces a ti mismo, quien sabes cuánto vales para ti mismo y en cuanto te vendes: cada uno se vende a un precio”. Su invitación, pues, se

---

<sup>227</sup> Epícteto, *Disertaciones*, I. 2, 4 a 6.

<sup>228</sup> La vida o la aspiración a mantenerse vivos es algo que compartimos con todos los seres animados, desde la perspectiva de la teoría estoica, pero como veremos, para el estoicismo los hombres han sido colocados en un nivel distinto respecto a los demás vivientes. Dada su racionalidad, es más, dada su inherente capacidad de articular su pensamiento racionalmente, la inclinación hacia la vida no es lo más importante, tanto como la preservación de su sustancia ética

encamina a examinar la manera en que vale la pena vivir y que se ha de resolver en el modo en que se enfrentan los riesgos auténticos:

Del mismo modo, también un atleta que corría el riesgo de morir si no lo castraban, cuando se le acercó su hermano –que era filósofo– y le dijo “¡Ea, hermano! ¿Qué vas a hacer? ¿Amputamos el pene y seguimos yendo al gimnasio?” no pudo soportarlo, sino que persistió en su postura y murió.

Alguien le preguntó: “¿Cómo hizo eso? ¿Como atleta o como filósofo?”

–Como hombre –respondió–, como hombre cuyo nombre fue proclamado en Olimpia y que luchó allí y que en tal tierra pasó su vida, y no yendo a perfumarse a Batón. Otro, en cambio, hasta el cuello se habría dejado cortar, si hubiera podido vivir sin cuello. Eso es la dignidad personal. Así es de fuerte para los que acostumbran a tenerla en cuenta en sus decisiones<sup>229</sup>

La temporalidad del pasaje es importante, pues la educación socrática es un estado de transición. Invitar a la inquietud de sí no resuelve la incógnita de la realización moral, de la misma manera en que mantenerse bajo la égida de una escuela de filosofía no determina de modo definitivo a la sustancia ética, por eso es necesario *acostumbrarse a tener en cuenta a la dignidad personal en sus decisiones*, para que se haga efectiva justo en los momentos de riesgo: es necesario el ejercicio constante. Sin lugar a dudas, la resolución que se muestra en este episodio tiene que ver con los contenidos bien específicos de la teoría estoica, lo que se debe destacar aquí es que el objetivo no es el examen mismo, ni el contenido de la teoría, sino que teoría y examen se vuelven efectivos cuando el sujeto concreto se enfrenta a una situación específica. Epícteto es un socrático en una dimensión bien particular, es quien puede reconocer en los otros a la sustancia ética y coloca al filósofo en la tarea de hacerse cargo de señalarles a los otros en dónde tienen qué trabajar.

#### 4.2 La sustancia ética como *hegemonikón*

Si tuviéramos que ofrecer una definición precisa de lo que Sócrates considera como sustancia ética, nos enfrentaríamos a una empresa sumamente problemática, pues lo que se observa en él es una función y en su tiempo un

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, I, 2, 25 a 28.

índice de cómo se va transformando tanto el mundo como el modo en que los sujetos se observan a sí mismos. Sin embargo, la formación del discurso subjetivado sí debió elaborar puntualmente aquello sobre lo que debía trabajar. En los dogmas de las escuelas helenísticas se encuentra con mayor detenimiento aquello que Sócrates sólo dejó insinuado. La escuela helenística que ocupa nuestro interés, como hemos anunciado, es el estoicismo. En el último período de esta escuela, bajo el imperio romano, Musonio Rufo y Epícteto destacan justamente por conducirse como maestros socráticos, es decir, buscar la inquietud de sí en sus interlocutores con una actitud que aunque no es más el elenkos socrático, subraya la insidia que desea reconducir la atención del interlocutor para llevarlo a caer en la cuenta de sí. Observaremos pues, cuál es su concepción de la propia identidad, para puntualizar la manera en que el estoicismo visualiza a la sustancia ética.

Nuestro punto de partida es que el discurso subjetivado consiste en la formulación teórica del universo en función de la transformación espiritual. El sentido de la indagación científica estoica nunca está desvinculado de la sabiduría práctica, pues justamente en emprender un proceso racional para describir al mundo y comprender la pertenencia a él subyace la posibilidad de la transformación espiritual y el constante entrenamiento para la prueba en el que consiste el proceso de individuación. De modo que la indagación sobre la esencia real de las cosas tiene implicaciones directas en las acciones virtuosas, por lo que su observación de los fenómenos naturales no busca plantear hipótesis, o ser propositiva, sino preponderantemente descriptiva, puesto que en la medida en que se ofrece una explicación acertada del mundo, los hombres comprenderán que las cosas ocurren de acuerdo a su propia necesidad.

El estoicismo afirma la unidad de la identidad humana desde su propia corporalidad. En el orden adscrito a todo lo existente, los estoicos consideraron que todo lo real es material, de suerte que todo lo que existe, existe *in extenso*. Por tanto, no debemos dejar de lado al cuerpo dentro de la unidad de la identidad, pues aunque Epícteto o Marco Aurelio parezcan restarle importancia al referirse al “cuerpecito” con un cierto aire de desprecio, resulta particularmente importante en

la definición de la sustancia ética. De manera que aunque a los escritos de los estoicos romanos tardíos se les intente relacionar en su concepción de la relación entre alma y cuerpo en sintonía con la consideración platónica del asunto, se debe afirmar que no hay una concepción trascendental en esa tónica dentro de la teoría estoica. Alma y cuerpo son consustanciales. El alma permanece mezclada con el cuerpo, si por alma comprendemos al *Pneuma*, que los estoicos designan como el sopro vital que todo lo atraviesa, es decir, que mantiene la unidad del todo.

Ahora bien, la unidad del universo y su relación con lo particular, ofrece la garantía de que en la medida en que se estudia a cada cosa en su singularidad, se está observando un componente del todo, que tiene implícito en sí mismo el significado de su participación con la totalidad. Es en este sentido que se entiende el rechazo a la doctrina platónica del universal trascendente y la del universal concreto. La unidad del universo se comprende por la expresión de cada particularidad y nuestro conocimiento, que privilegia los sentidos, se representa a esas mismas cosas singulares. De tal suerte que asentir sobre la realidad individual, implica establecer un acuerdo con su realidad universal. En ello justamente radica la unidad del universo. Seguir a la unidad universal (conocer los particulares en su dimensión real) nos conduce a participar de la razón común de manera muy cercana a como lo contempla Heráclito. En tal sentido leemos el siguiente fragmento del *Himno a Zeus* cantado por Cleantes:

Con él diriges la Razón común, que a través de todas las cosas  
discurre, uniéndose a las grandes y pequeñas luminarias.

Con él llegaste a dominar como excelso rey, todas las cosas,  
y sin tí, oh genio, ninguna sobre la tierra se realiza,  
ni en la divina esfera del éter ni en el mar [...] <sup>230</sup>

El alma humana también es un cuerpo que forma parte de la totalidad, y al caer en el terreno de lo físico, se vuelve susceptible de estudio objetivo. No es menor la importancia de esta cualidad que tiene el alma humana, pues tal como lo explica Julia Annas “algo es físico si y sólo si puede ser descrito y explicado usando sólo

---

<sup>230</sup> Una de las fuentes privilegiadas de entre los fragmentos de la estoa antigua es justamente el *Himno a Zeus*. Como sucesor de Zenón al frente de la escuela, Cleantes representa las ideas de su maestro, puesto que él mismo no hace contribuciones a la escuela, por lo que sus palabras son muy cercanas al pensamiento de su maestro.

los conceptos y métodos de la física...al ser física, el alma cae bajo el dominio de la investigación científica”.<sup>231</sup> De esta suerte, la comprensión estoica del alma la caracteriza como un soplo caliente inherente a los cuerpos, cuya función es mantener su unidad. La cohesión de las partes del cuerpo humano y sus funciones están garantizadas por la tensión del centro al exterior que proviene el *pneuma vital* y se concentra en el *hegemonikón*. Esta comprensión es análoga a su manera de comprender al universo entero, pues el *pneuma* atraviesa absolutamente todo, mantiene su estructura causal, en el caso de los objetos inertes y motiva a los vivos a mantenerse con vida. Por tal visión del universo es que Émile Bréhier considera su doctrina vitalista:

El estoicismo ha generalizado demasiado el vitalismo, y toda su física, junto con su cosmología, no es más que un vitalismo generalizado; todos los cuerpos, incluso los cuerpos rudimentarios, deben su unidad a un soplo que retiene las partes y que es de la misma naturaleza que el soplo vital. Lo que es verdad de cada uno de los cuerpos es verdad del mundo, cuyas partes están ligadas simpatéticamente al Dios supremo, consistente en un fuego inteligente esparcido a través de la materia.<sup>232</sup>

El mundo, considerado por el pensamiento estoico, es un ser viviente, cuya alma es el *pneuma*, como aparece registrado en el texto laerciano: “El alma es una naturaleza sensitiva. Ella es el hálito [*pneuma*] que nos es congénito. Por esa razón resulta que es un cuerpo y que persiste tras la muerte. Pero es perecedera, mientras que el alma universal es indestructible y de ella son partes las almas de los seres vivos”.<sup>233</sup> Su carácter de conato de la existencia, no sólo otorga orden y forma a todo cuanto acontece, mantiene incluso la cohesión de todo lo que existe, de manera que en su concepción confluye el principio natural con el principio formal. La función propia del *pneuma* es mantener el *tonos* del universo, es decir, la articulación de todos los elementos del mundo, por lo que aparece en diferentes niveles en todos los seres: en la materia inerte se manifiesta en un nivel bajo, pero en los seres vivientes tiene una concentración elevada. En las plantas, dado que ellas mismas tienen en sí la capacidad de crecer y ésta misma es movimiento,

---

<sup>231</sup> Julia E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, University of California Press, California, 1994, p. 3.

<sup>232</sup> Émile Bréhier, *La theorie des incorporels dans l'ancien stoicism*, Vrin, Paris, 1989, p. 100.

<sup>233</sup> D. L. VII, 156.

aparece en un mayor grado que en las rocas, por ejemplo. En los animales, en tanto que no sólo tienen movimiento sino también representaciones y las usan al cumplir con sus funciones y apetitos, existe en un nivel mayor. Los seres racionales, dado que además de hacer uso de las representaciones tienen la capacidad de comprenderlas, poseen el *pneuma* en su más alta expresión. En la explicación de Epícteto:

Las plantas ni siquiera son capaces de servirse de las representaciones; por eso dices que el bien no está en ellas. Entonces, el bien requiere el uso de las representaciones. ¿Sólo eso? Pues si sólo es eso, di que el bien y la felicidad y la desdicha están también en los demás seres vivos. Pero, en realidad no lo dices y haces bien. Pues si, en efecto, la mayor parte de las veces disponen del uso de las representaciones, no disponen, sin embargo de la comprensión del uso de las representaciones. Y es normal. Son de nacimiento servidores de otros, no primordiales ellos mismos. El asno, cuando nació, ¿verdad que no era lo primordial? No, sino que necesitábamos un lomo capaz de cargar con algo. Pero, por Zeus, también necesitábamos que anduviera; por eso recibió también el servirse de las representaciones, porque de otro modo no podría andar. Pues si de algún modo hubiera recibido además la comprensión del uso de las representaciones, sería evidente también que, de acuerdo con la razón, ya no nos estaría subordinado ni nos ofrecería estas utilidades, sino que sería igual y semejante a nosotros.<sup>234</sup>

El punto interesante de la postulación del *pneuma* como conato es que con ello se explica la variedad de fenómenos que confluyen en la unidad del mundo, cuya resolución se manifiesta en una sola vía. Así que la tensión (*tonos*), se mantiene por los niveles del *pneuma* distribuido en la totalidad de lo real, lo que da constancia de la coherencia del mundo para el sistema estoico. Ahora bien, al *pneuma* «debemos las sensaciones» porque tal alma o soplo corporal, está intrínsecamente mezclado con el cuerpo, y conforma los ocho sentidos,<sup>235</sup> los cuales son las vías por las que el *pneuma* es afectado (movido) por la realidad, y en cuya reacción se imprimen las imágenes que crean las representaciones. De ello da cuenta Galeno: “Y esto quieren Zenón y Crisipo con todo su coro: que el

---

<sup>234</sup> *Disertaciones* II. VIII. 4-8.

<sup>235</sup> “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”, en *Los estoicos antiguos*, Gredos, Madrid, 224.

movimiento surgido en una parte del cuerpo a causa de algo que acaece afuera, se propague hasta el principio del alma, a fin de que el animal sienta”.<sup>236</sup>

Es remarcable que siendo la teoría estoica antropocéntrica, considere que los hombres comparten con los animales la capacidad de percibir. El punto crucial que establece la diferencia y otorga el lugar de privilegio a lo humano es el pensamiento articulado, capacidad que se aloja en el *hegemonikón*, de modo que se trata de la cualidad específica que tienen los seres humanos para comprender su pertenencia racional al mundo, cuestión que los animales no pueden establecer. El *pneuma*, presente en todo, representa el aliento vital, pero justamente porque para los estoicos lo más importante no es preservar la vida a ultranza, tal principio se subordina al principio racional, al *hegemonikón*, que ocupa el centro capaz de discernir los datos captados a través de los otros sentidos.

Dentro del proceso intelectual participan tanto las percepciones sensoriales como la capacidad propia de los hombres de articular el significado de lo percibido: “Representación comprensiva es la impresa y grabada a partir de lo que es y de acuerdo con lo que es, como no puede serlo la que [proviene] de lo que no es”.<sup>237</sup> De modo que desde la óptica estoica no hay ningún contenido *a-priori* en la conciencia, sino la capacidad de los individuos de frente a las impresiones de los sentidos para generar conceptos: “El concepto, pues, es una representación del entendimiento, no un ente o una cualidad, pero a modo del ente y de la cualidad. Y así, por ejemplo, surge la representación mental del caballo, aun cuando éste se encuentre ausente”.<sup>238</sup> Como herederos del cinismo que se opone a Platón, ellos no aceptaron la idea de que la perfección universal estuviera fuera del pensamiento particular, sino que sostuvieron que los conocimientos se adquieren por la experiencia con los objetos, con la reserva de que la capacidad de formar conceptos sí es innata en los seres humanos. De manera que el conocimiento es resultado de la relación del sujeto con el objeto, en la cual el objeto imprime su huella (imagen o *phantasia*) en el sujeto, quien a su vez realiza los procesos

---

<sup>236</sup> *Ibídem*, 237.

<sup>237</sup> *Ibídem*, 74.

<sup>238</sup> *Ibídem*, 86.

mentales que otorgan sentido y significado a la cosa que conoce, por lo que la percepción empírica proporciona el fundamento de los conceptos:

Él así la habría definido [a la imagen]: algo impreso, grabado y ejecutado a partir de lo que es tal como es. Después de lo indagado, todavía [queda por averiguar], si alguna imagen de esa clase es verdadera, ¿cuál sería la falsa? Aquí parece que Zenón vio con agudeza que ninguna imagen podría ser percibida si proviniera de lo que es de tal modo que pudiera igualmente provenir de lo que no es.<sup>239</sup>

El sujeto es capaz no sólo de nombrar, y con ello dotar de sentido a las cosas, sino que, concebidas como conceptos, las introduce en operaciones tales como la semejanza, la analogía, la transposición, la composición y la contraposición, las cuales dan lugar a nuevos conceptos. Sin embargo, a pesar de ser capaz de introducirse en procesos de abstracción, de lo único que puede predicar realidad es de la existencia objetiva que se ofrece a la representación. Por lo tanto, en la doctrina estoica, los universales son conceptos que la inteligencia puede concebir, pero que no son reales, más aun, no son ellos los que determinan la estructura de la realidad.<sup>240</sup> Lo que percibe el sujeto son acontecimientos particulares que conforman a la realidad universal, de modo que el ejercicio de la mente puede representarse al *logos* como naturaleza universal, pero no debe distraer su pensamiento alejándolo de la estructura de la realidad, la cual se muestra únicamente de modo particular como *hyparchei* que bien se puede entender como «aquello que es», lo que existe, es real o es el caso.<sup>241</sup>

Prestaba también [Zenón] fe a los sentidos, ya que la comprensión basada en los sentidos le parecía no sólo verdadera, sino también fiel, no porque capta lo que hay en el objeto, sino porque no pasaba por alto nada de lo que a ella pudiera someterse y porque la naturaleza le otorgó la norma de la ciencia y el principio de la misma, por medio de los cuales se imprimirían luego en las almas las nociones de las cosas, a partir de las que no

---

<sup>239</sup> *Ibidem*, 73.

<sup>240</sup> «Zenón y sus [seguidores] dicen que los conceptos no son cosas ni cualidades, sino representaciones del alma a modo de cosas y cualidades. Ellos eran denominados «ideas» por los antiguos. Hay, en efecto, ideas de los objetos que caen bajo los conceptos, como por ejemplo, de los hombres, de los caballos; y, para hablar más genéricamente, de todos los animales y de las demás cosas de las cuales se dice que hay ideas. Pero los filósofos estoicos dicen que éstas no tienen existencia real y que nosotros participamos [en la producción] de los conceptos y encontramos los casos de los llamados nombres comunes» *Ibidem*, 84.

<sup>241</sup> A. A. Long, *La filosofía helenística*, Alianza Universidad, Madrid, 1984, p. 129.

sólo se revelarían los principios, sino también caminos más amplios para hallar la razón [de ser de las cosas].<sup>242</sup>

En el pensamiento se generan imágenes (*phantasía*) de la realidad sensible, por la impresión que el objeto real causa en los sentidos. Sin embargo, el conocimiento no se completa sino cuando el individuo otorga su asentimiento a la representación del objeto sensible. Otorgar el asentimiento es aceptar de manera voluntaria la verdad de la imagen que se genera en la mente,<sup>243</sup> es decir, que tal imagen corresponde efectivamente con la realidad, por lo que es simple y uniforme. Es simple porque refiere sólo al objeto que se aparece, y uniforme porque es considerada en un momento particular y específico. Evidentemente, no se trata de un proceso pausado en que la mente vaya paso a paso.

Cotidianamente el proceso del conocimiento, constituido por experiencia, representación y asentimiento, se desarrolla de manera inmediata, así que en asuntos ordinarios es ocioso detenerse a considerar el proceso para analizar las representaciones de los objetos para decidir si son reales o no. El estoico no duda si debe cruzar la calle cuando lo necesita, él mismo no ha suspendido su juicio, como para dudar de la existencia de un muro contra el que se podría dar de narices.<sup>244</sup> Su relación con los objetos, y el análisis específico de ésta, sólo cobra sentido respecto a las formulaciones éticas, puesto que lo que se juega en su comprensión es justamente la forma que le da a su propia vida, en eso consiste el discurso subjetivado. De modo que la teoría del conocimiento estoica no se propone resolver la cuestión de la certeza del conocimiento por tratar de aclarar la verdad del mundo por el mundo mismo, sino para acceder a la representación comprensiva que proporciona firmeza al alma, la fortalece y la vuelve imperturbable. Epícteto lo explica con la siguiente analogía:

---

<sup>242</sup> *Los estoicos antiguos*, 77.

<sup>243</sup> “A las cosas que son percibidas y como acogidas por los sentidos añade Zenón el asentimiento de los espíritus, y entiende que éste se ubica en nosotros y es voluntario”, *Los estoicos antiguos*, 78.

<sup>244</sup> Ironizando sobre el escepticismo, escuela rival, Epícteto afirma: “Pero que tú y yo no somos lo mismo lo sé con toda certeza. ¿Que porqué lo sé? Porque cuando quiero comer no llevo allí el bocado, me lo traigo aquí, cuando quiero coger el pan, nunca he cogido la escoba, sino que voy al pan como a un blanco. Vosotros mismos, los que negáis las sensaciones, ¿hacéis otra cosa? ¿Quien de vosotros fue al molino cuando quería ir al baño?” *Disertaciones*, I.27.18-19.

El alma es como un barreño de agua; las representaciones, como el rayo de luz que incide sobre el agua. Cuando el agua se mueve, parece que también se mueve el rayo de luz y, sin embargo, no se mueve. Y cuando uno desfallece, no son las artes ni las virtudes las que se confunden, sino el espíritu en el que residen. Y una vez que se restablece, se restablecen también ellas.<sup>245</sup>

En el estoicismo, el filósofo sólo puede concebir lo verdadero como una cuestión particular que se expresa por las proposiciones que establecen cuál es el caso, es decir, sólo enuncia el sentido de las imágenes que los objetos reales han grabado en su mente. Afirmar lo verdadero es ubicarse en su propio momento e identificar y ordenar sus pensamientos, de modo que se asegure que los enunciados (*Lekta*) que prediquen el sentido del mundo percibido correspondan con su percepción. En otros términos, afirmar lo verdadero es comprender el proceso mental por el que se identifica la representación con lo representado. A este ejercicio de comprensión el estoicismo lo llama *Katalêpsis*, término que corresponde al ejercicio de asentimiento, como se muestra en el siguiente fragmento:

“No presiaba fe a todas las representaciones, sino sólo a aquellas que tuvieran un signo característico, propio de los objetos representados. Mas a esta representación, cuando se distinguía por sí misma, la llamaba aprehensible. –¿Admitiréis esta palabra?” “Desde luego que nosotros sí –dijo–, pues de que otro modo expresarías *kataleptón*?” – “Pero cuando estaba ya recibida y aprobada le llamaba aprehensión, semejante a las cosas que son cogidas con la mano; de lo cual también había derivado este nombre, pues nadie antes había usado esta palabra en tal asunto, y él mismo usó muchísimas palabras nuevas (pues decía cosas nuevas). Mas a eso mismo que se aprendía por medio del sentido lo llamaba *sentido*; y si era aprehendido de tal manera que no pudiera ser arrancado por la razón, lo denominaba ciencia; de lo contrario, *ignorancia*, de la cual surgía también la opinión, que es débil y común con lo falso y lo desconocido.”<sup>246</sup>

De acuerdo con esto, la Verdad difiere sustancialmente con lo verdadero. La Verdad es compuesto y colección de todas las cosas y no situaciones particulares; a ella sólo puede acceder el sabio por haber alcanzado la perfección ética: “Que el sabio nada sostiene con vacilación, sino, al contrario, con firmeza y seguridad, por lo cual tampoco opina [...] Y sostienen que no cambia de idea, ya que posee

---

<sup>245</sup> Epícteto, *Diss.*, III. 3. 20-22.

<sup>246</sup> Cicerón, *Cuestiones Académicas I*, 41.

entendimiento... ni muda en ningún sentido, ni se retracta ni vacila".<sup>247</sup> El filósofo estoico, que no ha alcanzado tal perfección, debe poner en perspectiva al pensamiento y analizar en detalle el asentimiento que otorga a las cosas que afectan sus elecciones éticas, lo cual significa cobrar autoconciencia. En otros términos, al entender la concatenación del mundo, la lógica del movimiento de la providencia, entiende el lugar que él mismo ocupa en la totalidad de la naturaleza, y de qué modo le es lícito sentirse afectado por ella. Así que en el intento de hacer inteligible al mundo en la particularidad en que se encuentra y en que es afectado, es capaz de colocar a su propia razón en concordancia y armonía con la razón universal: *homologoumenôs*. No obstante, a diferencia del sabio, sólo puede aspirar al esfuerzo por diferenciar entre lo que corresponde con la realidad y lo que no, lo cual no es un conocimiento seguro, sino una creencia. El estoicismo era tajante en lo que respecta al conocimiento, se posee o no. A la ausencia de conocimiento se le puede atribuir la creencia o la ignorancia, y de entre ambas es preferible la creencia, que puede ayudar a evitar el vicio, a la ignorancia que es causa de todo vicio.

Pensar articuladamente es sólo atribuible a los sujetos, pues significa cobrar conciencia del movimiento del mundo, ordenar las impresiones de la experiencia, ubicar el lugar de la propia subjetividad y discernir sobre el modo en que el yo particular es afectado por el movimiento del mundo. De modo que la sustancia ética en el estoicismo es el punto de gravedad en el que recae la comprensión de la totalidad, pues no se trata sólo de indagar sobre el acto moral, también abarca saber por qué el sujeto no debe sentirse desdichado o arrebatado por el destino; implica dirigir la atención hacia el universo para encontrarse consigo mismo, en la comprensión de que lo único de lo que dispone cada cual es del uso que se dé a las representaciones.

Aquél que ha abrazado la filosofía estoica, finca su confianza en que ningún bien o mal puede ocurrirle sin que él lo autorice por el uso de su propia racionalidad, ya que tener conciencia del uso de las representaciones es ser capaz de discernirlas y de dirigir al alma hacia un punto en concreto. La fuerza

---

<sup>247</sup> *Los estoicos antiguos*, 63 y 65.

para disponer de tal manera de sí mismo es generada por la razón individual, que es capaz de hacer coincidir a la razón particular con la razón armónica del universo, fuerza que se expresa por la capacidad de permanecer inmovible ante lo que puede parecer un mal, pero que la razón le muestra que no lo es. El siguiente pasaje de Epícteto, en toda su extensión, ilustra la cuestión:

Las representaciones en el ánimo (las que los filósofos llaman *phantasia*), que empujan la mente del hombre hacia el alma de la cosa con la primera visión de lo que ocurre, no nace por la voluntad ni de modo arbitrario, sino que vienen a conocimiento de los hombres por cierta fuerza propia. Los asentimientos (a los que llaman *synkatathéseis*) por medio de lo cual se reconoce lo que ha sido visto, son voluntarios y nacen del arbitrio de los hombres. Por eso cuando hay algún estruendo terrible procedente del cielo o del hundimiento de un edificio, o un anuncio repentino de no sé qué peligro sucede alguna otra cosa del mismo tipo, es de necesidad que se conmueva, se contraiga y palidezca también un poco el alma del sabio, no por estar atrapada por la sospecha de algún mal, sino por algunos movimientos rápidos y automáticos que se adelantan al oficio de la mente y la razón.

Sin embargo, un momento después, ese mismo sabio no aprueba (esto es, *ou synkatatíthetai oúte prosepidoxázei*) «*tàs toiaútas phantasías* (esto es, esas representaciones terroríficas en su ánimo) sino que las aparta y las rechaza y no le parece que haya en ellas nada de temible. Y dicen que en eso difiere el ánimo de los sabios del de los insensatos, en que el insensato aprueba también con su asentimiento, *kaí prosepidoxázei* (esta palabra usaron los estoicos que lucubrarón sobre este tema) las representaciones que por su propio impulso al principio se le había formado en él ánimo como crueles ásperas, y considera que las ha comprendido en sí mismas tal y como si en justicia hubiera de temerlas; el sabio, por el contrario, tras conmovirse en el color y en el rostro breve y rápidamente, *ou synkatatíthetai*, sino que mantiene el estado y el vigor de su opinión, la tuvo siempre sobre las representaciones de este tipo: la de que son cosas que no hay que temer en absoluto aunque asusten con su aspecto y su terror ilusorio.<sup>248</sup>

Comprender aquello que acontece en el mundo es la característica principal del discurso subjetivado de los estoicos. Se percibe con toda claridad que «la virtud es fuerza generada por la razón» y en el mismo sentido, que el esfuerzo de comprensión le otorga forma a la propia vida. Colocarse en la perspectiva de la totalidad, pues, significa resaltar al auténtico yo, que intenta sincronizarse con la

---

<sup>248</sup> Epícteto, *Manual. Fragmentos*, introducción traducción y notas de Paloma Ortíz García, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1995, IX.

razón universal. En esa asimilación se comprende por qué el estoicismo asegura que «la virtud es razón armónica, firme e inmutable».

La *homología* es la actividad de la razón que se coloca a sí misma acorde al movimiento de la naturaleza, en ello consiste su armonía. La firmeza de la razón reside en la disposición fija de la propia alma hacia la virtud. Es decir, una vez que se conoce el modo en que se comprende al mundo, la razón ha de mantenerse en su inclinación hacia la virtud, lo cual acentúa el valor del conocimiento en la tónica socrática: una vez que se reconoce que la ignorancia conduce al vicio, no se puede renunciar al conocimiento logrado y por ello se logra la disposición fija: *diáthesis*.

El problema del conocimiento para la filosofía estoica se resuelve en la apuesta ética, de modo que la cuestión es o se conoce y se actúa de modo virtuoso o se es ignorante y por tanto vicioso. Ahora bien, el conocer la verdad significa acceder al *logos*, entender la causa y necesidad del movimiento de la naturaleza. Sin embargo la visión de los hombres no alcanza a abarcar por completo a la totalidad, de modo que lo único que tienen es el ejercicio del asentimiento para identificar lo verdadero. En la doctrina estoica no hay un punto intermedio entre conocer y no conocer, así que los hombres al no tener el punto de vista del sabio, no pueden afirmar que sus conocimientos son saber infalible. A lo que se aspira en todo caso es a asegurar que sus creencias, a pesar de ser un modo de conocimiento débil, les aleje de la total ignorancia. De modo que sólo la autoconciencia y el asentimiento a las representaciones que constituyen a las creencias, pueden constituir el conocimiento útil para conducir a los hombres hacia las elecciones morales.

El camino a la virtud es la filosofía, y la labor del maestro socrático estoico es conducir a los hombres hacia ella, de modo que, como veremos, sus métodos son la diatriba o la amonestación, porque es necesario irritar a sus interlocutores para que el movimiento hacia ella surja de lo profundo de sí mismo. A pesar de que tenga unos dogmas firmemente establecidos, no se trata de un discurso que únicamente se transmita, es necesario desear elaborar la transformación de sí mismo a través de él.

El filósofo alcanza la certeza de que no hay nada en el mundo que ocurra para mal suyo, sino que todo está dispuesto en la naturaleza para que los acontecimientos se desarrollen de acuerdo al orden universal. El estado interno que se alcanza de esta manera es inalterable. El estoico es imperturbable no porque sea insensible, sino porque no permite dar su asentimiento a circunstancias tales como la desesperanza o la angustia. En tal caso, el movimiento de su alma es pausado y armónico, porque carece de agitaciones y excesos; no muda de opinión, porque su dirección es firme y con sentido, es decir, apunta hacia un fin claro y preciso: vivir de acuerdo con la naturaleza: “Es por lo que Zenón ha sido el primero, en su tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, en decir que el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza, lo que significa vivir según la virtud”.<sup>249</sup>

Resulta evidente que todos los hombres participan del *logos*, no obstante es preciso aclarar que si bien esta cualidad se manifiesta por la capacidad de hacer uso de las representaciones, ello no significa que todos los hombres lo hagan de la misma manera. La razón no es un atributo homogéneo en todos los hombres, es una capacidad que está inscrita en su propia naturaleza, y por cuenta de cada uno corre el desarrollarla. Asimismo, el desarrollo del *hégemonikon*, entendido como verdadero yo, se manifiesta en las inclinaciones y hábitos de los individuos, en donde se reconoce al vicio o a la virtud, de modo que el germen de todo mal está en la elección y disposición del alma, lo cual se manifiesta por el tipo de movimiento que le afecta. El mal, por tanto es el exceso de deseo hacia un objeto incorrectamente elegido, movimiento “agitado” del *hégemonikon*. El supremo bien consiste en adecuar a la razón particular con la razón universal, en palabras de Cicerón “El supremo...bien, puesto que consiste en eso que los estoicos llaman «concordancia» (*homología*) y nosotros «adecuación» (*convenientia*)”. Ahora bien, la identificación objetiva del modo en que los hombres han de elegir, nos la transmite Estobeo:

Dice Zenón que estas son las cosas que participan de la esencia y que de los entes unos son buenos, otros malos y otros indiferentes. Buenos son los siguientes: sabiduría,

---

<sup>249</sup> D.L. VIII, 87.

templanza, justicia, valentía y todo lo que es virtud o participa de la virtud. Males, en cambio, son: demencia, incontinencia, injusticia, cobardía y todo lo que es vicio o participa del vicio. Indiferentes son los siguientes: vida, muerte; fama, deshonra; dolor, placer; riqueza, pobreza; enfermedad, salud y cosas semejantes a éstas.<sup>250</sup>

Evidentemente Estobeo nos da referencias sustanciales del contenido de bien y mal, sin embargo, el punto que deseamos resaltar del anterior pasaje es que a lo que se puede calificar como «bueno» es todo lo que «es virtud o participa de la virtud» y lo que se identifica como malo es «lo que es vicio o participa del vicio». Tales definiciones, que a simple vista resultan tautológicas, contienen en sí mismas el principio físico del alma: que ella se manifiesta como *dynamis*, como potencia y movimiento. De modo que perseguir el acto virtuoso es poner al movimiento del alma acorde con el movimiento de la razón universal, y que toda perturbación o movimiento excesivo de la misma, es contrario a la naturaleza universal. De tal modo es que se pueden identificar a los bienes y diferenciar a los males, por la relación que guardan con el orden universal. Los hombres, por su capacidad única de interpretar al mundo, pueden acercarse o alejarse del orden del universo. De modo que el auténtico bien y el auténtico mal moran en las inclinaciones de los mismos seres humanos. Ahí donde comienza la voluntad de ellos y la capacidad de entender y adecuar sus propios actos, es donde surgen el bien y el mal, efectivamente, en sus representaciones y asentimientos, por eso el énfasis de Epícteto como maestro socrático:

Si es cierto lo que dicen los filósofos, que para todos los hombres hay una sola norma, como es sentir que es así en el asentimiento y sentir que no es así en la negación y, ¡por Zeus!, sentir que es incierto en la suspensión del juicio, e igualmente en el impulso hacia algo sentir que me conviene; y que es imposible juzgar conveniente una cosa y desear otra y juzgar debida una cosa y sentir impulso hacia otra, entonces, ¿por qué nos enfurecemos con el vulgo?

—Ladrones y descuideros es lo que son —dice uno—.

¿Qué es eso de ladrones y descuideros? Andan equivocados respecto a los bienes y los males. Por tanto, ¿hay que enfurecerse con ellos o compadecerlos? Muéstrales su equivocación y verás cómo se apartan de sus errores. Pero mientras no lo vean, no tienen nada más importante que su propio parecer.<sup>251</sup>

---

<sup>250</sup> *Los estoicos antiguos*, 309.

<sup>251</sup> Epícteto, *Diss.*, I.18.1-4.

El acto de asentir no implica un gesto superficial por el que se le diga que sí a la verdad de la representación, sino la respuesta conciente al impulso que tal representación causa. La impresión que los objetos causan en los sentidos se manifiesta en las inclinaciones de nuestros propios actos. Asentir a la existencia de los objetos, por tanto, es hacer uso de ellos. Nuestra alma se mueve hacia la satisfacción del deseo que los objetos causan en nosotros mismos, sin embargo, para no mantener un nivel básico de existencia (el nivel de los animales carentes de razón) debemos contener al propio movimiento del alma en la obtención de su satisfacción, porque no es el deseo de los objetos el principal fin que debe animar al movimiento del alma. No obstante, los asentimientos equivocados son los que mueven a los hombres hacia la intemperancia, los que exceden la preservación de la propia naturaleza y desbordan la *dynamis*. Así que tanto en hombres virtuosos como en los que viven arrastrados por sus pasiones habita la razón, sólo que unos son concientes del uso de sus representaciones y del movimiento de su alma, y los otros se dejan arrastrar por sus apetitos. Evitar ser de estos últimos, requiere de un ejercicio intelectual para reconocer aquello que no corresponde a la propia naturaleza, más enfáticamente, ubicar a todo lo que es contrario a la naturaleza del principio rector.

Entre los estoicos romanos, Marco Aurelio particularmente se ocupó de elaborar ejercicios espirituales que ponen de relieve esta característica de la sustancia ética. Encontramos en los pensamientos que dirige a sí mismo el interés por señalar el significado de todo aquello que puede alterar el movimiento de su propia alma, reduciéndolo a sus expresiones más básicas. Su objetivo principal al invocar la simplicidad de los conceptos es colocar fuera de la órbita de su deseo todo aquello que pueda desviarle de la virtud, es decir, lo que sea contrario al orden universal. De esta suerte, su desprecio por el mundo no es evasión de la realidad, sino un modo de representarse a sí mismo las cosas para ejercitar su asentimiento en el rechazo de aquellas que no convienen a la naturaleza particular y de conjunto, en otras palabras, no es un vehículo de evasión sino un modo de fortalecer a su razón, para alcanzar la disposición firme, armónica e inmutable de su propia alma. Cuidar así de su razón implica atender a su sustancia ética y en

función a ello comprender a las cosas expresándolas en palabras sencillas que definan su sentido, para procurar otorgar su asentimiento a las representaciones que están de acuerdo con la realidad, de modo que no encuentre nada que le desvíe o le perturbe en su conquista de la virtud:

Las palabras antaño familiares, son ahora locuciones caducas. Lo mismo ocurre con los nombres de personas, que muy celebradas en otros tiempos, son ahora, en cierto modo, locuciones caducas: Camilo, Cesón, Voleso, Leonato; y, poco después, también Escipión y Catón; luego, también Augusto; después Adriano y Antonino. Todo se extingue y poco después se convierte en legendario. Y bien pronto ha caído en un olvido total. Y me refiero a los que, en cierto modo, alcanzaron sorprendente relieve; porque los demás desde que expiraron son desconocidos, no mentados. Pero, ¿qué es en suma el recuerdo sempiterno? Vaciedad total. ¿Qué es, entonces, lo que debe impulsar nuestro afán? Tan sólo eso: un pensamiento justo, unas actividades consagradas al bien común, un lenguaje incapaz de engañar, una disposición para abrazar todo lo que acontece, como necesario, como familiar, como fluyente del mismo principio y de la misma fuente.<sup>252</sup>

El representarse a quienes en su paso por la vida han dejado signos de grandeza o de fama, pero su vida finalmente se ha extinguido como la de cualquier otro, es una actividad constante en Marco Aurelio. Ello refleja, al menos tres aspectos de su preocupación intelectual. El primero es el ejercicio de llamar a las cosas con un nombre carente de adorno, sin grandilocuencia ni enriquecimiento de los términos; nombrar de forma clara y sencilla a quienes tuvieron gloria y desaparecieron es un modo de entender que la fama y la gloria no debe mover la disposición de su alma, porque la fama y la fortuna no son bienes derivados de la naturaleza, son del tipo de cosas indiferentes que no deben inquietar a su espíritu. En segundo lugar, es una variante por la que él mismo se convence de que la muerte no es ningún mal, tema que aparece constantemente en las *Meditaciones* y proyecta su propia preocupación por prepararse para la muerte, de modo que pensar en quienes han dejado tras sí una leyenda que pronto se ha de borrar, le convence de que la muerte y el olvido es parte del proceso natural, que él mismo testimonia al recordar incluso a aquellos que ya no se mencionan.

---

<sup>252</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 33.

Recapitulando, al movimiento del alma que se dispone hacia un fin, los estoicos le llaman *dynamis*. Tal término, para el mundo griego antiguo, no sólo significa movimiento, también implica potencialidad. De tal suerte que al lograr ubicar al *hêgemonikon* en una «disposición permanente» se realiza su propia potencialidad, en otros términos, al dirigir a la voluntad hacia un fin específico, necesariamente se transforma al *hêgemonikon*, en función de lo que ha de llegar a ser. Reiteramos, el *hêgemonikon* es la parte racional, por lo tanto divina, que hay en los individuos, de suerte que al dirigirlo hacia el fin último establecido por la naturaleza, los individuos desarrollan en sí mismos a la divinidad que como simiente está en ellos mismos, y si logran la armonía total con ella se convierten en sabios. Sin embargo, los propios estoicos aceptan que ninguno de ellos ha alcanzado tal estado de privilegio, aunque a pesar de ello, su intento no debe cejar por alcanzarlo. Con tal movimiento del alma se va definiendo al «verdadero yo», lo cual implica que aunque los seres humanos compartan una misma naturaleza racional, sus propias inclinaciones son las que los distinguen, los convierten en «indiscretos, ingratos, insolentes», definen su sustancia ética.

### 4.3 La actividad socrática en el estoicismo

Hemos partido de la noción general de la impronta sofística en su interés por la transformación de los individuos a través de la educación, de donde derivó la profesionalización de la educación adulta, algo que se ha reconocido como la educación superior de los aristócratas griegos. En un evento paralelo se desarrolla el magisterio socrático del que derivan las escuelas de filosofía. Como se ha señalado, fueron los seguidores de Sócrates quienes, impulsados por su aliento y otorgando cada uno el sentido por el que lo percibieron, conformaron tales escuelas con un sentido de estabilidad y permanencia mayor. Como muestra Sergio Pérez, los rasgos distintivos por los que tales escuelas se separan de la enseñanza sofística y retórica son al menos tres: sus objetivos pedagógicos, dado su interés en enseñar la virtud; la instalación permanente en un sitio, a diferencia de los sofistas que siguieron predominantemente itinerantes y una estructura

interna que garantizaba la continuidad, asegurada particularmente a través del escolarca, cabeza de la escuela y quien detentaba la mayor autoridad.<sup>253</sup> Así, a pesar de que Sócrates no determinara un cuerpo doctrinal que lo señalara como maestro, inaugura una actitud que busca la transformación de sí y en ese mismo sentido una cierta forma de edificación de los individuos.

A más de 400 siglos de distancia aparecen Musonio Rufo y Epícteto, hacia quienes deseamos dirigir la atención pues además de pertenecer a la tradición estoica<sup>254</sup> ya fuertemente establecida en su tiempo,<sup>255</sup> le dan un nuevo giro al estoicismo que se puede contemplar en toda su complejidad si se observa que ellos actualizan la actitud socrática. Si bien es verdad que los escolarcas del estoicismo medio, Panecio y Posidonio, infirieron en la educación romana de fines de la república,<sup>256</sup> se debe observar que la formación que ellos pudieron ofrecer era distinta a la de los estoicos imperiales, no sólo por la estructura sistemática de

---

<sup>253</sup> Así señala el autor los rasgos distintivos de las escuelas filosóficas derivadas de Sócrates, por los que claramente las podemos distinguir de la enseñanza sofística. Cf. S. Pérez Cortés, *Palabras de Filósofos*, p. 114.

<sup>254</sup> El establecimiento de la escuela se debe, como es bien sabido, a Zenón de Citio quien a fines del siglo IV a. C. dialogaba en el pórtico pintado (*stoa*). Se trata de una de las tradiciones filosóficas de mayor alcance durante la época helenística y del imperio, de modo que para su exposición y análisis, usualmente se le ordena cronológicamente en tres períodos: una primera época, en Atenas (en la que sin lugar a dudas Crisipo es la figura más importante), que si bien al inicio no tuvo la marca del orden sistemático, cuando transitó hacia su período medio su sistema ya estaba suficientemente cohesionado. La siguiente fase se caracteriza por el traslado de la escuela a Rodas, llevando a la cabeza primero a Panecio y luego a Posidonio. Finalmente, la fase imperial, en la que las estructuras de la educación, respecto a la jerarquía impuesta por el escolarca, se transforma radicalmente pero en la que pueden destacar con mucha fuerza los rasgos del maestro socrático que nos interesan.

<sup>255</sup> El establecimiento de los períodos de la escuela estoica responde, evidentemente, al criterio de orden que le aplica cada observador, por ello es necesario referir el modo en que conceptualiza el devenir de la escuela Sedley, para quien los períodos tendrían que establecerse de la siguiente manera: 1. La primera generación; 2. La era de los primeros escolarcas atenienses; 3. La fase platonizada (estoicismo medio); 4. El primer siglo a. C. descentralización; 5. La fase imperial. A pesar de que el autor reconoce que algunos de esos períodos se traslapan, en el núcleo que los cohesionan habitan conceptos suficientemente firmes para sostenerlos. Cf. David Sedley, "The School, from Zeno to Arius Didymus" en Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, C. U. P., Cambridge, 2003, p. 7.

<sup>256</sup> El descentramiento de la escuela estoica, señala Sedley, comienza justamente en el estoicismo medio y se convierte en el "sello distintivo" de la era, una difusión que inicia en la República y se generaliza en el Imperio Romano. En tal período, la labor de Cicerón al transmitir los dogmas de la filosofía helenística en latín, es sin duda de gran importancia. *Ibidem*, p. 28.

la escuela que heredaron,<sup>257</sup> también porque su interés se desarrolló en aras de la vida teórica.<sup>258</sup>

En función a la secuencia temporal, es ya un lugar común considerar a los estoicos romanos del imperio desinteresados en el discurso científico del estoicismo medio, particularmente lejanos a la física y más inclinados tanto a la teología como al aspecto práctico de la filosofía.<sup>259</sup> El punto en el que nos detendremos es que para ubicarlos en toda su complejidad, y no extraviarnos considerándolos únicamente como moralistas o excesivamente religiosos, se debe observar en ellos la función socrática,<sup>260</sup> con lo que queda en primer plano nuestro interés en destacar la construcción de la subjetividad desde la reflexión filosófica, es decir, colocar al pensamiento como experiencia fundamental en la formación de la subjetividad. Nos ocuparemos brevemente de la actitud socrática, antes de abordar de directamente a Musonio Rufo y a Epícteto, como maestros socráticos que cumplen con su función a través de la diatriba, para visualizar el sentido de la filosofía estoica durante el período imperial.

---

<sup>257</sup> Es importante señalar las particularidades que caracterizan al primer estoicismo para comprender su diferenciación: en la irrupción de la escuela el ambiente es suficientemente laxo como para cuestionar los dogmas que se encontraban en gestación, pues a pesar de que la travesía espiritual de Zenón hubiera ya dejado marcas de la elaboración teórica, no es sino hasta Crisipo que aparece bien sistematizado el *corpus* y la estructura de la escuela. Dos consecuencias se derivaron, que algunos miembros de la escuela se consideraran herejes (Aristón de Quíos particularmente) y que sobre el sistema así establecido, los escolarcas del período medio elaboraran su análisis y crítica.

<sup>258</sup> Panecio y Posidonio fueron unas mentes enciclopédicas en su propio tiempo, lo cual coincidió con su elaboración de sí, en la medida en que identificaron la propia naturaleza con la capacidad racional de comprender su propio mundo en sus determinaciones más científicas. En medio de esa tarea podían transmitir los dogmas de la escuela. Por otra parte, una de las características importantes del período fue la elaboración de comentarios de filósofos ya canónicos, de donde deriva la visión platonizada de esa fase. Sedley hace un fuerte énfasis en que Posidonio hace del *Timeo* su especial objeto de estudio y veneración. El punto teórico de ruptura respecto a la primera fase de la escuela se localiza por el abandono de viejos dogmas: el rechazo a la adivinación y a la idea de la conflagración. Cf. D. Sedley, "The school..." *Op. cit.*, pp. 21 a 23.

<sup>259</sup> Al margen de consideraciones más groseramente elaboradas, Sedley señala pertinentemente que en el estoicismo en el imperio no se escriben tratados o se elaboran comentarios, tanto como se realiza un trabajo "exegético" sobre los autores clásicos (como Crisipo o Platón, que infiere Sedley a partir de Epícteto). Sin duda ha sido problemático clasificar los escritos de los estoicos romanos, pero Hierocles no deja de ser un autor relevante en el sentido en que Sedley desea ubicar la autoría. *Ibidem*, p. 28

<sup>260</sup> Con función socrática no nos referimos a la clásica invocación a Sócrates como línea de continuidad que Diógenes Laercio trazó en las sucesiones, ni a la cualidad depurativa del error que parece advertirse en el *elenkos*, nos ubicamos particularmente en la tesis del capítulo anterior, en donde resaltamos que la actitud socrática consistió en la obligación de mover a los otros hacia la inquietud espiritual.

Los filósofos cínicos fueron la encarnación inmediata y más vívida de la actitud socrática, con un fuerte compromiso con la virtud, la propia transformación y, desde luego, con el interés en mover a sus conciudadanos a volcarse sobre sus propias valoraciones. Es necesario reparar en que hasta ahora hemos hecho un fuerte énfasis en una actitud empecinada en sembrar la inquietud de sí, pero también es de primer orden resaltar con igual fuerza el interés por la vida moral que la actitud socrática implica. Si un pasaje ilustra tal aspecto de la cuestión socrática (que además impregna el espíritu helenístico), es el discurso de Pródico que Jenofonte pone en boca de Sócrates. En ese pasaje se nos muestra a un Hércules saliendo de la juventud ingenua, en la posición de quien debe hacer la elección crucial de emprender el camino de su propia vida.<sup>261</sup> Las opciones que se le presentan, la virtud y el vicio encarnados en dos mujeres que le salen al paso, no se ofrecen como opciones momentáneas, sino que se proyectan como el sentido que su vida como totalidad puede tener.<sup>262</sup> No se trata, pues, de la deliberación que un hombre, en un momento y circunstancias determinadas debe adoptar, sino a la forma que le va a dar a su alma, de manera que sus inclinaciones, independientemente del escenario que se le presente, estén orientadas de acuerdo a la forma en que ha decidido vivir. En efecto, señalamos como “forma del alma” a las determinaciones específicas desde las cuales el sujeto decide el modo en que ha de lograr sus satisfactores, lo cual define el modo de su vida moral como un todo, de suerte que aunque adopte decisiones específicas en cada momento y frente a circunstancias diferentes, su propia elección no parte de cero, sino que está dirigida por la postura moral general que se ha elegido: actuando en función de la virtud. Se asume, pues, que todos los

---

<sup>261</sup> “Cuando Heracles estaba pasando de la niñez a la adolescencia, momento en que los jóvenes al hacerse independientes revelan si se orientarán en la vida por el camino de la virtud o por el del vicio, cuentan que salió a un lugar tranquilo y se sentó sin saber por cual de los dos se dirigiría”. Jen., *Mem.*, II, 21.

<sup>262</sup> La figura femenina que encarna al vicio, le ofrece los placeres de la vida, por *un camino fácil y corto*, la virtud le detalla que a pesar de los trabajos que se empeñan para conseguir la vida feliz a través de ella, al final del camino es mayor la gloria que se puede alcanzar: “Los jóvenes son felices con los elogios de los mayores, y los más viejos se complacen con los honores de los jóvenes. Disfrutan recordando acciones de antaño y gozan llevando a bien las presentes. Gracias a mi son amigos de los dioses, estimados por sus amigos y honrados por su patria. Y cuando les llega el final marcado por el destino, no yacen sin gloria en el olvido, sino que florecen por siempre en el recuerdo, celebrados por himnos”. Jen. *Mem.*, II, 33.

hombres desean una vida feliz, pero el punto crucial y definitorio es el tipo de felicidad que deciden conseguir. En tal elección se involucra tanto el precio que se paga por ella, como las auténticas ambiciones que cabe albergar:

Porque de cuantas cosas nobles y buenas existen, los dioses no conceden nada a los hombres sin esfuerzo y solicitud, sino que, si quieres que los dioses te sean propicios tienes que honrarles, si quieres que tus amigos te estimen, tienes que hacerles favores, y si quieres que alguna ciudad te honre, tienes que servir a la ciudad; si pretendes que toda Grecia te admire por tu valor, has de intentar hacerle a Grecia algún bien; si quieres que la tierra te de frutos abundantes tienes que cuidarla; si crees que debes enriquecerte con el ganado, debes preocuparte del ganado, si aspiras a prosperar con la guerra y quieres ser capaz de ayudar a tus amigos y someter a tus enemigos, debes aprender las artes marciales de quienes las conocen y ejercitarte en la manera de utilizarlas.<sup>263</sup>

En la vida socrática tiene un lugar especial, tanto la elección por la virtud, como el trabajo que se empeña en alcanzar esa forma de vida feliz. Sin soslayar las determinaciones específicas que cada escuela helenística hubo de dar a su comprensión de la manera en que esa vida se realiza, efectivamente desde el cinismo y en el núcleo de las escuelas helenísticas, tal forma de vida comprende esfuerzos extraordinarios, que a primera vista parecen más cercanos a cierta forma de sufrimiento. Para enfrentar al aparente sufrimiento, no sólo se ha de comprender discursivamente lo que significan los actos adecuados, la idea de bien que se formula o los medios pertinentes para alcanzar la vida virtuosa, sino que es necesario ejercitarse; cumplir con una *ascesis* que prepara al cuerpo y al alma para enfrentar toda vicisitud, dolor o perturbación.

En el capítulo anterior tuvimos oportunidad de visualizar la importancia de la transformación espiritual, incluso en la enseñanza sofística, y por lo tanto evidenciamos que en ella misma se juega un cierto tipo de *ascesis*. En el ámbito específico de la filosofía es importante destacar las particularidades de esa *ascesis*, que se implantan de manera definitiva en el florecimiento de las múltiples escuelas de los tiempos alejandrinos (y superan los márgenes del mundo helenístico, incluso hasta el ascetismo cristiano) con el modo de vida cínico. El cínico más ilustre, Diógenes de Sínope, lo planteó en los siguientes términos:

---

<sup>263</sup> Jen. *Mem.*, II, 28.

Decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En éste, por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición a favor de las acciones virtuosas. Pero que era incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor eran ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo...

Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo. Que deben, desde luego, en lugar de fatigas inútiles, elegir aquellas que están de acuerdo con la naturaleza de quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necesidad. Y que incluso el desprecio al placer, una vez practicado, resultaba muy placentero.<sup>264</sup>

A una mirada no filosófica, lo que de inmediato puede ser parte de los placeres de la vida o atractivo por sí mismo, a la larga podría o bien contravenir con la virtud o traer más desventura que la dicha que se pretendía alcanzar. En la reflexión sobre este particular se desarrollaron los dogmas de las diferentes escuelas en la época helenística, de las que deseamos destacar más que su contenido, el lugar preponderante que ocupa el esfuerzo. Un esfuerzo que implica, sin lugar a dudas, entereza de carácter, como la *enkrateia* socrática que destacamos en el capítulo anterior, en la misma medida en que se requiere de *autarquía*.<sup>265</sup>

Como resaltaremos más adelante, en Musonio y Epícteto hay un interés especial en destacar el esfuerzo, literalmente, el trabajo que los hombres se toman cuando se decantan por la virtud. Tal esfuerzo tiene un lugar importante en el concepto de *autarquía*, en el que se comprende que cada individuo tiene dentro de sí mismo los recursos suficientes para llevar una vida feliz. De acuerdo con

---

<sup>264</sup> D. L. VI, 70-71. La importancia de este pasaje en la cultura filosófica de la antigüedad es de tal envergadura, que no sólo ha motivado reflexiones académicas en ensayos precisos, que muestran particularmente la cercanía del estoicismo y el cinismo en cuya diferencia quizá se encuentra la idea de que el camino del cinismo no es doctrinal y fundamenta en este núcleo de la acción, el ejercicio (*ascesis*) por el cual se presentan como modo de vida filosófica. Uno de los resultados más ricos de esta reflexión, sin lugar a dudas es el texto de Mme. Goulet-Cazé, que ya hemos referido y que lleva en el título justamente la referencia al pasaje: *Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*.

<sup>265</sup> Salta a la vista que no se puede visualizar cabalmente a la actitud socrática sin su encarnación cínica. No nos detendremos en las particularidades del cinismo –aunque debiéramos–, porque hacerlo nos llevaría por largos caminos, que sin duda deben ser andados pero rebasan los márgenes que de la presente exposición. No obstante, nos apoyamos en Mme. Goulet-Cazé para transmitir la actitud que, de suyo, vale para ser considerada una escuela filosófica: “Siendo la felicidad el fin pretendido, es necesario conseguir crear en uno mismo tres condiciones indispensables para su consecución: la autarquía, es decir, la capacidad para bastarse a uno mismo y para ser completamente independiente, la apatía, que permite mantenerse impassible en todas las circunstancias y, por último, la libertad.” M.-O Goulet-Cazé, “Cinismo” en Jacques Brunschwig y Geoffrey Lloyd, *Diccionario Akal de saber griego*, Madrid. 2000, p. 654.

Antístenes,<sup>266</sup> para alcanzar la vida feliz sólo basta con la fuerza de un Sócrates.<sup>267</sup> El único viático con el que debemos contar lo constituye aquello que se pueda salvar en un naufragio. Bastarse a sí mismo, desde la óptica antisteniana, tanto en lo emocional como en la sobrevivencia material, es la manera en que se puede llevar una vida virtuosa, libre de deseos que conduzcan a la constante apetencia, y consiguiendo la satisfacción únicamente a través del propio esfuerzo, como sugiere la virtud en el texto de Jenofonte, con lo que es posible librarse de la larga cadena de los deseos.<sup>268</sup>

Veremos que esta autarquía como capacidad de bastarse a sí mismo, que de alguna manera sugiere la vida del solitario (en tanto liga al sujeto con sus propias fuerzas, le hace prescindir del resto para alcanzar sus satisfactores) no deriva necesariamente en un alejamiento de la vida social.<sup>269</sup> Todo lo contrario. Si bien para los estoicos en general, pero muy particularmente en Musonio y Epícteto, la *autarquía* y la exaltación del esfuerzo para alcanzarla es de primera importancia, la conexión y relevancia del entorno social al que se pertenece (la ampliación de la *oikeiosis* hacia los círculos inmediatos e incluso lejanos al que pertenecen los hombres y con los cuales se debe coincidir, como sugiere Hierocles), es de primer orden, con lo cual se mantiene el aliento socrático que

---

<sup>266</sup> Con Antístenes se ha querido establecer el vínculo entre la escuela estoica y Sócrates, por vía del cinismo. Sin recuperar tal discusión, se ha de señalar la estrecha cercanía entre Sócrates y Antístenes, quien después de haber seguido a Gorgias tomó tanto apego por el de Alopecia, que caminaba a diario cuarenta estadios para escucharle. Diógenes Laercio destaca la intensidad de esta relación, tanto por el acto de Antístenes de conminar a sus seguidores a que se hicieran condiscípulos suyos entorno a Sócrates, como por el reconocimiento constante del propio Sócrates a la personalidad de Antístenes. Pero quizá el mayor testimonio del fuerte vínculo entre estos personajes, y su modo de vida, lo ofrece Jenofonte en su *Banquete*, en donde aparecen asociados en la misma tarea de inquietar a los demás y moverlos hacia la virtud. Jen., *Sym.*, 56 a 64.

<sup>267</sup> “Sus temas favoritos eran éstos: demostrar que es enseñable la virtud. Que los nobles no son sino los virtuosos. Que la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad, sin necesitar nada a no ser la fortaleza socrática...” D.L. VI, 11.

<sup>268</sup> Sobre la autarquía como forma de autocomprensión y la elección de la virtud de frente al placer como modo de vida, para no pasar la vida en una larga cadena de apetencias nunca satisfechas cf. Aldo Brancacci, “Érothique et théorie du plaisir chez Antisthène” en M.-O. Goulet (ed.) *Le cynisme Ancien et ses prolongements*, P. U. F., Paris, 1993, pp. 35-55.

<sup>269</sup> Es interesante observar que a pesar de que el cinismo, que como resaltan importantes estudiosos, afirma una revolución individual, en la que cada uno ha de volcarse sobre su propia naturaleza para alcanzar con sus propias fuerzas y prescindiendo de la aclamación social la vida feliz, nunca abandona el corazón de su mundo: el cínico siempre está en la plaza pública, contraviniendo con los valores del mundo, pero presente, poniendo de frente a los ciudadanos sus hipocresías y la necesidad de autotransformación. Desafiando el orden y colocándose en riesgo por el efecto de su *pharresía*.

caracterizó al cinismo, y que hace al sujeto responsable, en buena medida de quienes conforman, o bien su *polis*, en el caso específico de Sócrates, pero en un grado superlativo los círculos primarios que rodean al sujeto: los hijos, la familia, la comunidad, etc.<sup>270</sup>

Sin embargo, como veremos, para mantener esa fuerza de ánimo, el estoicismo precisó de determinaciones específicas, elaboraciones del intelecto, que mantuvieran la orientación de la vida hacia a virtud. Era necesario, por tanto, elaborar el concepto de virtud y de naturaleza.<sup>271</sup> En tal elaboración se observa la distancia conceptual respecto al cinismo. Mientras que la escuela del perro mantiene su postura de adecuarse a la naturaleza, comprendiendo en ella a los instintos, el estoicismo elabora la fina división entre la corporalidad y la racionalidad de los seres humanos:

En nada, dicen, distanció la naturaleza la condición de las plantas y de los animales, en cuanto también a aquéllas sin impulso y sensación las organiza, y en nosotros se dan algunos procesos de índole vegetativa. El impulso sobreviene en los animales y lo usan para dirigirse hacia lo que les es propio; para ellos lo acorde a su naturaleza es gobernarse por el impulso (instinto). Pero a los (animales) racionales les ha sido dada la razón en una preeminencia más perfecta, y para éstos el vivir de acuerdo con la razón rectamente resulta lo acorde con la naturaleza. Pues ésta como un artesano supervisa el instinto.<sup>272</sup>

Sin duda lo que mueve a los hombres es inherente a su propia corporalidad, pero no pueden subyugarse a las sensaciones placenteras del cuerpo, pues si bien, como todo animal han de buscar la propia conservación, ésta misma se ha de dar de acuerdo a la parte más importante de su propia constitución: la razón. Coincidir consigo mismo no puede ser, pues, de manera alguna vivir apegados al instinto de sobrevivencia, ni al placer concomitante que se obtiene en la

---

<sup>270</sup> Es importante señalar que una de las características más importantes de la actitud socrática es justamente la de renunciar a las ventajas cívicas individuales para entregarse al cuidado de los ciudadanos, con lo cual se ocupa de la ciudad misma, dejando de lado sus asuntos particulares. Es también importante notar, que a sus propios hijos los confía al cuidado de sus conciudadanos, como un asunto público, tal y como él mismo ha hecho, cfr. Platón *Apología* 41e. Musonio Rufo se interesará sobre todo de las relaciones familiares, partiendo, sin lugar a dudas de la coincidencia consigo mismo (*oikeiosis*) y la ampliación de ella misma a las relaciones familiares. La misma tónica se encontrará en Epicteto.

<sup>271</sup> Definición que claramente hace coincidir a ambos conceptos: "Por eso Zenón fue el primero, en su *Sobre la naturaleza del hombre*, en decir que el fin es 'vivir acordadamente con la naturaleza', que es precisamente vivir de acuerdo con la virtud." D. L. VII, 87.

<sup>272</sup> D. L. VII, 86.

preservación de la vida, ni incluso a la vida por sí misma, sino apegarse al principio racional, que si bien en un orden adecuado de cosas establece justo la autopreservación, en casos específicos, como el juicio de Sócrates o el enfrentamiento de los estoicos romanos a la tiranía, se puede preferir la muerte, si ésta se presenta de acuerdo con la razón. Epícteto lo señala con toda claridad:

Lo único insoportable para el ser racional es lo irracional, pero lo razonable se puede soportar: los golpes no son insoportables por naturaleza. ¿De qué manera? Mira cómo: los lacedemonios son azotados porque han aprendido que es razonable. ¿No es insoportable ahorcarse? Pero cuando alguien siente que es razonable, va y se ahorca. Sencillamente, si nos fijamos, hallaremos que nada abruma tanto al ser racional como lo irracional y, a la vez, nada lo atrae tanto como lo razonable. Mas cada uno experimenta de modo distinto lo razonable y lo irracional, igual que lo bueno y lo malo y que lo conveniente y lo inconveniente. Ésa es la razón principal de que necesitemos la educación, que aprendamos a adaptar de modo acorde con la naturaleza el concepto de razonable e irracional en los casos particulares.<sup>273</sup>

En las palabras de Epícteto encontramos el punto nuclear de la teoría estoica: no se trata de procurar cuidados a la naturaleza biológica, ni en la búsqueda del placer se ha de cimentar el cultivo de sí del estoicismo, sino en la preservación del principio de racionalidad que sólo los seres humanos poseen. Ahora bien, no es difícil identificar ese principio de racionalidad con el actuar virtuoso, si por virtud entendemos el conducir las pautas de comportamiento de acuerdo a la propia naturaleza. Aceptar que se desea la virtud en abstracto, no es difícil para nadie, particularmente porque resulta casi trivial afirmar que el bien se ha de desear por sí mismo. La dificultad se encuentra en los casos particulares, cuando se exige comprender lo que está de acuerdo con la propia naturaleza. Entender la particularidad del caso en el que cada sujeto se encuentra y buscar el asidero firme que permite distinguir en cada situación lo que corresponde a la propia naturaleza, implica instanciar la virtud: razonar sobre la naturaleza de las cosas y la relación de las circunstancias ante las cuales se encuentra el sujeto y sobre las cuales se ha de elegir. Frente a ello, el estoicismo propondrá ejercitar la razón, pero no únicamente como un medio de análisis y defensa de argumentos,

---

<sup>273</sup> Epícteto, *Diss.*, I, 2.1-6. En ese mismo pasaje Anthony Long encuentra los rasgos de un racionalismo estoico platónico. Cf. A. Long *Epictetus, a stoic and socratic... op. Cit.*, p. 99.

sino para ser capaz de discernir sobre cada caso en particular y encontrar un asidero fuerte en la propia capacidad de examen. De ahí que la demostración como ejercicio no tiene como objetivo el triunfo en los argumentos, no es ese el sentido de la educación, sino en encontrar los dogmas que servirán como las herramientas suficientes para evitar toda duda. Tal debe ser la fortaleza del discurso subjetivado.

En la conformación inicial de su discurso, los estoicos consideraron, de acuerdo al estado espiritual de la época, que la virtud es la perfección de cualquier cosa<sup>274</sup> y en todas las cosas tal perfección se hace patente en la proporción que guardan consigo mismas, por lo que es necesario que las cosas coincidan perfectamente con su propia naturaleza. Desde tal óptica y siguiendo la inmanencia de la naturaleza humana, en los hombres la virtud puede ser intelectual o no intelectual, puesto que en su propia *physis* existen determinaciones materiales, tales como la salud y la fuerza.<sup>275</sup> Sin embargo, las virtudes intelectuales, que se asocian con la ciencia y el entendimiento, tienen mayor importancia, en tanto la naturaleza propia de los seres humanos es su capacidad racional, de suerte que la virtud se constituye en una auténtica correspondencia consigo mismos (*oikeiosis*). Habitar en sí mismo implica habitar en la razón que los hombres comparten con el todo:

Por eso se presenta como el fin el vivir conforme a la naturaleza, lo que es decir conforme a la naturaleza propia y de todas las cosas, sin llevar a cabo nada de lo que suele prohibir la ley en común, que es la recta razón, que se halla presente en todo, siendo idéntica a Zeus, que es el gobernante real de todo lo existente. Y en eso mismo consiste la virtud del hombre dichoso y el curso fácil de la vida, cuando todo se hace de acuerdo con la armonía del espíritu (*daímon*) de cada uno con el designio del administrador del universo.<sup>276</sup>

Finalmente, la elaboración más propia de la escuela estoica del concepto de virtud es la de que esta misma es *una disposición concorde*, digna de elegirse por sí misma, de suerte que para alcanzarla es necesario siempre tener conocimiento: poder identificar cuáles son los auténticos bienes, cuáles los males

---

<sup>274</sup> “Virtud (*areté*) es, en general, una cierta perfección en cualquier cosa, por ejemplo una estatua”. D. L. VII, 90.

<sup>275</sup> *Idem*.

<sup>276</sup> D. L. VII, 88.

y distinguirlos con toda claridad de los indiferentes,<sup>277</sup> como hemos expuesto. De los indiferentes, que dentro de la teoría constituyen las valoraciones sobre lo que ni contribuye a la felicidad ni genera desdicha.<sup>278</sup> Los estoicos hacen una importante distinción entre indiferentes preferibles e indiferentes no preferibles, pues si alguien puede guardar la salud o conquistar cierta riqueza, sin que esto afecte la disposición correcta de su *hegemonikón*, puede inclinarse hacia estos indiferentes preferibles, del mismo modo en que, si es posible y no afecta a la propia virtud, se ha de rechazar “entre las cosas del alma, la torpeza, la inhabilidad y las semejantes; y entre las corporales, la muerte, la enfermedad, la debilidad, la mala complexión, las mutilaciones, la fealdad y las semejantes; y entre las cosas externas, la pobreza, el deshonor, el linaje oscuro y las parecidas”.<sup>279</sup>

Una vez que hemos llegado a este punto, y en aras de observar el trabajo del maestro socrático estoico, es decir, su función y las características del discurso filosófico que lo conforma, es necesario observar las objeciones que Aristón interpuso a la idea de los indiferentes preferibles. Para el de Quíos, la virtud tiene un valor absoluto, por lo que no cabe hacer ninguna gradación frente a lo que se ha de elegir. Sólo la virtud es elegible, por lo que es necesario, desde su óptica, “vivir manteniéndose indiferente ante lo que está entre la virtud y el vicio, prescindiendo de cualquier distinción entre estas cosas, y portándose por igual ante todas ellas”.<sup>280</sup> Por su parte, los estoicos consideraron que la cuestión de la virtud y la vida en concordancia con la razón es un asunto de elección, por ello es necesario aclarar, discursivamente, en qué consiste ese valor que posibilita las elecciones:

Definen el valor como, de un lado, una cierta contribución de la vida acorde consigo, que existe centrada en cualquier bien. Y, por otro lado, el valor es una cierta facultad intermedia o una utilidad secundaria, que aporta una ayuda para la vida acorde con la naturaleza.<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> “Así pues, bienes son las virtudes: prudencia, justicia, valentía, templanza y las demás. Males, los contrarios: insensatez, injusticia y las demás. Neutras son aquellas cosas que ni benefician ni dañan, como la vida, la salud, el placer, la belleza, el vigor, la buena fama, el nacimiento noble. Y las contrarias a éstas: la muerte, la enfermedad, la fatiga, la debilidad, la pobreza, el deshonor, el origen bajo y las semejantes.” D.L.VII, 102.

<sup>278</sup> D. L. VII, 104.

<sup>279</sup> D. L. VII, 106.

<sup>280</sup> D. L. VII, 160.

<sup>281</sup> D. L. VII, 105.

El discurso estoico elabora teóricamente, los medios que son necesarios en la vida práctica. Ante las elecciones, para el estoicismo, es necesario desarrollar el conocimiento (*episteme*) que ayude a distinguir claramente entre lo que es bueno, malo o indiferente y, de esto último, distinguir lo preferible de los indiferentes no preferibles (esas valoraciones intermedias hacia las que Aristón dirige sus ataques). En suma, se debe colocar discursivamente la manera en que se comprende al mundo, tanto en su estructura lógica como en su consistencia material. Tal conocimiento se alcanza únicamente a través de la filosofía. El problema que Aristón resalta se coloca entre la enunciabilidad del bien y sus implicaciones universales. La tensión aparece en la disposición que se muestra ante un preferible, pues con ello, justo porque se trataría de enfrentar una situación en particular, parecería que disminuye el carácter absoluto de la virtud: el agente declara que una cosa particular que elige “es” algo bueno. Con esta posición, Aristón parece acentuar al máximo la premisa estoica de la inclinación hacia el bien, pero al hacerlo coloca al bien sólo en el registro de las acciones y objeta a aquellos que pongan su atención en algo más que esos asuntos. Sin embargo, en el señalamiento que nos conserva Cicerón con sus objeciones, queda claro que si se piensa al mundo como el ámbito en el que se desarrollan las acciones, y con ello los deberes, entonces la vida se desenvuelve en función de nuestras elecciones por lo que se debe tener claridad en la manera en que se ha de elegir, es decir distinguir con aquello hacia lo que cabe inclinarse en un momento determinado. Dice el Arpinate:

Puesto que Aristón y Pirrón estas cosas [los indiferentes preferibles] les parecieron totalmente de ningún valor, al grado de decir que entre estar muy bien de salud y estar gravemente enfermo no hay absolutamente ninguna diferencia, con razón hace ya tiempo se dejó de discutir contra ellos, En efecto, al querer que todo estuviera en la sola virtud, a tal grado que la despojaron de la selección de las cosas y no le dieron base de donde naciera o donde se apoyara, eliminaron la virtud misma que abrazaron.<sup>282</sup>

En efecto, para el tiempo en que Cicerón da cuenta de la postura del de Quíos, la discusión tenía que estar agotada, sin embargo debe notarse que la posición de Aristón no es insostenible, pues se ciñe al principio de la naturaleza racional de los

---

<sup>282</sup> Cic., *Fin.*, II, 43.

hombres: “la potencia del alma es la de razonar”, pero sus objeciones afincadas en la necesidad de diferenciar el bien y el mal sin ocuparse de ningún otro ámbito del pensamiento (lógica o física) dan lugar justamente a la necesidad de una elaboración sistemática del pensamiento, justo para responder a una universalidad tan indeterminada, tal como se desarrolló posteriormente el discurso estoico. Dado este panorama, observamos dos cuestiones relevantes que irrumpen al colocar a Aristón frente al estoicismo, una de corte histórico y otra que refuerza a una forma de actitud especulativa en la configuración de la sustancia ética.

En el primer punto, observamos que la escuela estoica, en su origen, estuvo abierta a los cuestionamientos y discusiones, de donde pudo surgir la posición del de Quíos. Estamos acostumbrados a una imagen del estoicismo como una doctrina tan intensa, que nos parece que nació con todos sus dogmas ya completos y aplicados en toda su severidad. La cuestión interesante es que justamente el estilo de la discusión que mantuvo desde su gestación se pudo nutrir e ir configurando, dando lugar a lo que a nuestros ojos parece una apostasía, pero que no implica sino el camino de la creación de sí por la filosofía: el esfuerzo del pensar que lleva a una posición, a un modo de vida. Así que lo que rechazó Aristón, particularmente, fue una elaboración discursiva que permitiera justificar a los indiferentes preferibles. Si bien se nos indica que rechazaba el estudio de la lógica y la física, no se señala que haya tomado el manto de la desvergüenza cínica, de donde intuimos que adoptó una forma de vida severa, a la que con sus propios discursos se atrajo seguidores, pues aunque no aceptara las elaboraciones teóricas más especulativas del estoicismo, al parecer no dejó de considerar la importancia de las representaciones evidentes,<sup>283</sup> es decir, no dejó de considerar la relevancia del pensamiento, como lo muestra el siguiente fragmento:

Al pensar, pues Aristón, que la potencia del alma es una sola, aquella mediante la cual razonamos, establecía también que una sola es la virtud del alma: la ciencia de los bienes y los males. Cuando ordena elegir el bien y evitar el mal, llama a dicha ciencia “templanza”; cuando hacer el bien y no hacer el mal, “sabiduría práctica”; cuando enfrentar ciertas cosas

---

<sup>283</sup> “A uno de la Academia que afirmaba que no captaba nada con sus sentidos, le dijo: ‘entonces ni siquiera ves al que está sentado a tu lado?’ Y como el otro le dijera que no, añadió “¿Quién te cegó? ¿Quién te arrebató los brillos de la luz?” D. L. VII, 162.

y huir de otras “valentía”; cuando dar a cada uno lo que merece, “justicia”. En una palabra, cuanto el alma conoce, fuera de hacer el bien y el mal, es sabiduría y ciencia.<sup>284</sup>

Aristón de Quíos representa el pulso del estoicismo en su irrupción. Con él podemos visualizar el esfuerzo de comprensión que persigue esta escuela. Siguiendo el punto de vista de Zenón, aceptó que la potencia del alma es la de razonar. A pesar de que él mismo desdeñara la dialéctica (aunque se le describiera como verboso<sup>285</sup>) no deja de ser evidente que lo que más importa, tanto a Zenón como a Aristón, es alcanzar el auténtico conocimiento por la razón. La actividad del de Quíos, al alejarse de los del pórtico y crear su propio círculo,<sup>286</sup> habla más de las características culturales de su tiempo: hombres que se reúnen en torno a la palabra (sea de oradores o de filósofos) no sólo para escucharla, también para participar de ella, darle forma, configurarla. Si podía regresar junto con los suyos a escuchar a Cleantes,<sup>287</sup> una vez que éste sucedió a Zenón a la cabeza de la escuela, es porque la ortodoxia (comprendida desde la completitud de la doctrina) apenas se está configurando. Insistiendo en esta característica de la escuela, es importante afirmar la singular apertura del estoicismo, que siguiendo la inspiración antisteniana afirmaron con su actitud que todos son capaces de acceder al conocimiento, la virtud es asequible y enseñable para todo el mundo.<sup>288</sup> Acceder al conocimiento no es un privilegio de iniciados o iluminados, pero justo por esa apertura es que se debe mantener alerta de las desviaciones que los juicios particulares pueden generar.

---

<sup>284</sup> *Los estoicos antiguos*, fr. 482, p. 207.

<sup>285</sup> “Cuando Aristón, un discípulo suyo [de Zenón], discutía un tema sin compostura, sino con precipitación y arrebató, le dijo: ‘¡Desde luego tu padre debió engendrarte en un momento de borrachera!’ Con eso él, que era de poco hablar, lo calificaba también de charlatán.” D. L. VII, 18.

<sup>286</sup> “Filosofando de tal manera y manteniendo sus charlas en el Cynosarges tuvo tal influencia que pudo ser llamado fundador de una escuela”. D. L. VII, 161.

<sup>287</sup> “Al revelarse y brillar la verdad en la filosofía, todos los que a tal obra contribuyen sacan provecho de ella, sin derramamiento de sangre. Por eso, Aristón apreciaba a Cleantes y compartía con él sus alumnos”. *Los estoicos antiguos*, fr. 343, p. 187.

<sup>288</sup> “Sus temas favoritos eran éstos: demostrar que es enseñable la virtud. Que los nobles no son sino los virtuosos. Que la virtud es suficiente por sí misma para la felicidad, sin necesitar nada a no ser la fortaleza socrática. Que la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos.” D. L. VII. 11. Veremos que Zenón no se separa de esta posición de Antístenes, aunque con toda justicia en el discurso estoico se observe una complejidad importante, la sencillez del discurso y su accesibilidad a todas las personas son las condiciones a las que respondió la sistematización de la escuela, la cual perduró como herramienta hasta el período romano.

Lo cual nos lleva al siguiente punto, y es que a diferencia de amplios movimientos espirituales que han existido en la cultura, particularmente occidental, el estoicismo coloca en un nivel de primer orden la comprensión del universo en su totalidad para conseguir la transformación espiritual. El sí mismo al que puede referirse el estoico, sin lugar a dudas está muy lejos de un sujeto que se siente, por su propia sustancia, capaz de verdad. El sí mismo de la enunciación estoica, tampoco está dado por una naturaleza metafísica lejana que le haya dotado de ciertas capacidades.<sup>289</sup> Incluso cuando se plantea un ideal al cual alcanzar (el ideal del sabio) lo encuentra inmanente a su mundo y completamente asequible por sus propias capacidades. Así pues, la sustancia ética del estoico se conforma en la actividad especulativa por la que se comprende al mundo, pero todavía es muy lejana a una noción de individualidad o de acceso a la verdad por revelación.

Lo que deseamos destacar, en todo caso es la importancia de tal sustancia en el modo en que Aristón trata de “corregir” a Zenón. En ambos, resalta el esfuerzo del pensamiento por configurar sus conceptos. Zenón hace una distinción entre los juicios (es decir, lo enunciable) y la concatenación lógica de los mismos, con el interés de evaluar el valor que se le da a las cosas enunciadas en ellos. El problema que Aristón destaca cuando se opone a los indiferentes preferibles, es el de desligar la actitud que se debe mantener (interesada en la virtud) de la actividad intelectual: diferenciar el enunciado de la acción. Para Aristón, más que el valor teórico de una circunstancia, lo que interesa no es juzgar o enunciar, sino actuar,<sup>290</sup> en tal sentido se puede observar en él un comportamiento acentuadamente socrático.<sup>291</sup> Aunque Zenón no sea un pensador sistemático aún, coloca de relieve a la comprensión y la elaboración discursiva de lo que se comprende.

---

<sup>289</sup> La providencia estoica es comprendida desde su propia inmanencia. Si los hombres tienen dentro de sí algo divino, esta divinidad tiene como principal cualidad la de ser la razón inmanente.

<sup>290</sup> “Aristón quien, habiendo sido discípulo de Zenón, aprobó en la práctica lo que este había establecido en teoría: que nada es bueno sino la virtud; ni malo, sino lo que es contrario a la virtud; consideró que en las cosas intermedias no hay la importancia que Zenón pretendió”. Cic., *Cuestiones Académicas*, II, 130.

<sup>291</sup> “Aristón puede aparecer como un pragmatista puro y un agnóstico sobre la cuestión de la naturaleza, y esto es parte de una posición socrática”. J. I. Porter, “The philosophy of Aristo of Chios” en R. Bracht Branham y M.-O., *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its legacy*, U. C. P., Berkeley, 1996, p. 172.

No contamos con las obras de Zenón, pues a pesar de que escribió abundantemente, nada se conservó de su autoría, por lo que dependemos de los comentadores para su comprensión. Es difícil, por ello trazar el itinerario por el que se formaron las bases de la teoría estoica,<sup>292</sup> a pesar del gran esfuerzo que Diógenes Laercio realizó para transmitirnos la complejidad del pensamiento estoico, que no obstante, para el tiempo del laerciano, ya se había solidificado como el estoicismo de la primera etapa. Justo por esa cualidad es que tenemos la imagen de una doctrina que nació completa. No obstante, en el acto de rechazo a la postura de Zenón de Citio, por parte de Aristón de Quíos, podemos figurarnos no sólo la laxitud de la misma, también la relevancia de la relación de la elaboración de pensamientos en el terreno lógico, con la conexión ética, que otorga la pauta del comportamiento que se ha de seguir, siguiendo con el texto jenofonteo con el que iniciamos, el camino entre la virtud y el vicio se discierne a través de la razón.

Es interesante para adentrarse en el discurso estoico, el pequeño rodeo que hemos hecho por Aristón, porque como hemos dicho, en el estoicismo late el corazón cínico, y en algún sentido parece que la vida filosófica se resume en la vida cínica, pues parece la posición más radical que un filósofo puede adoptar. Así resume la postura de los cínicos Diógenes Laercio:

Sostienen que la virtud puede enseñarse, según dice Antístenes en el *Heracles*, y que no puede perderse, una vez adquirida. Que el sabio es digno de amor, impecable, amigo de su semejante, y que no confía nada al azar. Lo que se halla entre la virtud y el vicio lo califican de indiferente, de igual modo que Aristón de Quíos.<sup>293</sup>

Fijemos nuestra atención, ahora, en que lo más relevante de ambas posiciones es evitar el error, pues en el error se juega la subjetividad. Aristón inicia estoico y parece terminar cínico, aunque eso no sea del todo claro, pues se reconoce que tuvo seguidores a los que llamaron aristonianos,<sup>294</sup> con mucha probabilidad, habrían desechado el estudio de la lógica y se habrían decantado por la vida

---

<sup>292</sup> Sin embargo, se debe tener registro de que asistió tanto a la academia como al peripato, y que con ellos también nutrió su pensamiento. D.L. VII, 2.

<sup>293</sup> D.L. VI, 105.

<sup>294</sup> “En efecto, Milcíades y Dífilo fueron llamados ‘aristónicos’. Era un personaje persuasivo y preparado para la muchedumbre”. D.L. VII, 161.

austera, pero incluso en un ejercicio de autarquía, es notable que no fueran cínicos.<sup>295</sup> Lo que sí es muy claro es que van en busca de las certezas en las que se pueda cimentar la propia vida, buscando darle una forma segura a la propia subjetividad.

La actividad intelectual es de primera importancia para la escuela estoica, sin embargo, de ninguna manera se desecha el espíritu de la elección formulada por quien se decanta a favor de la virtud, ni se soslayan los trabajos, es decir, el esfuerzo corporal y anímico, que implica alcanzar ese tipo de felicidad. Se reflexiona acerca de ella. Dado que el punto de partida de las valoraciones que se hacen del entorno, la distinción entre lo que le corresponde a cada uno y está de acuerdo con su propia naturaleza surge de la coincidencia consigo mismo, es necesario dilucidar acerca de la composición del universo en su conjunto. El trabajo del pensamiento que se emprende está orientado por esa misma elección de vida, pero tiene que ponerse de manera discursiva para conseguir el ejercicio de la comprensión. De modo que las preocupaciones del intelecto tales como la forma que el pensamiento adopta (la dialéctica), la reflexión sobre la constitución del órgano del pensar, de las facultades que se involucran en lo que se dice, los órganos que se involucran en el razonar y en enunciar los razonamientos, las características de la naturaleza misma, en fin, poner en perspectiva al universo en su totalidad, son elementos del discurso subjetivado, el cual está dirigido a reforzar la elección de la vida virtuosa, de la concordancia con la propia naturaleza.

En la evidencia que nos queda del actuar de Musonio y Epícteto –de quienes el registro material por el cual se capturaron sus ideas ocupa un lugar singular–, podemos apreciar el modo en que se hace efectivo el discurso subjetivado; ese discurso que se desarrolló con el interés de tener un asidero para la propia transformación, pero al cual no se puede acceder sólo por el efecto de una transmisión superficial del mismo: es necesario interiorizarlo y dejarse afectar

---

<sup>295</sup> A pesar de que la discusión siga en pie, es muy notorio el hecho de que aunque el texto laerciano haga una referencia al de Quios en el último párrafo del libro VI, incluso ahí lo haya tomado por separado. Además de la evidente inclusión en el libro VII de las vidas. La ruptura con Zenón, que como informa Diógenes se dio cuando éste estaba enfermo, no implica necesariamente una “herejía” como se ha considerado. Si la estoa nació como un lugar en donde se daban cita los interesados en discutir, aunque Zenón llevara la voz cantante, no es del todo necesario obligar a Aristón a compartir los dogmas como si de un credo cerrado se tratara.

por él. De modo que ellos representan la manera en que se entrecruza la insidia socrática y la cancelación de las propias ventajas cívicas en aras del cuidado de los otros, con el esfuerzo de comprensión de las ideas por las cuales se da cuenta del propio mundo. La intensidad de la actitud socrática en estos estoicos queda en evidencia de una manera más vívida que en lo que podemos apreciar en Zenón de Citio, el fundador de la escuela, quien en su inicio fue cínico y posteriormente desarrolló los principios de la reflexión teórica.<sup>296</sup> Decimos que resulta mas intensa por la manera en que se manifestó, porque aunque el citiense sin lugar a dudas impuso los cimientos gracias a los cuales Musonio y Epícteto tuvieron los recursos teóricos para persuadir a sus interlocutores, estos mismos retomaron la actitud de Sócrates en su interés por sembrar la inquietud de sí. De modo que es necesario apreciar en ellos, más que un desarrollo teórico de tópicos filosóficos, el modo en que tratan de hacer vivir los dogmas en sus interlocutores. De ahí que destaque el uso de la diatriba, como forma privilegiada de su propia expresión, pues sus discursos son algo más que una monserga: tienen el objetivo claro de causar la desazón espiritual de sus alumnos, es decir, generar un desasosiego que les lleve a esa parte de sí que habrían de tomar a cargo.

Ahora bien, la intensidad de la labor socrática de estos romanos se encuentra en relación directa con el ámbito social en que emergieron. Un momento cultural que revela ciertos paralelismos con la Atenas en que floreció Sócrates, pues lo mismo que en tiempos de Gorgias y Protágoras, el brillo cultural que la retórica y la filosofía podían aportar a los jóvenes representaba un medio importante, a la par que peligroso, para destacar; para granjearse una fama que de suyo podría alejarles del objetivo más importante de la filosofía: la edificación espiritual. De modo que se debe señalar que no es que la actitud de Zenón de Citio descuide el interés socrático, de frente a la labor de Musonio y Epícteto, sino que su actuar filosófico enfrentó diferentes condiciones. Condiciones que nos

---

<sup>296</sup> Como es bien sabido, Zenón después del naufragio que le llevó a Atenas, siguió por un tiempo al cínico Crates, pero se afirma que no pudo resistir la vida de cínico. Una escena particularmente simbólica del pudor de Zenón es la que le muestra avergonzado cubriendo los cuerpos desnudos de Crates e Hiparquia con su manto. Durante algún tiempo los sucesores de la escuela, como Crisipo, tuvieron que responder a este antecedente, pero no se podría afirmar que fueran contrarios al modo de vida cínico.

interesa exponer brevemente para observar dos puntos de primera importancia. Por un lado se ha de observar cómo se genera el discurso subjetivado, cuáles son las necesidades del pensamiento y de la inquietud particular para emprender la búsqueda de los conceptos que dan cuenta del mundo en el que se vive y al cual se ha de ceñir y desear *tal y como es*; por otro lado, cómo este mismo discurso otorga la pauta a partir de la cual se elaboran los ejercicios espirituales que modifican a la sustancia ética, es decir, las transformaciones que el maestro socrático prescribe .

#### 4.4 Salvación y refugio en la filosofía estoica

El ambiente en el mundo helenístico cargado de incertidumbres derivadas de las transformaciones políticas y culturales del propio tiempo,<sup>297</sup> potenció el interés por una filosofía que salvara a los hombres, que los preservara ante los infortunios,<sup>298</sup> y no precisamente que los engrandeciera por la fama obtenida con la ilustre expresión o por el conjunto de saberes de los que pudieran hacer gala, pues al mismo Zenón éstos le parecen superfluos, según narra Diógenes Laercio: “Decía que nada era más ajeno a la adquisición de las ciencias que la presunción”.<sup>299</sup> La filosofía se constituyó en el refugio al cual acudir en medio de los movimientos que el derrumbe de los referentes que hasta ese momento habían constituido el conjunto de certidumbres desde las cuales los hombres podrían encaminar sus vidas. Sin embargo, se debe señalar que no sólo se trata de la

---

<sup>297</sup> Al respecto el estudioso de la antigüedad destaca: “La crisis de la poesía sólo era un aspecto de la crisis general de la cultura, y continuación de la crisis ética, del desconcierto moral del s. IV a C. La realidad, sin la ayuda del mito, se había desquebrajado en una serie de aspectos parciales cada uno de los cuales requería un técnico.” Carlos Miralles, *El Helenismo. Épocas helenística y romana de la cultura griega*, Montesinos, Barcelona, 1981, p. 27.

<sup>298</sup> Es importante destacar que si bien algunos hombres sintieron tal necesidad, eso mismo no implica que fuera un fenómeno generalizado. De mayor corrección es afirmar que fue destacable el modo en que la filosofía se constituyó en un ámbito de resistencia y edificación espiritual. El siguiente pasaje de un estudioso moderno ilustra el desafío que la filosofía representó al mundo que se instauró en la época helenística: “los griegos contaban a menudo historias que no eran verdad, pero que eran ciertas. O certeras, al menos. Una de ellas nos informa de la relación del mismo Alejandro [el conquistador alumno de Aristóteles] con otro filósofo, un individuo pintoresco, ocurrente y mal vestido, que dicen que vivía en un tonel y que se llamaba Diógenes; Alejandro se habría acercado a él y le habría dicho a guisa de presentación: ‘Yo soy Alejandro, el gran rey’, a lo que el otro habría contestado: ‘Y yo Diógenes, el perro’.” *Ibid.*, p. 33.

<sup>299</sup> D.L., VII, 23.

cuestión del derrumbe de las ciudades estado y de la organización democrática frente a la conquista macedónica, también opera la búsqueda de sentido que desde tiempo atrás se puso en marcha en el pensar griego. Tanto la inquietud intelectual por saber, que declara en términos rotundos Aristóteles, como la contemplación del sentido de una vida plena, fueron causas importantes para el establecimiento de las escuelas de filosofía en Atenas. Lugares que se caracterizan, en general, por tener un sitio fijo y que marcan el ambiente helenístico por la riqueza de las discusiones y, particularmente, por la formación y transmisión de sus propias visiones del mundo.

Sobre el lugar que Zenón eligió para transmitir su pensamiento, se debe decir que no era ni un sitio de entrenamiento, como el gimnasio en donde Antístenes acostumbraba dialogar,<sup>300</sup> ni un establecimiento fijo, como la academia platónica. Como se sabe, enseñaba en el pórtico, según testimonio de Diógenes Laercio, “con la intención de utilizar un terreno libre de paseantes curiosos”.<sup>301</sup> También es notorio que evitó los lugares que la multitud frecuentaba y en los que los cínicos solían desafiar a las convenciones sociales.<sup>302</sup> Tenemos a un Zenón que encarna los rigores de la vida austera del cínico con el mayor interés por el pensamiento especulativo.

Así como para la vida cínica lo más importante es el actuar virtuoso, con lo que se busca un apego a la propia naturaleza rechazando las convenciones, para el estoicismo que inaugura Zenón lo crucial es encontrar las determinaciones de tal naturaleza a través del razonamiento. No se aleja de la experiencia fundamental que vivió con Crates, pero filosofa buscando la vida virtuosa en el vínculo entre razón y naturaleza, de modo que en su actuar sólo esté dispuesto a dirigirse hacia aquellos fines que estén en armonía con ella. De esta suerte el

---

<sup>300</sup> El cinosargio, razón por la cual durante largo tiempo se le atribuyó la creación de la secta cínica, tanto por la etimología del nombre del lugar, como por las características del auditorio que ahí acudía. Sobre las características y permanencia del cinosargio, así como la geografía intelectual ateniense cf. Marie-Françoise Billot “Antisthène et le cynosarges dans L’Athènes des V et IV Siècles” sobre la relevancia del cinosargio en la escuela cínica cf. Gabriele Giannantoni “Antistene Fondatore della scuola cinica?” ambos en M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme* ....., Paris, 1993.

<sup>301</sup> D.L., VII, 4.

<sup>302</sup> “Trataba de evitar, cuenta (Antígono de Caristo) la aglomeración del gentío, de modo que se sentaba en lo alto de la escalinata, ahorrándose así una parte al menos de la molestia. Tampoco paseaba en compañía con más de dos o tres.” D.L., VII, 14.

pensamiento del filósofo se transparenta en sus propias acciones. La forma que Zenón le dio a su propia vida fue algo que los mismos atenienses registraron. El mejor testimonio de ello lo transcribe Diógenes del decreto por el cual los atenienses le honraron con una corona:

Puesto que Zenón de Citio, hijo de Mnaseas, que ha vivido durante muchos años en la ciudad dedicado a filosofar, y que también en los demás respectos se ha portado como persona de mérito, exhortando a quienes acudían a su encuentro a la virtud y a la moderación, los ha estimulado a los fines mas elevados, presentando a todos como ejemplo su propia vida en perfecto acuerdo con la vida que él profesaba.<sup>303</sup>

La función de la filosofía, le parece a Zenón, es colocar el observatorio del pensar para darle sentido a la propia vida. Al no poderse sentir conmovido sólo por las acciones y por las definiciones ostensivas de su maestro Crates,<sup>304</sup> destaca la importancia de la necesidad del pensamiento para la propia transformación. Y a pesar de mostrarse embelesado con la instrucción de Estilpón, no eran los discursos lo que apreciaba, sino la construcción de argumentos, que no obstante, deseaba que fueran breves, y aun en los extensos, lo importante sería que se construyeran en aras de lo verdadero.<sup>305</sup> No apreciaba la construcción de largos discursos, y no encontraba en las expresiones sino el interés por la verdad, que se hace evidente en la concepción de la unidad orgánica de la filosofía, la cual sólo se divide para su estudio<sup>306</sup>, pero en su división se fundamenta la sistematicidad imprescindible que funciona como criterio para ordenar las representaciones. Esa es la importancia de la teoría:

Así pues, la teoría respecto a las reglas y criterios la admiten como dirigida al descubrimiento de la verdad. En ella, pues, precisan las diferentes especies de representaciones. Pero también la parte sobre las definiciones se dirige igualmente al

---

<sup>303</sup> D.L. VII, 10.

<sup>304</sup> “Refiere Apolonio de Tiro que, como Crates lo arrastraba del manto para apartarlo de Estilpon, le dijo: ‘Ah, Crates, el arrastre adecuado de un filósofo es por las orejas. Sácame de aquí cuando me hayas convencido. Pero si me fuerzas, mi cuerpo se irá contigo, mi alma se quedará junto a Estilpón’.” D.L. VII, 24.

<sup>305</sup> “Solía decir que los razonamientos de los puristas y los muy cuidados eran semejantes a la plata alejandrina. Tenían bella apariencia y estaban acuñados con letras claras, como también esa moneda, pero que no por eso eran más valiosos. Y a los que les pasaba lo contrario los comparaba con tetradracmas áticos, acuñados con descuido y con algunas erratas, pero que se imponían a las monedas con bellos dibujos.” D.L., VII, 18.

<sup>306</sup> En física, lógica y ética. Al compararla con un ser vivo, un huevo o una ciudad bien amurallada, dan una imagen de la relevancia que tiene pensar a la filosofía en su unidad, ninguna de sus áreas debe ser desvinculada. D.L. VII, 39 y 40.

reconocimiento de la verdad. Pues es a través de las nociones como se aprehenden las cosas. La retórica es la ciencia de hablar bien en los discursos de amplio curso, y la dialéctica, la ciencia de dialogar correctamente por medio de argumentos expuestos en preguntas y respuestas. Por eso también la definen como ciencia de las cosas verdaderas.<sup>307</sup>

En Zenón se hace patente la relación entre sujeto y verdad que identificamos como discurso subjetivado, es decir el modo en que opera la comprensión racional del mundo, en la que lo importante de encontrar los conceptos que determinan al mundo (la verdad) es la transformación de aquél que comprende. El interés por la verdad fue uno de los principales objetivos de Zenón, como asidero firme desde el cual se han de dirigir las acciones:

[Los estoicos afirman (1) el saber científico [episteme] es un conocimiento [katalepsis] el cual es seguro e inmutable por medio de la razón. (2) Éste es en segundo lugar un sistema de tales *epistemai*, como el conocimiento racional de los particulares que tiene lugar en el hombre virtuoso. (3) Éste [saber científico aquí = ciencia] es en tercer lugar un sistema de *epistemai* precisos, el cual tiene estabilidad intrínseca, así como ocurre con las virtudes. (4) En cuarto lugar, éste es una dirección para la recepción de impresiones que la razón no puede modificar y consisten, afirman los estoicos, en tensión y poder.<sup>308</sup>

El punto que es necesario reiterar es que en la antigüedad, particularmente en la escuela estoica, no es que aparezca la verdad por un lado y la edificación moral por otra parte. Pensar *lo verdadero* era, sin lugar a dudas, parte del todo complejo al que el filósofo debía aspirar, puesto que como hemos señalado, la Verdad le era cognoscible sólo al sabio. Pensar lo verdadero, pues, es el asidero firme por el que los hombres deben comenzar para edificarse a sí mismos. No se debe perder de vista que incluso la actividad más especulativa, como la de Crisipo, o los mismos Posidonio y Panecio, estuvo siempre vinculada a elaborar un discurso vivo en cuyo corazón habitó siempre la preocupación por la constitución de sí mismos. No se trató de la conquista de la verdad por la verdad misma, sino de las operaciones que se tenían que dar sobre sí mismos para acceder a la verdad, y no sólo eso, sino de la verdad subordinada justamente a la constitución de sí. De modo que a pesar de que las valoraciones cambiaran, pues

---

<sup>307</sup> D.L., VII, 42.

<sup>308</sup> A. A. Long y D. N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, V. 1, C. U. P., Cambridge, 1987, 41H, p. 256.

se trató de un período muy amplio de tiempo en el que se desarrolló y perduró tanto la escuela como la actitud estoica, el núcleo de las preocupaciones fueron tanto el actuar virtuoso como las condiciones para llevar una vida feliz. Ambos son indisolubles y permanecen por encima de las condiciones por las que transitó la filosofía (desde el imperio macedonio, el dominio de la república romana hasta la imposición del imperio, con la corrosión social que le acompañó).

Lo que se debe notar es que ese lugar firme que se alcanza a través del razonamiento, es el terreno desde el cual erige su enseñanza el maestro del estoicismo imperial, con la particularidad de retomar sonoramente el acento socrático, al inducir en su auditorio el total desasosiego que los lleve a caer en la cuenta de la necesidad de su propia transformación. Comencemos por observar cómo, de la misma suerte en que Zenón exige pensamientos extraídos de la razón, de manera que sean efectivamente verdaderos<sup>309</sup> y Antístenes hace un énfasis especial en que si bien la virtud es enseñable, no recae en la mera forma de los argumentos pues “la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos”,<sup>310</sup> Musonio Rufo desea que no haya demostraciones complejas para decir lo verdadero. La fortaleza del discurso filosófico no está en las habilidades retóricas del maestro, sino en mostrar lo verdadero, adecuando la forma del discurso a la naturaleza de quien le escucha:

Por volver al comienzo del discurso, digo que no es preciso que el maestro del filósofo pretenda exponer a quienes aprenden multitud de razonamientos y demostraciones, sino que hable sobre cada tema oportunamente, que trate de ajustarse al discernimiento de quien le oye, que diga <lo que> es <convinciente>, y que no se le pueda refutar con facilidad, sobre todo, porque se presente al tiempo hablando de lo más útil y actuando de modo acorde con lo que dice, manejando con ello a su auditorio.

---

<sup>309</sup> En ese sentido toma rumbo la reflexión y la construcción de los dogmas a lo que, con Foucault llamamos discurso subjetivado, y es necesario hacer una precisión: En Zenón encontramos la propia elaboración de un observatorio filosófico, después de haber transitado durante veinte años en diferentes escuelas, razón por la que consideramos que es entendible que el discurso se estuviera apenas edificando, pero en el caso de Crisipo, se trata de responder de escuela a escuela, lo cual tanto le da mayor fortaleza a los argumentos y consolida una actitud predominantemente teórica.

<sup>310</sup> D.L. VI, 11.

El alumno, que ponga interés en lo que se le dice y que se fije, por una parte, en que no se le pase desapercibida una mentira y la admita y, por otra, en no pretender, ¡por Zeus!, oír respecto a cosas verdaderas demostraciones numerosas, sino manifiestas.<sup>311</sup>

Resaltando el énfasis puesto en la forma del discurso, es notorio que la enseñanza de Musonio se interesa principalmente en dejar una marca duradera en su auditorio: no se trata sólo de “convencer”, sino de lograr un asentimiento que movilice al interlocutor, de modo que *así dirija su vida*, pues la filosofía no consiste únicamente en la forma de los razonamientos, sino en la incorporación de los mismos a las pautas personales. De modo que aceptarlos, dar su asentimiento, no se puede quedar en el borde de una comprensión externa al *hegemonikón del sujeto*, sino que los dogmas se han de incorporar a la forma de vivir de quienes han hecho la trayectoria del razonamiento. Por un lado, la firmeza del discurso estoico asegura que en sus proposiciones no podrá mezclarse nada que no sea demostrado, por otro lado, al dar nuestro asentimiento a aquello que se ha demostrado y expresado como verdadero, el principio rector se ha modificado, de modo que asentir –la *katalepsis*–, es ya *una modificación del principio rector*.<sup>312</sup> Como veremos, tanto para Musonio como para Epícteto, los argumentos son de primera importancia, pero una vez que se asegura la verdad del mismo, no se puede actuar de manera contraria a la serie de verdades enunciadas en una argumentación.

La diferencia entre forma del discurso y contenido del mismo que aparece como moneda corriente en la modernidad, no era del todo nítida en la antigüedad que nos interesa. Las brumas se intensifican si se observa a la dialéctica estoica desde “el movimiento retrógrado de la verdad”, es decir, desde el trazado histórico que se reconstruye a partir de posiciones alcanzadas en la modernidad, lo cual la coloca sólo como un capítulo somero en la historia de la lógica, sin ubicar su complejidad y avances en su propio momento.<sup>313</sup> Efectivamente, el desarrollo conceptual de las escuelas de filosofía contribuyó a generar esa diferenciación,<sup>314</sup>

---

<sup>311</sup> Musonio Rufo, *Disertaciones* I.5.5-15.

<sup>312</sup> Cf. A. A. Long, *La filosofía Helenística*, op. cit, p. 128.

<sup>313</sup> Cf. Jean- Baptiste Gourinat, *La Dialectique des stoïciens*, J. Vrin, Paris, 2000, p. 12.

<sup>314</sup> No es momento de señalar aquí que los debates entre las escuelas helenísticas motivaron en buena medida las distinciones más finas entre ellas, lo cual no implica que alcanzaran un punto de

pero no dio lugar a un punto de vista común, sino a las particularidades inherentes a los principios sobre los cuales se fundamenta cada escuela de filosofía, destacando –como veremos–, en el discurso estoico la relación directa entre la actividad intelectual, la contemplativa y la moral, que representa de manera significativa lo que con Foucault hemos llamado discurso subjetivado. En medio de la batalla por distinguir la forma del discurso y su contenido, estuvo, sin lugar a dudas, la fascinación que el arte de la palabra causaba en los espectadores.

Nos hemos ocupado de los sofistas atendiendo principalmente a su función social, con el interés de destacar las particularidades de su enclave histórico. Es momento de referirnos a su actividad con un concepto que se aproxima mejor a lo que deseaban enseñar y el arte que ellos mismos desplegaban, la retórica. A la cual se ha definido en términos platónicos, desde el Gorgias, como la construcción de discursos largos y bellos, y en términos estoicos como la elaboración de discursos continuos. Tal actividad desde su irrupción y con gran énfasis durante la época del estoicismo romano, mantuvo señaladas tensiones con la expresión discursiva de la filosofía.

Evidentemente, no es que los sofistas asumieran explícitamente y en conjunto que su propósito fuera enseñar a elaborar discursos<sup>315</sup>, es la reflexión filosófica de Platón la que nos ayuda a posicionarlos en ese lugar. Tal posición

---

vista común, incluso dentro de las escuelas mismas. De suerte que aunque Aristóteles, por ejemplo, haya avanzado en distinciones importantes, ni sus seguidores las asumieron de inmediato, ni el resto de las escuelas pudieron tener el observatorio que Aristóteles construyó para distinguir con toda claridad el tipo de discursos que se enuncian. Observatorio que no sólo supone una teoría de la acción, una retórica, sino incluso un concepto tan agudo como el de tiempo. Nos explica Aubenque: “Si existen tres géneros oratorios, y primero tres categorías de auditorios, es que hay tres actitudes del hombre respecto al tiempo. El raciocinio retrospectivo sobre el *pasado* se llama *género judicial*; la actitud expectante y no crítica respecto al presente favorece el panegírico y la invectiva, objetos del género epidíctico; finalmente la preocupación cauta por el *futuro*, suscita el género *deliberativo*.” Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 129. Sirva esta nota como punto de distinción de la batalla argumentativa de Epícteto y como preparación para comprender el concepto de *proairesis* en nuestro estoico.

<sup>315</sup> La actividad sofista tuvo tal grado de generalidad que incluso la idea de “elaborar discursos” tuvo que determinarse gradualmente, particularmente con la reflexión de los filósofos. Sin lugar a dudas quien lo consiguió con puntualidad y fineza fue Aristóteles, quien no sólo clasificó los tipos de discursos, también se introdujo en su estructura y señaló que nadie antes que él había tratado de enseñar a argumentar. Con tal interés en concebir un tratamiento sistemático de la inferencia correcta para la construcción de los argumentos, se posicionó como fundador de la lógica. Cf. Robin Smith, “Logic” en Jonathan Barnes (ed.) *The cambride Companion to Aristotle*, C. U. P., Cambridge, 1995, p. 27.

colabora para determinar, en Platón, un lugar específico para la función de Sócrates, a quien se le pueden atribuir las *capacidades del dialéctico (dialegestai)*: por un lado, estar entrenado en el cuestionamiento, por otro lado, la capacidad de encontrar la unidad en la diversidad de las formas.<sup>316</sup> Esta última es de primera importancia porque conduce a un auténtico entendimiento, hace de la capacidad dialéctica (asimilada a la filosofía) la piedra angular del discurso filosófico.

En el ámbito de la filosofía estoica, la dialéctica aparece como “la ciencia de lo verdadero y de lo falso y lo que no es ni lo uno ni lo otro,”<sup>317</sup> lo cual no debe desvincularse de la comprensión que el estoicismo tiene de la unidad entre teoría y práctica, que venimos anotando. Si tiene una importancia tal diferenciación (de lo verdadero y lo falso) es en función de sus implicaciones en el terreno práctico, no sólo en aras de las decisiones de implicación moral que los individuos han de tomar (que se dirimen en vistas de hacer inteligible el mundo físico y comprender la causalidad que le domina), de igual manera se debe tener clara esa diferenciación con la finalidad de responder a los argumentos rivales a la escuela, con lo que se fortalecen los propios dogmas. De esta suerte tenemos que la comprensión de lo verdadero, el discurso bien elaborado y el actuar virtuoso están compenetrados en una unidad que se expresa en su discurso, por lo que entenderemos con *Kata philosophian logos* al conjunto coherente de dogmas que se transmiten a los discípulos y se organizan, a través de la ascesis, en el alma del filósofo, así es como se consigue la razón dispuesta filosóficamente.<sup>318</sup> La filosofía se observa así, no como fundamento de todo saber como lo encontraríamos en la modernidad, sino como saber que unifica la comprensión del

---

<sup>316</sup> Indudablemente, el tema de la dialéctica en Platón requiere una atención muy específica, pues se trata de un problema amplio con implicaciones importantes para el pensamiento de la modernidad, lo cual rebasa los márgenes del presente trabajo. Deseamos dejar anotado nuestro esfuerzo por comprenderla, desde la lectura del *Filebo*, en la que destaca dicha unidad, pero particularmente con el *Sofista* y *Parménides*. El movimiento de la dialéctica, con la multiplicidad de valencias de significado lleva consigo la negatividad, pero de tal suerte que ella misma contiene una *ambigüedad productiva*, que nos puede conducir a una comprensión no aporética del discurso. Cf. R. Kraut, “Introduction to the study of Plato” en *The Cambridge Companion to Plato*, C. U. P., Cambridge, 1992, p. 13; H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 22; H.-G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical Studies on Plato*, Yale University Press, New Haven, 1980, pp. 93-123.

<sup>317</sup> D. L. VII, 42.

<sup>318</sup> Seguimos a G.-B. Gourinat, *La Dialectique... op. Cit.*, p. 27.

mundo y la proyección de la propia vida. En las palabras de Séneca se muestra con toda evidencia:

Aparte de que no existe ningún arte especulativo desprovisto de principios, que los griegos llaman *dogmata* y que nosotros podemos denominar o *decreta* o *scita* o *placita*, y que los encontrarás tanto en la geometría como en la astronomía. La filosofía por su parte es especulativa y práctica: contempla y actúa a la vez. Te equivocas, en efecto, si crees que ella te garantiza sólo una actividad terrena: respira un ambiente más noble.<sup>319</sup>

La forma discursiva de la comprensión del mundo, con el fuerte énfasis en que la filosofía contempla y actúa al mismo tiempo, subraya la confianza en la filosofía en tanto capacidad dialéctica, en otros términos, la comprensión de la razón que se expresa discursivamente late en el corazón de la filosofía estoica y es un elemento fundamental para esclarecer lo que llamamos discurso subjetivado. Tal confianza nutre la actitud del maestro socrático, que lleva al optimismo racionalista a otro nivel,<sup>320</sup> pues no sólo le otorga la autoridad de visualizar lo verdadero a través de los dogmas estoicos, también, con la confianza plena en ellos, dirige la fuerza de su discurso (la diatriba) hacia las necesidades de sus interlocutores concretos, en los que ha identificado la urgencia de su colaboración para ayudarles a transformarse. En ello radica su función y el tono que guardan sus palabras.

El mayor influjo socrático en los principios estoicos (dogmas), en su sentido más general, es el optimismo racionalista, por el cual se asume que los seres humanos por su propia condición son amantes de la verdad y la consistencia. En este sentido valgan las palabras de Epícteto:

Uno ama precisamente las cosas por las que se esfuerza. ¿Verdad que los hombres no se esfuerzan por lo malo? De ninguna manera. ¿Verdad que tampoco por lo que no tiene nada qué ver con ellos? Tampoco por eso. Resulta, por tanto, que sólo se esfuerzan por lo bueno. Y que si se han esforzado lo estiman. Entonces, cualquiera que sea conocedor de lo bueno sabría también estimarlo. Pero el que no es capaz de distinguir lo bueno de

---

<sup>319</sup> Séneca, *Ep.* 95, 10.

<sup>320</sup> Decimos que se eleva de nivel porque expuesto llanamente el optimismo racionalista se ofrece como la plena confianza en las capacidades humanas para alcanzar la verdad, considerando que el método elénquico fuera únicamente depurativo del error, con lo que, usando expresiones de la modernidad, la búsqueda de la verdad se da sin que el sujeto ponga nada en juego y la verdad se alcanza como su propio triunfo. No obstante, en el sentido en que aparece en Sócrates y los estoicos (seguimos a Long en este punto) primordialmente el optimismo racionalista consiste en la necesidad de estar instalado en la verdad. Necesidad que muestra su urgencia en la medida que el interrogatorio pone en evidencia los yerros del interlocutor y lo avergüenza. A. Long, *Epictetus, a stoic and socratic... op. Cit.*, pp. 82 y 83.

lo malo, ni lo indiferente de las otras dos cosas, ¿cómo podría aún estimarlo? Pues amar es sólo propio del sensato.<sup>321</sup>

De la misma manera en que los hombres *aman la verdad*, poseen los recursos mentales y naturales que pueden ayudarles a abandonar las creencias falsas e inconsistentes. Sin embargo, no es una labor que se consiga en solitario,<sup>322</sup> o por la pura interiorización de los preceptos,<sup>323</sup> sino justamente por el camino que se emprende con el maestro a través del cuestionamiento, el cual conduce no sólo a la percepción de lo verdadero, sino que tiene como punto de llegada el sí mismo, en términos platónicos, el alma del interlocutor. En el siguiente pasaje del *Sofista*, en el que se está problematizando sobre los tipos de educación, la voz de “el extranjero” enuncia los pormenores de este tipo de educación:

Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. Gracias a este procedimiento se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta. En efecto, estimado joven, quienes así purifican lo que piensan, al igual que los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone; y lo mismo ocurre respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que el refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, y muestre que ella está purificada, consciente de que conoce sólo aquello de que sabe, y nada más.<sup>324</sup>

El optimismo racionalista es uno de los presupuestos más importantes del *elenkos*. Sin introducirse en la posterior sutileza de la dialéctica platónica

---

<sup>321</sup> Epícteto, *Diss.*, II. 22. 1-5.

<sup>322</sup> Quizá en el esquema de Platón, que invocamos en la siguiente nota del texto, el diálogo consigo mismo (en ese sentido, en solitario) pueda representar el punto de partida para salir de la culpable ignorancia: “Hay quienes después de reflexionar consigo mismos, llegaron a la conclusión de que toda falta de conocimiento es involuntaria” *Sofista* 230a y en 263e “El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento?” Es claro que no es este el sentido del discurso estoico.

<sup>323</sup> Veremos enseguida que los preceptos representan una dificultad teórica tanto en la enseñanza griega, como en la práctica romana y la reflexión de Séneca.

<sup>324</sup> Platón, *Sofista* 230b.

desarrollada en este diálogo, podríamos encontrar aquí uno de los puntos de mayor acercamiento entre la exposición platónica y el estoicismo. Desde luego, pasado este punto de acuerdo, el estoicismo tiene su fuerza y su punto de anclaje en la elaboración de sus propios principios, de su propia dialéctica, sin embargo nunca seremos demasiado reiterativos en señalar las exigencias de la actitud socrática en la enseñanza estoica. Como se muestra en el siguiente pasaje de Epícteto:

Lo que es preciso haber aprendido para saber usar el razonamiento ha sido minuciosamente explicado por los nuestros. Pero estamos completamente desentrenados en el uso conveniente de ello. Danos a cualquiera de nosotros un profano como interlocutor. Y no halla modo de sacar nada de él, sino que a poco que incite al individuo, si el otro le viene a contrapelo, ya no puede habérselas con él, sino que se pone a insultarle o se burla de él y dice: “Es un profano; no se puede sacar nada de él”. Por el contrario, el guía, cuando encuentra a uno que anda perdido, lo lleva al buen camino y no se marcha riéndose o insultándole. Muéstrale tu la verdad y verés que te comprende. Pero mientras no se la muestres no te burles de él, sino sé consciente más bien de tu propia incapacidad.<sup>325</sup>

El discurso filosófico estoico con toda la firmeza de su apoyo teórico, es incompleto si no están involucrados los dogmas con la transformación de sí mismo. Se debe destacar que justo porque se trata de una preparación para la vida, el maestro socrático se involucra en la transformación de sus discípulos, pero no a la manera de alguien que está pendiente de los progresos de quien está a su cargo, sino que el vínculo que establece con quienes aprenden con él se sanciona justamente porque el propio maestro está a cargo de sí mismo. En tal sentido se debe tener bien claro que aunque se hable de una edad de oro del cuidado de sí y que en ella los maestros socráticos tuvieran una relevancia fundamental, no se puede afirmar que se trate de una actitud generalizada, mucho menos que todos los maestros de filosofía pudieran entrar en la categoría del maestro socrático. Los estoicos que identificamos (Musonio Rufo y Epícteto) tienen la cualidad que señalamos, la de ponerse en juego a sí mismos en el cuestionamiento y el discurso que dirigen a los demás, a la manera de Sócrates –aunque la ironía del de Alopecia parecía apuntar no al riesgo de quien se involucra en el interrogatorio,

---

<sup>325</sup> Epícteto, *Diss.*, II. 12. 1-4.

sino la seguridad de quien posee la verdad.<sup>326</sup> Ahora bien, tengamos en cuenta que el esfuerzo del maestro socrático, particularmente el de Epícteto,<sup>327</sup> tuvo un objetivo claro. No se trató de una prédica, o de un cúmulo de preceptos, sino que estuvo dirigido hacia la sustancia ética de quienes acudían a su establecimiento para aprender los principios (lógicos, principalmente) de la escuela estoica. Así pues, alumnos y maestros, a juicio de Epícteto, debían ser sometidos a examen:

En primer lugar, dite a ti mismo quién quieres ser. Y, luego, de acuerdo con eso, haz lo que haces. Y es que en casi todas las demás cosas vemos que sucede así. Los atletas deciden primero quiénes quieren ser y, luego, de acuerdo con eso, obran en consecuencia [...] Cada una de las cosas que salgan de nosotros, si no las referimos a nada, las estaremos haciendo al azar. Y si las referimos a lo que no conviene, incorrectamente. Por lo demás, una es la referencia común y otra la particular. En primer lugar, como hombre. ¿Qué se contiene en eso? No obrar al azar, como oveja, ni dañinamente, como fiera. La referencia particular tiene que ver con la ocupación de cada uno y con el albedrío. El citaredo, como el citaredo; el carpintero, como carpintero; el filósofo, como filósofo; el orador, como orador. Así pues, cuando digas: “Venid aquí y ved cómo os pronuncio una lección” mira primero no lo hagas al azar. Si hallas que tienes una referencia, mira si es a lo que se debe. ¿Quieres ser de utilidad o ser alabado? [...] ¿puede ser de utilidad para los otros alguien que no es de utilidad para sí mismo? No.<sup>328</sup>

En este pasaje, como en muchos otros, Epícteto señala la atención especial que debe tener el maestro de filosofía en general en cuidar que el deseo de alabanza no sea la motivación de quienes se preparan en el discurso esperando lanzarse a la enseñanza. En escasos pasajes lo encontramos meditando respecto a su propia particularidad, no obstante, tanto él como Musonio muestran esa constante preocupación, el no ser movidos por la alabanza:

¿Invita un filósofo a una audición? ¿No será que igual que el sol atrae hacia sí su alimento así también él atrae a quienes van a beneficiarse? ¿Qué médico invita a alguien a ser curado por él? (Y eso que ahora oigo que también los médicos mandan invitaciones en Roma; pero en mi tiempo se les pedía que vinieran). “Te invito a que vengas a oírme

---

<sup>326</sup> Cf. A. Long, *Epictetus, a stoic and socratic... op. Cit.*, p. 73.

<sup>327</sup> Es necesario subrayar esta particularidad porque, por un lado, de las enseñanzas de Epícteto tenemos el testimonio más completo gracias a las notas de Arriano y, por otro lado, aunque consta que Musonio Rufo no fue un predicador (de los que consta que había en el imperio) ni hizo exhibiciones a la manera de los sofistas más “filosóficos” como Dión Crisóstomo, se arriesgó a dirigir un discurso al ejército, para disuadirlos de que tomaran la ciudad. Osadía que casi le cuesta la vida.

<sup>328</sup> Epícteto, *Diss.*, III. 23. 1-8.

porque te va mal y te ocupas de todo menos de lo que debieras ocuparte y porque desconoces lo bueno y lo malo y eres desgraciado y desdichado”. Bonita invitación. Y, sin embargo si no tiene esos efectos el discurso del filósofo, está muerto, tanto el discurso como quien lo pronuncia. Rufo acostumbraba a decir: “Si os sobra tiempo para alabarme es que hablo en balde”.<sup>329</sup>

Es verdad que en la antigüedad –predominantemente oral–, el poder de la palabra encumbraba a los hombres, pero notemos que, al margen de la utilidad que conlleva la utilización de los argumentos, los discursos tenían un efecto arrebatador en el auditorio, lo cual se refleja en el auge de la segunda sofística y, en función al envanecimiento que tal arte comporta, las precauciones que los filósofos estoicos tuvieron ante los discursos extremadamente elaborados y las variaciones de los argumentos. Para Musonio y Epícteto era crucial que los razonamientos fueran sencillos, pues lo que importa es saber vivir, entrenarse para el momento de prueba, de suerte que lo que se juega en los argumentos es la propia salvación espiritual, perder esto de vista podía implicar también incurrir en un vicio, envaneciéndose por el contacto de la filosofía. Es por ello que las precauciones que Epícteto recomienda a quienes se interesan en enseñar los dogmas no son pocas:

¿Por qué entonces no nos ejercitamos nosotros mismos y unos con otros en este aspecto [perfeccionamiento de las capacidades dialécticas]? Porque ahora, aun sin ejercitarnos en ello y sin distraernos, al menos yo, del estudio de la moral, con todo, no avanzamos en absoluto en la bondad y la honradez. ¿Qué cabría, pues, esperar si además asumiéramos esta ocupación? Y, sobre todo, que esta ocupación no sólo sería algo añadido que nos apartaría de lo más necesario, sino que además sería ocasión, y no pequeña, de presunción y vanidad. Pues la capacidad de argumentar y persuadir es grande, y especialmente si se ejercita abundantemente y se le añade también cierta elegancia de lenguaje. Porque, además, en general, toda capacidad presente en los no instruidos y en los débiles conlleva cierto riesgo de que se envanezcan y se llenen de orgullo por ella. ¿Por qué medio se podría persuadir al joven que se distingue en estas materias de que no es él el que debe estar al servicio de ellas, sino ellas al servicio de él? ¿No ocurrirá más bien que, envanecido e hinchado, se nos pasee despreciando todas estas razones sin

---

<sup>329</sup> Epícteto, *Diss.*, III. 23. 27-29.

admitir que nadie se le acerque y le recuerde lo que ha abandonado y dónde ha ido a parar?<sup>330</sup>

En este pasaje resaltan algunos elementos importantes que se han de señalar de manera sucinta –a reserva de tratarlos con mayor profundidad en lo que sigue–, para destacar la función del maestro socrático en Musonio y Epícteto. El primero de ellos es el lugar fundamental de las “capacidades dialécticas”, que en el contexto de esta diatriba se relacionan con el entrenamiento en la construcción de los silogismos.<sup>331</sup> Tal entrenamiento es de primer orden, pues como hemos venido mencionando, el estoicismo asume que la recta razón es asimilable a la corrección del discurso, de suerte que, en términos de Séneca, “no hay virtud sin ejercicio, ni ejercicio de la virtud, sin la virtud misma”. De modo que cuando Epícteto insiste con sus alumnos en la dedicación al “estudio de la moral” subyace una distinción de fondo que también es importante: la plasticidad de las formas que el razonamiento puede adoptar para evaluar su corrección, el cual cobra su efectividad cuando se dirimen asuntos morales, pues en ello se distingue el vivir bondadosa y honradamente. De suerte que, con la enseñanza en la clase de Nicópolis, se pretende integrar en los asistentes la capacidad de evaluación de acuerdo con la recta razón (función de las capacidades dialécticas), para dirigir las pautas morales.

En términos de mayor peso filosófico, la capacidad de elección, *proairesis*, tiene su efectividad en la enseñanza de Epícteto, no frente a acontecimientos futuros, sino respecto al modelo que cada uno hace de sí mismo y que se refleja en las decisiones que se toman. Los no instruidos y débiles, siguiendo el argumento, no son únicamente los que no han tomado contacto con la filosofía, sino aquellos que teniendo la habilidad dialéctica, no la utilizan integrada al sentido moral que la filosofía en su conjunto representa. Sobre esta problemática volveremos, no obstante es importante subrayar que las habilidades dialécticas resultan un cierto peligro para quienes las usan sin buscar un avance personal (en

---

<sup>330</sup> Epícteto, *Diss*, I. 8. 4-10.

<sup>331</sup> En la misma diatriba afirma Epícteto: “Toma esta figura como ejemplo: Si pediste prestado y no devolviste, me debes el dinero; no pediste prestado y no devolviste, no me debes el dinero. Y a nadie conviene más que al filósofo hacer esto hábilmente. Pues si el entendimiento es un silogismo imperfecto, es evidente que quien se ha ejercitado en el silogismo perfecto sería no menos apto también en el silogismo imperfecto”. *Ibid.*, I. 8. 2-3

función del modelo de bondad y honradez que Epícteto señala), más enfáticamente: el envanecimiento por tales habilidades resulta un obstáculo para el mismo maestro, pues es él quien les “señala el lugar a dónde han ido a parar”.

Reconocer el modo en que los hombres viven, señalarlo e incluso reconducir hacia la urgencia de hacerse cargo de sí mismo, como hemos venido reiterando, es la tarea del maestro socrático, quien de esa manera ubica la sustancia ética. Señalar a dónde han ido a parar, representa justamente reconocer la vanidad y los vicios en los otros, y el maestro es capaz de reconocerlos, justamente porque él mismo se dedica al ejercicio de sí. Como tendremos oportunidad de mostrar, en Epícteto, el maestro socrático vive los dogmas, pues comprenderlos es asumirlos. Finalmente, lo que debemos retener con fuerza para hacernos una imagen nítida, es que la más importante función del maestro socrático es distinguir la sustancia ética, encontrar el modo en que se ha de dirigir a quien lo necesita y mostrarle con claridad el modelo al que debe apuntar, que en Epícteto quedará muy claro cuando, con énfasis en el estudio de la naturaleza, muestre que la parte más importante de uno mismo es el *hegemónikon*, el cual emparenta a los seres humanos con la divinidad. Sin embargo, y a pesar de que en los dogmas aparezca bien definidas las determinaciones del *hegemónikon* su dilucidación no es inmediata.

Sin lugar a dudas el resultado del examen sobre sí es la identificación de la parte de sí mismo que se ha de modificar. Pero esta misma sólo se hace nítida cuando se tiene de frente lo que se desea ser. Este punto nos lleva de nuevo atrás respecto al estoicismo romano. Nos conduce a los lugares públicos de Atenas, en los que Diógenes de Sínope, armado con una lámpara y su *parresia* buscaba a un hombre. Evidentemente se trata de definir aquello a lo que se aspira llegar a ser, pues no basta con haber nacido humano, se deben hacer efectivas las cualidades de la propia humanidad. Como es bien sabido, en su reacción a la convención, el cinismo colocó como medida de la propia transformación interior a la vida según la naturaleza. El estoicismo no se alejó del todo de esa misma convicción, sino que, como ya se ha expuesto, dignificó esa misma condición de lo natural, colocándola por encima de los impulsos corporales e identificándola con la divinidad. En tal

sentido, la figura del sabio durante largo tiempo representó el modelo a través del cual se podían los hombres examinar a sí mismos, no únicamente para medir sus progresos tanto como para identificar la parte de sí que se debía modificar. Como veremos, en el estoicismo medio, el canon del sabio fue desplazado por el de “hombre de bien”. Si bien el sabio estoico sigue siendo el objetivo de la filosofía, hacer asequible la formación a través de la bonhomía constituyó un medio pedagógico para que Epícteto primordialmente, pero sin lugar a dudas Rufo y en algún sentido Séneca, mostrara a sus alumnos (o interlocutores en el caso del intercambio epistolar) el modelo según el cual debían dirigir su propia transformación y en función del que también era necesario concebir y aprender los principios de la filosofía. De ese modo se presenta él ante sus alumnos, revelando su propio examen:

Fíjate sólo en una cosa: en por cuánto vendes tu albedrío. Si no otra cosa, hombre, al menos eso no lo vendas por poco. Lo grande y excepcional quizá este bien en otros, en Sócrates y los que se le parecen.

—¿Por qué, entonces, si hemos nacido para eso, no nacen con ese carácter todos o la mayoría?

—¿Es que todos los caballos nacen veloces y todos los perros buenos para seguir pistas? Y entonces, ¿qué? ¿Habré de despreocuparme de ello por no estar bien dotado? ¡Desde luego que no! Epícteto no será superior a Sócrates, pero si tampoco es peor con eso me basta. Tampoco seré Milón, y no por eso me despreocupo de mi cuerpo. Ni Creso, y no me despreocupo de mi hacienda. Ni, en pocas palabras, nos despreocupamos del cuidado de ninguna otra cosa por renunciar a lo más alto.<sup>332</sup>

En este pasaje se muestra claramente ese estándar del maestro estoico. El examen sobre sí mismo tiene un peso muy importante para poder señalar el camino a los demás. Sobre tal punto nos detendremos suficientemente cuando abordemos a la diatriba como la forma primordial en que se desarrolla el discurso en las escuelas de Musonio Rufo y Epícteto. Sin embargo consideramos pertinente señalar brevemente la manera en que para la transmisión de tal discurso transformador se compaginan los principios y los preceptos. Consideramos importante dar este breve rodeo por dos cuestiones. La primera porque con ello se delinea con mayor consistencia la forma del discurso filosófico

---

<sup>332</sup> *Ibid*, I, 2. 36-37.

estoico, la segunda porque en alguna medida trasluce también la tensión entre la filosofía como crítica de su propio tiempo (considerando a los preceptos como la correspondencia con la tradición) que la coloca como una “virtud subversiva”, además de mostrar, nuevamente, la necesidad de hacer efectiva a la palabra en la propia vida.

## Capítulo 5. Vida filosófica en Roma

Estudiad, infelices, y aprended las causas de las cosas: qué somos, para qué vivimos, el lugar que se nos ha asignado, cuál debe ser nuestro punto de partida y cómo no hay que girar para dar la vuelta ágilmente a la meta, cuál es la medida exacta del dinero, lo que podemos lícitamente desear, para qué nos puede servir una moneda recién salida de la ceca, lo que hay que dar a la patria y a los bienamados padres, qué nos exige ser la divinidad y el sitio que nos ha fijado entre los hombres.

PERSIO, *Sátira III*, 65.

En este capítulo entraremos a Roma y la encontraremos impregnada de la filosofía helenística, ante lo cual concentraremos nuestra atención en la presencia específica del estoicismo y el intento de algunos filósofos romanos en formular una filosofía propia. Es preciso iniciar con una advertencia: la filosofía helenística, aunque formulada en griego, es cosmopolita tanto por los agentes que la enunciaron como por la proyección misma de sus postulados, de la misma manera en que los romanos, interesados en afirmar las raíces de su identidad, se han nutrido de la convergencia cultural de los pueblos que han asimilado.<sup>333</sup> Ante la complejidad de tal encuentro no exento de tensiones, nuestro objetivo no es distinguir los elementos griegos de los latinos, sino visualizar en su compenetración el ámbito social que posibilitó lo que Foucault ha llamado con toda pertinencia, la edad de oro de las prácticas de sí. Deseamos, pues, llevar la atención sobre el trabajo (*ascesis*) que recae en el propio cuerpo, en la observación de los pensamientos íntimos, la moderación de los gestos, el control de las afecciones. Estas prácticas que pueden ser entendidas tanto desde el esfuerzo del pensamiento por comprenderse a sí mismo dentro del universo (con

---

<sup>333</sup> Es preciso subrayar que nuestro interés por los procesos históricos responde a la concepción de la subjetividad a la que nos adherimos, lo cual nos exige tener presente de manera constante los acontecimientos que marcan el devenir de Roma, sin que esto signifique que elaboramos los trazos que los historiadores, con sus propias herramientas conceptuales, elaboran pertinentemente. Con tal advertencia, se debe señalar que el proceso de helenización de los romanos fue un fenómeno amplio y gradual, que aunque se hace evidente con la famosa embajada de los filósofos en 155 a. C., precisó de un impulso mayor, el de la compenetración ideológica, para intensificarse hasta el momento en que Cicerón trató de expresar la filosofía en latín. Una exposición importante del proceso de integración de ambas culturas se encuentra en el artículo de Domingo Plácido Suárez, “*Graecia Capta*, integradora de la Romanidad” en *Studia Historica. Historia Antigua*, No. 8, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 97-106.

los dogmas de la filosofía), como por la estructura social que impulsa a procesos de inserción e individuación específicos, que fortalecen la relación consigo mismo de algunos sujetos.

Primeramente se visualizará la batalla entre el latín y el griego, a través de la cual trasluce el interés de formular una filosofía que proyecte la identidad romana. Tal batalla, que nunca fue radical, dio lugar a un amplio espectro de creación literaria con influencia filosófica en ambas lenguas, al final de la cual y a pesar de que el griego triunfara, la penetración cultural de la *latinitas* es ineludible: Plutarco es un romano cabal que renunció al latín y el griego de Marco Aurelio no expresa a la filosofía helena, sino que proyecta una espiritualidad enclavada en la relación consigo mismo. Veremos, pues, en la primera sección de este capítulo, la penetración de la filosofía estoica en Roma, en la que se erige como refugio espiritual, que apuesta a la actividad política (razón por la cual también se hace evidente la fuerza de ánimo de los filósofos) pero que no debe ser considerada como ideología del imperio, como se le calificó en algún momento. Percibiremos así diferentes grados de compromiso de quienes abrazaron los dogmas.

En la segunda sección, al interesarnos en los círculos intelectuales de los romanos, mostraremos que la subjetividad que se configura desde las prácticas de sí no es un fenómeno generalizado, sino que se ubica en una élite con características específicas: en buena medida está asociada con el poder político, pero éste no la define; es condición ser libre, aunque como en el caso de Ovidio, se descienda de una familia de libertos. Entre los romanos cultos, el orador se erige como modelo de sapiencia y el umbral a alcanzar es la *humanitas*. Finalmente, en la tercera sección, observaremos que, a pesar de las profundas transformaciones políticas que llevaron de la República romana (en donde la participación de las familias en el Estado era determinante) al imperio (en el que la corrosión social atacó la estructura familiar), la importancia del *paterfamilias* en el tipo de educación al que los hijos se debían ceñir siguió vigente, con la subsecuente tensión respecto a quienes deseaban convertirse en filósofos. Tendremos así ocasión de visualizar las marcas que hacían visibles a los filósofos en general, así como la opción profundamente personal de Séneca y Marco

Aurelio, quienes no hacen ostentación de los hábitos del filósofo. En tal sentido, veremos que por encima del ímpetu juvenil o el estado emocional que puede causar la filosofía para llamar a sus filas a los hombres, es en el umbral de la vejez en el que cobra efectividad haber asumido los dogmas. En el marco de este trazado conceptual, tendremos ocasión, asimismo, de presentar a los filósofos del estoicismo imperial.

## 5.1 Los estoicos romanos

En los capítulos anteriores se ha considerado largamente la posición de Sócrates y los sofistas para preparar el camino hacia los estoicos del imperio. Se trata de una trayectoria poco habitual en la reconstrucción de la historia de la filosofía, pero lo hemos considerado pertinente porque nuestra intención no es exponer linealmente el fenómeno de la filosofía en la antigüedad. Nuestro interés es buscar las categorías por las cuales se comprende la identificación de la sustancia ética, así como observar cómo opera la preparación de la disposición interior tanto para aprehender los dogmas elaborados por el pensamiento estoico, como para implementar las modificaciones en la propia subjetividad que conducen hacia el modelo de sí que se ha elegido alcanzar. Dado que nuestro principal objetivo es apropiarnos categorialmente de una forma de subjetividad, la cual surge de las determinaciones dictadas tanto por la comprensión filosófica estoica como por los ejercicios inherentes a tal pensamiento, nos encontramos con un obstáculo: las prácticas de sí que se implementan de esta manera también se conforman por el entramado social en que surgen los sujetos que nos interesan. La forma de la subjetividad que abordamos (y el modo por el cual la comprendemos) no puede desembarazarse de las determinaciones objetivas a las cuales está atada.

El obstáculo que señalamos tiene importantes implicaciones. Las categorías por las cuales pensamos a los estoicos imperiales adquieren su contenido en el devenir de una cultura romana, cuya característica más notoria es su constante transición. La Roma del imperio que va de Musonio Rufo a Marco Aurelio ha tenido grandes transformaciones políticas que infieren en el entramado social, a lo

cual se suma una cuestión que es insoslayable para nuestro análisis: el tránsito de la filosofía helenística al ambiente romano, particularmente en el momento de la crisis de la República, en que Cicerón reformula el estoicismo en particular a la lengua latina. Esto es importante pues cuando Musonio Rufo entra en escena, la captura cultural de la filosofía helenística de la Roma conquistadora por parte de la Grecia conquistada es plena, y se deja percibir tanto en la educación como en la conformación moral de los romanos. De esta suerte, para comprender la configuración conceptual de las subjetividades que nos interesan nos enfrentamos al desafío de reconstruir las condiciones sociales del mundo romano, a pesar de su estado de constante transición.

Los acontecimientos que describe la historia, por sí mismos, son insuficientes para salvar los obstáculos a los que nos enfrentamos. No basta con ofrecer las biografías documentadas de los exponentes más sobresalientes del estoicismo romano, es necesario remitirnos también a los efectos de sus propias acciones. Reconstruir los gestos por los cuales son recordados, sus palabras registradas por ellos o por otros, considerar el lenguaje en el que se expresan, todo ello bordeado por el modo en el que los demás se comportan. Debemos, pues, atender a la construcción social desde la cual se perfilan sus retratos, en relación con los datos efectivos que los ubican en el plano de la historia. La estrategia que seguiremos es describir los elementos culturales que determinan la forma que adopta la subjetividad de los estoicos romanos, a la par de que presentamos las notas biográficas de cada uno de ellos.

### **Musonio Rufo**

Las muy exiguas noticias que tenemos para reconocer al caballero de origen etrusco Musonio Rufo<sup>334</sup> y a su alumno el alguna vez esclavo Epícteto, originario de Frigia, quienes florecieron en las postrimerías del siglo I, son insuficientes para dar cuenta de la complejidad de su existencia, la cual representa un apartado importante en la comprensión de las prácticas de sí. Nos adherimos al

---

<sup>334</sup> Lutz nos ofrece la siguiente nota biográfica: Cayo Musonio Rufo, hijo de Capito, nació de una familia etrusca en la ciudad de Volsena, probablemente antes del 30, d. C. Cf. Cora E. Lutz, *Musonius Rufus. The Roman Socrates*, Yale Classical Studies, V. 10, Y.U.P., New Haven, 1947, p. 14.

juicio de Cora E. Lutz y Anthony A. Long, quienes califican a ambos de socráticos. Lutz, en su ya canónico ensayo introductorio a los fragmentos de Musonio, argumenta que en la comunicación epistolar que Musonio sostuvo con Apolonio de Tiana cuando fue puesto en prisión durante el reinado de Nerón, hicieron alusión a la figura de Sócrates, por cuanto la situación en la que se encontraba el romano era similar a la del ateniense. De igual modo, el apologista Orígenes y el emperador Juliano, algunos siglos después, retomaron tal comparación, pues como Sócrates, Musonio mostraba *una vida coherente con los altos estándares éticos que enseñaba*.<sup>335</sup> La comparación hecha entonces, se sostenía por el impacto que los filósofos generaban en su entorno. A juicio de Lutz, la cercanía es mayúscula por la reticencia de ambos hacia la escritura, consideración que alcanza a Epícteto, ya que como su maestro renunció a escribir. Sin embargo el impacto de sus enseñanzas fue capturado con una mayor nitidez, en función de lo cual se puede seguir puntualmente su desempeño como maestro, como hace A. Long detectando en él la dialéctica socrática, en cuyo desarrollo es capaz de ofrecer un modelo de vida.<sup>336</sup>

Siguiendo el desarrollo de nuestra exposición, sin alejarnos del juicio de Lutz y Long, deseamos destacar el rasgo socrático de nuestros romanos señalando la importancia de la “inquietud de sí” a la que mueven a través de sus enseñanzas. En el curso de la presente investigación se ha expuesto a la inquietud de sí como una manera de identificar la sustancia ética, la parte de uno mismo que es preciso reconocer por su necesidad de ser modificada y, particularmente, el modo en que se debe preparar la disposición interior en aras de esa transformación. No obstante, consideramos que para que esta función quede clara, es decir, para que tengamos presente el carácter excepcional de la actividad de estos estoicos y los efectos que sus acciones causaban en la formación de la subjetividad (propia y de quienes les escuchaban), es necesario

---

<sup>335</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>336</sup> A lo largo de su investigación, A. Long muestra los puntos específicos en los que asocia a Epícteto con Sócrates. Su punto de partida es considerar a las diatribas epictéteas bajo la categoría de “lecciones dialécticas” en aras de subrayar su aspecto conversacional que lo liga a Sócrates. Cf. A. A. Long, *Epictetus. A stoic and socratic guide to life*, Clarendon Press, Oxford, 2002, p. 4.

retener cuáles son las características específicas del entorno en el que se desenvuelven.

Como se ha dejado ver, Musonio perteneció al orden ecuestre, lo cual como bien señala Lutz,<sup>337</sup> lo coloca en una posición respecto al ejercicio de su enseñanza que no puede ser equiparada con los maestros pseudo griegos de los que se queja Juvenal, *graeculus esuriens*. A pesar de que los romanos acaudalados tuvieran como símbolo de su posición a ayas griegas y pedagogos para educar a los infantes, el ser maestro no fue siempre prestigioso, por la condición servil a que estaban sujetos. En ese sentido es importante distinguir también, que la enseñanza de la filosofía se podía dar en la misma casa, o bien en establecimientos a los que se acudía a escuchar al filósofo.<sup>338</sup> Dada la expansión de la lengua griega, y el esplendor que las escuelas atenienses seguían reflejando, sirios o extranjeros se hacían pasar por auténticos griegos que trataban de atraer clientela o colocarse como aduladores en las casas de los ricos.<sup>339</sup> En función a lo extendido de la lengua griega y al origen etrusco del propio Musonio, quien también enseñó en griego, se debe llevar la atención al círculo de sus seguidores, para tomar nota cabal de su función socrática.

Lutz considera que los seguidores de Musonio, formaban en torno a él un círculo de amigos más cercano al contubernio que caracterizaba la formación de los jóvenes en la época de la República romana. Sin embargo, las condiciones sociales y políticas eran sustancialmente distintas a las que dieron marco al círculo de los Escipiones, caracterizado por el ímpetu hacia la cultura y la formación de un ciudadano activo en el gobierno y las armas. Aunque en el imperio observamos formas de contubernio en las que se formaban los individuos y hacían circular la

---

<sup>337</sup> Cf. *Ibidem*, nota 95, p. 25.

<sup>338</sup> Tal como presenta Persio el programa de sus actividades en la Sátira V, podemos percibir que Cornuto compartía la vida con él porque vivía en su casa. Luciano nos hace observar en los *Lápitias*, las relaciones complicadas que un joven tiene con el maestro que se ha instalado en su casa, del mismo modo que en que en diversos textos como la *Filosofía de Nigrino*, da cuenta de los establecimientos en los que se instalaban los maestros de filosofía.

<sup>339</sup> En relación a ello es la queja de Juvenal: "Ingenio pronto, audacia sin límites, cháchara a flor de labio y más torrencial que la de Iseo: dime ¿quién crees que es? Consigo nos trajo a cualquier hombre, a un pintor, a un masajista, a un augur, a un equilibrista, a un médico, a un mago: de todo entiende un grieguillo famélico [...] En resumen: no era moro, ni sármata, ni tracio el que se puso alas; había nacido en el centro de atenas." *Sátira* III, 75.

cultura, y efectivamente ese parece ser el papel de Rufo en su momento, este tipo de círculo no nos explica la presencia de un esclavo como Epícteto entre ellos. Por lo que se narra en una de las clases de Epícteto, nos damos cuenta de que Epafrodito, su dueño, era quien le enviaba a formarse en la clase de Musonio: “Así también Rufo solía decir para ponerme a prueba: ‘te pasará esto y lo otro a manos de tu dueño’. Y yo le respondía: ‘Cosas humanas’. ‘Pero qué le voy a pedir a él si de ti puedo recibir lo mismo’.”<sup>340</sup>

Musonio, además de participar en la corte cuando los gobiernos no le eran adversos (en el reinado de Galba regresó del exilio voluntario; gracias a su amigo Tito regresó de su exilio en Gyarus; por mediación de Vitelio, tomó parte en una embajada para persuadir al ejército que asediaba la ciudad), tenía una gran movilidad. Siguiendo su propio deseo, acompañó a sus amigos al exilio, o bien él mismo fue exiliado. Sin embargo, podemos estar seguros de que recibía (muy probablemente en su casa, aunque al respecto sólo se puede conjeturar) a sus seguidores, entre los cuales contó a Epícteto siendo esclavo, a caballeros de clase senatorial y a reyezuelos.<sup>341</sup> La visita del rey de Siria a Musonio,<sup>342</sup> nos recuerda una escena similar en la clase de Zenón, y nos pone en la ruta de comprender su función. Es necesario, pues, reparar en el tipo de asociación que caracteriza a la filosofía en la cultura grecorromana.

La escuela de filosofía dentro de los márgenes de la antigüedad no tiene un referente constante. En el período helenístico implicó la reunión en torno a un escolarca que transmitía no sólo los dogmas sino una forma de vida.<sup>343</sup> De modo que la adherencia estaba marcada por la *philia* o la *koinonia* que vinculaba a los seguidores con el maestro, según la cual podían tanto llevar una vida en común o

---

<sup>340</sup> Epícteto, *Diss.*, I. 7. 29.

<sup>341</sup> Cf. el capítulo 6 “the students of Musonius” en J. T. Dillon, *Musonius rufus and education in the good life. A model of teaching and living virtue*, University Press of America, Maryland, 2004, pp. 49 a 57.

<sup>342</sup> En la disertación VIII, “Del que también los reyes han de filosofar” se presenta a un anónimo rey sirio. En la nota 27, de la edición al castellano por Gredos, el traductor hace énfasis en que se trata de un tópico en la literatura helenística. Dadas las ambigüedades del suceso no se puede aseverar la historicidad del encuentro, pero sí queda clara la imagen como maestro helenístico de Musonio.

<sup>343</sup> Sobre la diferencia específica entre los grupos con una cierta identidad social y las asociaciones en la antigüedad cf. Richard Ascough “Greco-Roman Philosophic, Religious, and Voluntary Associations” en Richard N. Longenecker, *Community formation in the early Church and the church today*, Hendrickson Publisher, Peabody, 2002, pp. 4 a 26.

reunirse en un lugar marcado (como el pórtico pintado en el caso del estoicismo) por compartir la misma meta. En función a lo cual llevaban una organización estructurada que los vinculaba tanto a través de normas como de actividades cotidianas o formativas.<sup>344</sup> Durante el mismo período helenístico, los cínicos postularon la vida enraizada en la naturaleza más inmediata y con su propia presencia erigieron una doctrina,<sup>345</sup> la cual se volvió itinerante y estuvo marcada por la actitud socrática de increpar a los demás hasta la irritación. Se debe destacar el liderazgo del escolarca como punto de cohesión en las escuelas helenísticas, punto de distinción respecto a la pertenencia a una escuela en el imperio. En la Roma imperial, la adherencia a una escuela estaba marcada principalmente por asumir los dogmas, es decir, dirigir la propia vida según el punto de vista que se adopta en función a la filosofía que se abraza. En tal sentido, en un mismo círculo de amigos pueden coincidir adherentes al epicureísmo, estoicismo, cinismo, pitagorismo, etc. En tal ambiente, se entiende que aunque alguien se decantara por una filosofía en específico, se formulara (como en Séneca) cierto eclecticismo. Ahora bien, el modo de acceder a los dogmas era acudiendo a las escuelas en Grecia, trayendo a los maestros a casa o acudiendo a los establecimientos que se abrieron en la ciudad.

En orden de la diferencia entre la circulación del saber filosófico en Roma y las escuelas establecidas en Grecia (tanto en Rodas como en Athenas), podemos comprender el juicio de Vernon Arnold, quien señala que Musonio podría ser el tercer fundador del estoicismo.<sup>346</sup> Se puede reconocer en Musonio un liderazgo que se había perdido en el paso al imperio. Encontramos junto a Musonio, amigos a quienes les aconsejaba las pautas a tomar en su vida personal, pero también es evidente que él se dio a la tarea de transmitir los dogmas. Sin embargo, su actividad tampoco se debe a una inclinación espontánea, pues así como no es

---

<sup>344</sup> Una sistematización de los programas que seguían las escuelas helenísticas es la que presenta Pierre Hadot en *¿Qué es la filosofía antigua?*, F. C. E., México.

<sup>345</sup> Sergio Pérez Cortés, *Palabras de Filósofos... Op. cit.*, p. 48.

<sup>346</sup> Es significativo que en la reconstrucción que Arnold elabora, tomando en cuenta las actitudes importantes de hombres y mujeres en el estoicismo romano, considere una elevación tal en el tono moral de las enseñanzas de Musonio, que se sienta llevado a observarlo como un tercer fundador de la escuela (desde luego, por alusión a Zenón y Crisipo). Cf. E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1911, p. 117.

asimilable a los extranjeros que dan clases en griego, es necesario ligarlo a la actividad de Quinto Sextio (maestro de orden ecuestre también, primero en abrir una escuela de filosofía romana), quien dejó su influencia en un buen número de filósofos posteriores, principalmente en Cornuto, por lo cual lo que se debe destacar es la notoriedad en la forma de vida regida por una idea específica de la virtud. A la luz de estas consideraciones, intuimos en Musonio, una mixtura entre el filósofo itinerante cínico, por la movilidad que reconocemos, por su vestido austero que también atrajo a los romanos interesados en revivir *la vida simple romana*,<sup>347</sup> además del interés en los temas que tienen que ver con la vida diaria, pero también la viveza que otorga al saber estoico y que se hace patente a través de su discípulo Epícteto.

### **Epícteto en Nicópolis**

Siguiendo la sugerencia de V. Arnold –sin soslayar la presencia de los filósofos del imperio de los que se ocupará el presente capítulo al presentar la penetración de la filosofía en la vida de los romanos–, en una amplia reconstrucción de la última etapa de la escuela, tendríamos que la fuerza de un estoicismo refundado en la época imperial se fundamenta en la potencia de las palabras que se conservaron de los maestros Musonio y Epícteto, y que tuvieron una marcada influencia en las *Meditaciones* de Marco Aurelio, tanto por su expresión en griego como porque ahí se desarrolla el programa de transformación de sí que Epícteto propone.

En el caso de Musonio, se trata principalmente de las memorias de sus seguidores Lucio (quien le acompañó en el exilio) y Asinio Polión (aunque respecto a éste se tienen dudas), las cuales al parecer fueron redactadas tiempo después de la muerte del caballero etrusco. El caso del registro de las disertaciones pronunciadas por Epícteto es por demás singular, pues se trata de notas de curso que bien fuera por el fresco ejercicio de retención que tuvo el caballero Arriano al repasar las escenas que vivía en la clase de Nicópolis, o por

---

<sup>347</sup> Musonio, con sus adherentes, reflejaron con gran fuerza la resistencia al poder del emperador y el estilo de vida de Nerón, para lo cual tanto los dogmas estoicos, como la invocación a los viejos valores de los romanos es de primer orden. Así lo subraya Parker al tratar de identificar y diferenciar a Musonio respecto a sus homónimos. Cf. Charles P. Parker, “Musonius the Etruscan”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 7 (1896), pp. 123-137.

una rápida mano caligráfica que registraba las palabras a la velocidad en que eran pronunciadas, capturaron la personalidad de otro Sócrates romano que siembra la inquietud de sí en su auditorio. Lo cierto es que la fuerza de la palabra de Epícteto, no transmite a un personaje sereno o un discurso cargado de contenidos conceptuales.

Así como hemos señalado los pocos datos que tenemos para reconstruir la biografía de un ciudadano destacado como Musonio Rufo, en el caso de Epícteto no estamos en mejores condiciones. Si bien podemos aseverar su esclavitud siendo alumno de Musonio, estamos en condiciones de figurarlo como un liberto exiliado, en tanto que filósofo, bajo el régimen de Vespasiano en 90 d. C. Sin embargo, cuando el régimen fue propicio no regresó a Roma, permaneciendo en Nicópolis hasta su muerte.

Frecuentemente su discurso es áspero e irritante, a tal punto que hay quien lo ha calificado de «cátedra autoritaria», dado que sus arengas tienen tal sonoridad, que opacaron durante largo tiempo a los conceptos agudos que en ellas mismas se expresan. Tan pasaron desapercibidas las ideas del estoicismo antiguo por la estridente cátedra, que durante mucho tiempo se consideró a Epícteto como un estoico poco preocupado por la ortodoxia de la misma escuela. No obstante, en la multitud de géneros por las que se expresa él mismo (la diatriba, el discurso, etc.) las palabras que capturó su discípulo Arriano, merecieron preservarse por la enseñanza práctica que ellas mismas expresaban.

El análisis de textos filosóficos y la puntualidad de los conceptos estoicos constituyeron la plataforma de la enseñanza de Epícteto. Su clase, por lo tanto, tenía una estructura bipartita, comenzando con una parte “técnica” que subrayaba los tópicos importantes de la filosofía. Las palabras que Arriano nos conservó corresponden a la segunda parte de la sesión, dirigida a mover el ánimo de sus discípulos, a motivar la transformación espiritual que los conduciría a actuar como filósofos, es decir, actuar según la virtud. En palabras de Sergio Pérez: “Según Epícteto no basta para ser considerado filósofo, haber escuchado textos canónicos y poseer las sutilezas de la lógica. Los libros que contienen esos conocimientos son un punto de partida, una herramienta pedagógica para la

instrucción”.<sup>348</sup> No era la transmisión de saberes el objetivo más importante de Epícteto, quien sin despreciar la lectura ni a la escritura, recomendaba a sus discípulos dejar los libros de lado, si su contenido no era capaz de transformar su vidas, de modo que al comprenderlos, su propia voluntad no quedara indemne. La lectura y la escritura debían ser un entrenamiento alternativo que demostraría su efectividad en la arena de la vida, en particular, en el dominio de los propios impulsos y de la facultad de desear. El aprender a vivir era la cima que sus estudiantes debían alcanzar por su clase, y no sólo la interpretación o la elaboración de razonamientos. Así les anima Epícteto:

¿Qué diferencia hay entre decir «me va mal, no tengo qué hacer, sino que estoy atado a los libros como un muerto» y decir «me va mal, no tengo tiempo de leer»? Igual que los saludos y los cargos, un libro pertenece a lo exterior y no dependiente del albedrío. ¿O para qué quieres leer? Dime. Si lo haces para entretenerte o para enterarte de algo, eres un simple y un miserable. Pero si lo pones en relación con lo que debes, ¿qué otra cosa es esto sino serenidad? Si el leer no te procura serenidad, ¿de qué te sirve?...

¿Obrando así y dedicándote a eso has llevado a cabo peor tarea que leyendo mil líneas o escribiendo otras tantas? ¿Pasas un mal rato cuando comes porque no estas leyendo? ¿No te basta comer según lo que has leído? ¿Cuando te bañas? ¿Cuando haces ejercicio? ¿Por qué entonces no permaneces ecuánime en toda situación, tanto cuando te acercas al César como cuando te acercas a uno cualquiera? Si proteges la impasibilidad, la imperturbabilidad, la calma si miras más lo que sucede a ti mismo, si no envidias a los que reciben más honras, si no te turban las materias, ¿qué te falta? ¿Los libros? ¿Cómo o para qué? ¿O es que no son una preparación para la vida? Pero la vida se colma con algo distinto de eso. Como si el atleta lloriqueara al entrar en el estadio porque no se entrena fuera. Para eso te entrenabas, para eso eran las halteras, el polvo, los criados. ¿Ahora los buscas, cuando es el momento de la acción? Como si en el tema del asentimiento a las representaciones que surgen, unas catalépticas, otras acatalépticas, no quisiéramos someter éstas a juicio, sino leer el tratado *Sobre la comprensión*.<sup>349</sup>

La pasión por los libros y el saber no es una actitud plausible a los ojos de Epícteto. No obstante, el saber que es necesario sí está presente en su curso, por ello se analizaba a Crisipo y frecuentemente se citaban a filósofos como Platón y Epicuro, así como tragedias y comedias de Aristófanes y Menandro. El punto crucial es que todo conocimiento debía probarse en la práctica de la vida, por eso

---

<sup>348</sup> S. Pérez, *Palabras... op. cit.* pp. 52-53.

<sup>349</sup> Epícteto, *Diss.*, IV. 4. 2-13

sus abundantes ejemplos sobre situaciones y personajes que se manifiestan en *desideratums* o condiciones en los que debe lucir el juicio del filósofo. Por lo tanto, el escenario de las *Disertaciones* es el de la homilía, en el que el saber que está en juego es el que orientará a su auditorio en las decisiones importantes de su propia vida. De modo que, sin desdeñar el bagaje cultural acumulado desde el helenismo temprano, el maestro no se descifra a sí mismo (aunque en ocasiones ilustre su discurso con sus propias experiencias), ni prueba la validez de una teoría filosófica, sino que su objetivo era provocar la transformación espiritual de quien le escucha.

Consideremos ahora al auditorio de la escuela de Nicópolis, la cual, como nos transmite Hijsmans, debió ser un establecimiento cercano a algún gimnasio (característico de las ciudades griegas), en donde a diferencia de otras escuelas, los alumnos no habitaban con el maestro; de la misma manera en que no consta el precio de sus clases, que no debió ser excesivo, dada la moderación en que vivía.<sup>350</sup> Por su reputación, es muy probable que los hijos de familias acaudaladas hicieran el viaje a las costas del mar Adriático para formarse con él. Arriano es sólo uno de los personajes con lustre que nos da constancia de ese hecho, aunque por algún tiempo se elucubró sobre una visita del emperador Adriano. A la escuela acudían también viajantes que por curiosidad, interés propio o por ser el atractivo de la ciudad, se acercaron a escucharlo, de modo que frecuentemente leemos diatribas en las que Epícteto se dirige a esos visitantes ocasionales. Que tuviera oyentes poco ilustres, quizá esclavos como él mismo algún día lo fue, es algo que no encontramos en el texto, pero que no debemos rechazar del todo, pues se dirige también a quienes aprenden con el ánimo de ser profesionales de la enseñanza. Lo evidente es que Epícteto siempre se concentraba en amonestar a los que brillaban con exceso ya fuera por sus afeites, por su dinero, por sus cargos o por sus antepasados. Tomemos un ejemplo. A un joven que entró muy acicalado, lo encontró tan desviado de la virtud que le dedicó una larga

---

<sup>350</sup> Seguimos puntualmente a B. L. Hijmans, *Askesis. Notes on Epictetus' educational system*, Van Gorcum, Assen, Holanda, 1959, pp. 2-3.

disertación, porque no fuera a caer en la cuenta de su falta y después se preguntara cómo Epícteto lo había dejado vivir en el error, por eso le dice:

Si un día, más adelante, tienes seso, con razón me reprocharás: «¿Qué vio en mí Epícteto, para que al ver cómo iba a él, en tan lamentable estado, me mirara con indiferencia y nunca me dijera ni una palabra? ¿Tanto desesperaba de mí? ¿No era yo un muchacho? ¿No era yo oyente de sus palabras? ¿Cuántos otros muchachos, en la juventud, yerran muchas veces en cosas semejantes? He oído de un cierto Polemón que, muy disoluto de joven, llegó a dar un gran cambio. Bien está; no creyó que yo fuera un Polemón. Podía corregir mi cabellera, quitarme los amuletos del cuello, pudo hacer que dejara de depilarme, pero al verme con pinta de...—¿cómo diría yo?— se calló».<sup>351</sup>

Señalamos las características de su auditorio para subrayar que sus discursos no tienen un destinatario constante. En ocasiones, se dirigieron a aquellos eventuales que se asomaron sólo por curiosidad y recibieron la tunda moral que, a su vez, beneficiaba a los más interesados. Otras veces, podemos identificar la bienvenida a los que se iniciaban, que eran instados a cuestionarse sobre sus propios intereses y facultades. También, y ello requiere nuestra mayor atención, algunos discursos se dirigen a alumnos que se consideran ya formados, a los cuales podemos llamar discípulos, sin afirmar que eran filósofos graduados. Para la enseñanza que Epícteto intentaba transmitir no podía haber conclusión sino una constante revaluación y reelaboración. Así se dirige a ellos:

En primer lugar, por tanto, hay que tener esto a mano y no hacer nada sin ello, sino dirigir el alma a este objetivo. No perseguir nada de lo externo, nada de lo ajeno sino, en cualquier situación, lo del albedrío, tal y como lo dispuso quien podía; lo demás, como venga. Además de esto, se debe recordar quiénes somos y cuál es nuestro título e intentar amoldar nuestros deberes a las facultades de nuestra constitución. Cuál será el momento de cantar, cuál de jugar, en presencia de quiénes, qué resultará del asunto. Que ni nos desprecien los que están con nosotros ni nosotros a ellos. Cuándo hacer una broma y de quiénes, cuándo hacer burla y de quién, cuándo mantener relaciones y con quién, y por último, en el trato, cómo velar por lo propio. Cuando te apartes de alguna de estas cosas, inmediatamente vendrá el castigo, y no de nada de lo exterior, sino de la propia acción.

---

<sup>351</sup> Epícteto, *Diss.*, III.1.12-15.

Entonces, ¿qué? ¿Es posible que uno ya no se equivoque? Imposible; pero sí es posible tender constantemente a no equivocarse. Pues sería deseable que, sin relajar nunca esta atención, quedáramos aparte, al menos de unos pocos errores.<sup>352</sup>

En los discursos dirigidos a sus alumnos avanzados, sobresale la inclusión de sí mismo. Las actitudes que recomienda, los cuidados que deben adoptarse, y en general la aplicación de los conceptos que trata. Con ellos forma un «nosotros». Epícteto se une a la reconvención constante de los actos que se han de llevar a cabo, a no cejar nunca en la atención que se debe poner en todo momento: como un vigilante atento de sí mismo, cada uno cuida de sí. Pero el vigilante no es un censor que imponga un código externo. Se debe mantener la guardia, pero sin seguir un imperativo ajeno, sino cultivando la propia razón que orienta el sentido de los actos. Al fracasar en ello no se quebranta un estatuto ajeno, sino la estabilidad interior.

La dicha y la desdicha no pertenecen a nadie sino al juicio de quien actúa, y es en ello en lo que se ejercita un discípulo de Epícteto. Al bajar la guardia y cometer una falta no se afecta a la escuela a la que se pertenece, ni se comete un crimen contra el Estado, ni se cae fuera de la gracia de dios. El mal que se acarrea se dirige hacia uno mismo. El pronto castigo que augura Epícteto, tampoco llega del exterior. No importa que nadie perciba la falta, el precio que se paga es la propia desdicha: “Ahora, cuando digas: «Mañana prestaré atención», sábetelo que lo que dices es esto: «Hoy seré desvergonzado, impertinente, malvado; dependerá de otros el entristecerme; hoy me irritaré, seré envidioso». Mira cuántos males vuelves contra ti.”<sup>353</sup> De entre las palabras admonitorias de Epícteto, las anteriores representan el temperamento al que debe aspirar quien ha optado por el camino del estoicismo. En ellas se condensa la actitud y las premisas fundamentales que deben ocupar al pensamiento, porque entrañan la idea de que no hay más bien que el bien moral, y su contraparte no es el mal connotado de modo universal, sino el sentido objetivo e inmanente que el agobio concreto de los males de quien ha descuidado la dirección de su propia razón

---

<sup>352</sup> Epícteto, *Diss.*, IV 12.15-19.

<sup>353</sup> Epícteto, *Diss.*, IV 12.20.

atrae sobre sí. Como una enumeración de ellos, tenemos el siguiente fragmento de las Disertaciones:

Hay, como ordenados por la ley, ciertos castigos para los que desobedecen al gobierno divino: «El que considere que es un bien algo distinto de lo que depende del albedrío que envidie, que ansíe, que adule, que se altere. El que considere que es una mala alguna otra cosa que se entristezca, que sufra, que se lamente, que sea desdichado». Y sin embargo, aun castigados tan severamente, no somos capaces de apartarnos.<sup>354</sup>

### **Séneca y Marco Aurelio**

Fijemos nuevamente nuestra atención en el «nosotros» enunciado por Epícteto para evaluar a quién le es lícito ocuparse de los razonamientos, es decir, de los temas del discurso filosófico. La referencia de pertenencia que hace Epícteto no es del todo explícita, si bien efectivamente remite al grupo entorno, cabe cuestionarse cuál es «el título» que juntos ostentan. Recurramos a Séneca para marcar el punto de contraste y definición de la cuestión. Séneca, en sus cartas a Lucilio, frecuentemente hace alusión a «los nuestros» o «los de nuestra secta», considerándose a sí mismo y a su destinatario parte de la escuela estoica; no tanto como una instancia actualizada, sino inscribiéndose ellos mismos en la tradición inaugurada por Zenón y Crisipo. La manera en que siguen el camino de la escuela desde su retiro, es recomendándose lecturas y conminándose máximas y consejos. Es notable que Séneca, cuyo tiempo es más cercano al característico de Epícteto que al de los escolarcas anteriores, resalta su propio eclecticismo al hacer uso de máximas de Epicuro, señalando que tales «préstamos» los obtiene de sus oponentes. En tal tenor escribe:

«Epicuro lo ha dicho», me adviertes: «¿qué tienes tu que ver con un extraño?». Todo cuanto es verdad, me pertenece; continuaré en mi empeño de inculcarte a Epicuro, a fin de que esos que juran con la fórmula del maestro y consideran no lo que se dice, sino quien lo dice, sepan que las mejores cosas son patrimonio común.

y

Puede que me preguntes por qué recuerdo tan bellas sentencias de Epicuro más bien que de los nuestros: pero, ¿qué motivo tienes para considerarlas propias de Epicuro y no del dominio público?<sup>355</sup>

---

<sup>354</sup> Epícteto, *Diss.*, III. 11. 1-3.

<sup>355</sup> Séneca, *Ep.*, I. 12. 11 y I. 8. 8.

La relación de pertenencia que Séneca establece, no implica necesariamente que él mismo se considere un escolarca o compare su propio avance filosófico con la talla de los filósofos consolidados. Lo que sí afirma es que se encuentra en el camino de la transformación espiritual a través de la filosofía, y que el interés por el cuidado que puede procurarse a sí mismo, a su amigo Lucilio y a quien pueda contagiar, tiene un sendero particular: el del estoicismo y en tal sentido ambos son filósofos, como lo confirma el siguiente fragmento:

Escudriña en tu interior, examínate de diversas maneras y ponte en guardia; considera ante todo si has progresado en la filosofía o en tu misma forma de vivir.

La filosofía no es una actividad agradable al público, ni se presta a la ostentación. 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; configura y modela el espíritu, ordena la vida, rige las acciones, muestra lo que se debe hacer y lo que se debe omitir, se sienta en el timón y a través de los peligros dirige el rumbo de los que vacilan. Sin ella nadie puede vivir sin temor, nadie con seguridad; innumerables sucesos acaecen a cada hora que exigen un consejo y éste hay que recabarlo de ella... La filosofía debe velar por nosotros.<sup>356</sup>

Hemos mencionado con anterioridad, como cualidad de la filosofía helenística, que la escuela se instala en el interior de los filósofos. Séneca hace suyos los dogmas e intenta hacer un contagio de su propia mejoría. En sus cartas, más que en la soledad de Marco Aurelio, encontramos el interés por ayudar y ayudarse con los amigos en torno, de modo que la transmisión de la actitud estoica a sus amigos no obedece a imperativos misioneros, se trata de llegar a quienes pueden ser receptores de la filosofía. Así describe su propia relación con Lucilio, en particular en ocasión de un amigo que ha dejado de frecuentarle:

La sabiduría es un arte: debe apuntar a un blanco seguro, escoger a quienes ha de aprovechar, apartarse de aquellos que no le han merecido confianza, pero sin abandonarles en seguida, e intentando en la propia desesperanza remedios extremos. Respecto de Marcelino no desespero todavía; aun ahora se le puede salvar, pero a condición de que se le tienda presto una mano.<sup>357</sup>

El amplio lapso de tiempo en el que nos ubicamos, otorga marco a fenómenos sociales sobresalientes en la vida de los hombres que nos interesan. El principal es que se acentúa la filosofía como opción de vida,

---

<sup>356</sup> Séneca, *Ep.*, II.16. 2-3.

<sup>357</sup> Séneca, *Ep.*, III. 29. 4.

independientemente de la posición social de cada uno y las obligaciones que deban atenderse. Lo mismo se podía ser maestro (independientemente del linaje) o ciudadano prestigioso. Respecto al prestigio, son remarcables las transformaciones que se dan en tal arco de tiempo. Séneca, por ejemplo, cuya familia provenía de la provincia de Andalucía, de la que salió a los cinco años, llegó a ser cónsul. Es verdad que fue uno de los primeros provinciales que tuvo tal privilegio, además de que pasó más tiempo en Egipto que en su Córdoba natal. Su familia: padre, hermanos y sobrino, fueron actores importantes en el ambiente político y cultural de Roma. Nuestro Lucio Aneo Séneca se encumbró por encima de los demás miembros de su familia, llegando a amasar gran poder y fortuna (quizá fue el poder efectivo en los primeros años del gobierno de Nerón, junto con Burro). Se debe destacar, siguiendo a Paul Veyne, que si bien se puede hacer un rastreo genealógico de la familia de Séneca, la cuestión racial, es decir, qué tan latina o ibérica fuera la *gens* Anea, no constituye un factor de gran importancia para explicar la carrera ascendente de Séneca,<sup>358</sup> a pesar de que, como M. Griffin señala, la vieja tradición militar de la hispania, llegó a tener un peso importante en el imperio.<sup>359</sup> No así en el caso de Marco Aurelio, quien a pesar de haber nacido en el monte Celio el 26 de abril de 121, su vínculo familiar por parte de su padre natural y su bisabuelo Catilio Severo<sup>360</sup> con la estirpe Bética, fue un factor decisivo para su ascenso al trono.<sup>361</sup>

---

<sup>358</sup> El padre de Séneca arribó a Roma con el deseo de entrar en el Senado, sin embargo, como Griffin señala, llegó en un mal momento, a pesar de su riqueza e influencias: era muy tarde para las adhesiones (*adlectio*) de César y los triunviros, y muy temprano para las generosidades de los últimos años de agosto y los primeros de Tiberio. Cf. Miriam Griffin, *Seneca: a philosopher in politics*, Clarendon Press, Oxford, 1976, p.33.

<sup>359</sup> P. Veyne nos ofrece un rastreo genealógico de la familia de Séneca en *Séneca y el estoicismo*, F. C. E., México, 1996 (1993), pp. 17-19. Si se desea tener un panorama completo de la influencia política de Séneca, es de primera importancia seguir a Miriam Griffin, *Seneca: a philosopher in politics*, Clarendon Press, Oxford, 1976.

<sup>360</sup> Llegó a ser prefecto de la ciudad en 138 y estuvo cerca de suceder a Adriano en el trono. P. Grimal, *Marco Aurelio*, F.C.E., México, 1997, p. 38.

<sup>361</sup> Sobre el poder de la estirpe Bética, se debe observar algo más que el amplio poder militar y político de hispania, al que hace alusión Griffin. Se debe observar su presencia en las facciones de Trajano y que cuarenta años antes de que Marco Aurelio ascendiera al trono, fueron determinando las adopciones para mantener una estirpe Ulpio-Aelia al frente del imperio. Cf. Alicia M. Canto, "La dinastía Ulpio-Aelia (98-192 d.C.): Ni tan 'Buenos', ni tan 'Adoptivos', ni tan 'Antoninos'", en *Gerión*, 2003, 21, num. 1, p. 332

Asimismo, otra transformación notable es que en este espacio de tiempo, superadas las violencias que la sucesión del poder posterior a la dinastía Julio-claudiana sostuvo, en la dinastía Ulpio-Aelia, los sucesores de Adriano fueron hijos ligados por adopción al trono.<sup>362</sup> Así se entiende que Marco Aurelio, llegara a ser emperador. Él fue el último gran exponente del estoicismo romano del que tenemos registro por su obra. Ocupado en la difícil tarea de dirigir el imperio, no tuvo que nombrarse a sí mismo filósofo para ser reconocido como tal. Para hacer llevadera la posición social a que fue destinado, el emperador llenó sus insomnios con un ejercicio espiritual preciso: la escritura. Es de esperarse que se tomara la labor de componer sus pensamientos con su propia mano (aunque nada nos indica que no los haya dictado, siguiendo la pista de los *Soliloquios* de Agustín, es inconveniente dictar algo tan íntimo),<sup>363</sup> la cuestión que destaca bien Pierre Hadot es que se trata de notas de uso personal, que un familiar o un admirador recopiló después de que Marco Aurelio murió.<sup>364</sup> Tenemos ante nosotros un ejercicio de una auténtica ascesis en la que se busca exteriorizar para sí mismo sus reflexiones, amonestaciones, reelaboraciones de los dogmas estoicos, etcétera; transparentándose a sí mismo a través de unos escritos que no planeó publicar, pero que dan testimonio del ejercicio por el cual la palabra filosófica se torna subjetividad.

Estamos ubicados en un amplio arco histórico, que nos conduce de la apertura de la escuela de Sextio, hasta el paisaje apocalíptico del campo de guerra infestado por la peste en donde murió Marco Aurelio, aproximadamente en el año 180.<sup>365</sup> Ante tal amplitud histórica, debemos tomar como objeto de reflexión

---

<sup>362</sup> Seguimos a Alicia Canto, quien señala el equívoco que se hace en lenguas anglosajonas de llamar a al período que va del 98 al año 192, el siglo de los antoninos, pues como muestra, sólo dos de los emperadores que gobernaron en ese período fueron Antoninos, mientras que de Trajano hasta Cómodo, todos fueron Aelios. Se trata pues, de una dinastía hispana. En la cual el Antonino Pío, del que los historiadores (particularmente Gibbon) tomaron el nombre para caracterizarla, fue el único Galo. La investigadora remarca que Antonino Pío funcionó como regente para transmitir el poder a los auténticos herederos: Marco Aurelio y Lucio Vero. Cf. Alicia M. Canto, "La dinastía Ulpio-Aelia (98-192 d.C.): Ni tan 'Buenos', ni tan 'Adoptivos', ni tan 'Antoninos'", en *Gerión*, 2003, 21, num. 1, pp. 305 a 347.

<sup>363</sup> P. Hadot, *La citadelle...*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>364</sup> P. Hadot, *La citadelle...*, *op. cit.*, p. 35

<sup>365</sup> Algunos autores han marcado el 7 de marzo de 180 como el día de la muerte de Marco Aurelio, pero no se tiene certeza del lugar preciso. Refiere Michel Grant que pudo haber sido en Vindobona

los efectos de la asimilación de la filosofía en el entorno romano. Lo cual implica tanto el esfuerzo de Sextio de formar una tradición, aunque fallido, como los avatares del lenguaje para expresar las ideas y la forma que adoptó esa misma expresión. Así, el último brillo del estoicismo romano con Marco Aurelio adopta una forma que debe ser señalada.

El libro de las *Meditaciones* es un ejercicio íntimo compuesto en la madurez de su autor, seguramente cuando éste ya era emperador, y se fue configurando durante un largo lapso de tiempo en su vida;<sup>366</sup> su particularidad recae en que es el primer texto en el que la relación consigo mismo del sujeto queda manifiesta. En él se muestra un proceso de transformación espiritual como acto particular, sin otros interlocutores, seguramente en soledad, además de que es más probable que el mismo autor no proyectó hacerlas públicas. Rutherford señala que al momento de escribirlas, por sus notas, revela que su padre, Antonino Pío, ya había muerto, lo mismo que en alguna de ellas se refiere a su hermano y compañero en el trono Lucio Vero, muerto también. Asimismo se hace alusión a su esposa Faustina, viva (ella murió después de la sublevación de Avidio Casio acaecida en 175). De todas las conjeturas que se pueden hacer al respecto, los datos más certeros son el escenario que en algún momento tuvo frente a sí: la guerra, pues dos libros de los doce libros que lo constituyen señalan (al inicio o al final) “entre los cuados”, que supone una ciudad de Campania y “Carnutum” como el lugar en el que escribe, quizá una de esas notas fuera escrita cerca de los siete días que duró su agonía. Así que aun en los arduos días de batallas, dedicó las noches a elaborar sus ejercicios espirituales,<sup>367</sup> con el apego a los dogmas; conduciéndose al mejor refugio en el que se puede encontrar, el contacto consigo mismo. Así lo muestra el siguiente pasaje:

---

(Viena) o en Sirmium (Sremska Mitrovica) o en Bononia Malata (el Danubio puerto de Sirmium), lo más probable es que fuera de causas naturales y no de asesinato. Cf. Michael Grant, *The Antonines. The Roman Empire in Transition*, Roudledge, N. Y., 1996, p. 63.

<sup>366</sup> Con toda pertinencia, Hadot repara en que aunque desde joven, siguiendo los ejercicios de retórica que su maestro Frontón le pedía, acostumbrara a componer sentencias, es muy probable que la elaboración de pensamientos filosóficos, es decir, más que como entrenamiento retórico, como un medio de automodelación, los desarrollara en los últimos años de su vida. Cf. P. Hadot, *La citadelle...*, *op. cit.*, pp. 45 y 46.

<sup>367</sup> Cf. R. B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius a study*, Clarendon Press, Oxford, 1991 (1989), pp. 45 a 47.

Buscan ellos para su retiro casas de campo, playas o montañas, cosas que tú también solías desear anhelosamente. Todo eso, empero, es de una extrema vulgaridad, estando en tu mano el retirarte en ti mismo a la hora que te diere la gana. En parte alguna encontrará el hombre un retiro más tranquilo ni más desocupado que en su propia alma, y sobre todo cuando ella encierra todo aquello sobre lo que basta inclinarse para adquirir de pronto el buen reposo, por el cual no quiero decir otra cosa sino el buen orden. Date pues, de continuo a ese retiro y renuévate. Dispón para ello de máximas breves y fundamentales que, tan pronto como se te ofrezcan, bastarán para excluir toda la pesadumbre y te restituirán libre de enfado a los cuidados que has de volver [...] No queda, pues, sino que te acuerdes de recogerte en esta parcela que es la tuya, y sobre todo nada de agitación ni de tensión. Se libre y mira las cosas como varón, como hombre, como ciudadano, como viviente mortal<sup>368</sup>

Las *Meditaciones*, por los avatares que atravesó,<sup>369</sup> son un texto que trae consigo una gran fortuna para nosotros, sus lectores modernos. En la obra de sus últimos días, Marco Aurelio proyecta al ser humano que se fraguó desde su juventud: está escrita en el griego del ambiente familiar con el que se dirigía a su madre, la influyente y culta Domicia Lucila; los afanes del ímpetu juvenil por la filosofía, se han tornado ejercicios mesurados y concentrados en la mejoría de sí; los ejercicios en los que alguna vez se concentró, tal como podemos percibir por su participación en el *Epistolario* de Frontón (otra obra en la que se proyecta una parte muy importante de sí mismo) se dirigen a la edificación filosófica de sí. Los dogmas aprendidos a lo largo de toda su vida, atesorando libros y enseñanzas, se proyectan en una búsqueda de encontrar ese refugio interior, en constituirse en el punto de llegada en el que se puede reposar en medio del torbellino de la vida, de un imperio que enfrentó pestes, terremotos, guerras.

Al margen de que podríamos elaborar al menos tres retratos de Marco Aurelio, uno a la vista del relato de la *historia Augusta* y Dión Casio; otro considerando los rastros históricos de su administración; finalmente, el que han intentado quienes se han querido introducir en sus estados psicológicos desde los criterios de la modernidad. Ante todo ello, se debe afirmar que la obra de sí en la que Marco Aurelio se ocupó a lo largo de su vida (y que es notoria por las

---

<sup>368</sup> M. A., *Meditaciones*, IV. 1.

<sup>369</sup> Apunta bien P. Hadot cuando señala que como casi todo texto de la antigüedad, pasó una aventura casi *milagrosa* para llegar a nosotros. Cf. *La citadelle interieur*, Fayard, Paris, 1997 p. 35.

referencias de sus biógrafos y sus cartas), proyecta su realización más alta, como una manera constante de reelaborarse y tomarse a cargo a sí mismo, en el umbral de una vejez que se alcanza en la coherencia con el modo en que se ha vivido. En tal sentido, más que las aproximaciones biográficas, nos interesamos en esa labor de formarse a sí mismo.

## 5.2 La capilaridad de la filosofía

Para otorgar unidad al mosaico diverso que se configura cuando observamos a nuestros estoicos, es necesario mantener la atención puesta en el discurso filosófico, al cual nos acercamos ahora desde el ambiente en que se transmitió. Encontramos que la principal vía por la que penetró la filosofía en el ambiente romano fue la educación. Se debe advertir que no hemos de equipararla, en ningún sentido con lo que consideramos educación en nuestros días.<sup>370</sup> Efectivamente, en Roma como en nuestro tiempo, la educación representa el proceso de inserción de los infantes en la sociedad, sin embargo las características específicas de la educación que se recibe responden al engranaje que anima la conformación del conjunto social al que se pertenece y asegura su cohesión. La trayectoria de un romano distinguido de tiempos de la república, por ejemplo, incluiría tanto el brillo de la educación como la participación política, además de campañas militares. La educación romana, así comprendida, es concebida como una forma de cultivo. Sin embargo el grado en el que se avanza sobre ella corresponde también a una forma de individuación, al deseo de destacar. Un personaje del siglo segundo, Apuleyo, nos hace sentir que es decisión de cada uno establecer los linderos de su propia formación, y que avanzar por encima del promedio corresponde a ese deseo de destacar. Dice así al comparar las libaciones de vino con el saber:

La primera copa, la que nos brinda el maestro de escuela, nos saca de la ignorancia; la segunda la del gramático, nos provee de conocimientos; la tercera, la del rétor, nos

---

<sup>370</sup> Consideramos pertinente hacer este énfasis por el constante riesgo que se corre al tratar de equiparar dos horizontes históricos distintos que responden a mecanismos sociales específicos, con la intención de hacerlos aseguibles. Tal procedimientos si bien podría ayudar a captar fácilmente la idea en cuestión, no colabora con la idea que en todo caso nos interesa destacar.

proporciona las armas de la elocuencia. La mayoría se contenta con beber hasta este límite. Yo he apurado además otras copas en Atenas: la de la Poesía, henchida de imaginación creadora; la de la Geometría, de límpida transparencia; la de la Música, llena de dulzura; la de la dialéctica, un tanto austera; y sobre todo, la de la Filosofía universal, rebosante siempre de inagotable néctar.<sup>371</sup>

La filosofía tomó un lugar muy importante en la formación de la aculturación de los hombres al arribar a Roma.<sup>372</sup> Después de haber salido de Atenas y de que Posidonio y Panecio enseñaran en Rodas (en donde Cicerón se formó), su penetración en Roma fue tan intensa, que V. Arnold (el historiador canónico de este período) ha calificado a Panecio de fundador del estoicismo romano. El Arpinate, asumió el esfuerzo (calificado por algunos de “misionero”) por transmitir en latín las ideas de la filosofía griega, lo cual representa un índice importante de la presencia del saber griego en los círculos cultivados de Roma. En el amplio marco que hemos trazado se entrecruzan dos tradiciones, por un lado, las filosofías helenísticas que si bien surgieron con el señalado interés de ser una preparación para la vida, en este lapso de tiempo se descentralizaron de Atenas; se reflexionaron y reordenaron los dogmas y avanzaron en el conocimiento del mundo. Por otro lado, no menos importante, la tradición romana que desde la perspectiva de viejos romanos como Catón o los poetas de la época Augusta como Horacio,<sup>373</sup> confiaban en la propia romanidad para obtener los preceptos por los cuales llevar una vida buena. En las palabras del madaurensis recién referidas se entiende que los viajes para educarse siguieron vigentes hasta el s. II. Ante lo cual debemos destacar que, por un lado, la filosofía se integra al lustre que da la formación (Apuleyo se autoproclamaba platónico), pero que en el caso del estoicismo, por su parte, tuvo una función específica en la configuración de la sustancia ética, no sólo como guía moral de la conducta, también como el refugio espiritual al que los hombres acuden.

---

<sup>371</sup> Apuleyo, *Flórida*, XX.

<sup>372</sup> Sobre el alcance y función de la filosofía cf. M. L. Clarke, *The Roman Mind. Studies in the history of thought from Cicero to Marcus Aurelius*, Norton Librería, N. Y., 1968.

<sup>373</sup> Se debe señalar que como satírico atacó al estoicismo y se empeñó en mostrar cómo la tradición romana basta para saber vivir moralmente “estaré satisfecho si puedo preservar la moralidad tradicional de los mayores” asegura en una de sus Epístolas. Cf. Mark Morford, *The Roman Philosophers. From Time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, Routledge, Oxon, 2002, p. 140.

En el proceso de asimilación, particularmente en el esfuerzo de Cicerón por equiparar el lenguaje técnico de la filosofía griega buscando conceptos ampliamente significantes en latín, además de hacerlo como un ejercicio en momentos de gran angustia personal, la filosofía estoica pasó al mundo romano también como un medio de salvación. Usamos el mismo término que Foucault refiere, desembarazados de la connotación cristiana posterior, refiriéndonos a la búsqueda de estabilidad y resguardo en sí mismos frente a las vicisitudes de la vida, en los momentos de riesgo en que los hombres se podrían dejar llevar por los arrebatos de la desdicha. Con esta salvedad en mente, que a fin de cuentas implica conseguir la tranquilidad y la libertad a través de la razón, es interesante atender a Renán, quien a finales del siglo XIX observa de la siguiente manera la función de la filosofía en la antigüedad: “Como primer deber, se asignaba al filósofo ilustrar a los hombres, sostenerlos y dirigirlos. En las grandes desgracias, se llamaba a un filósofo para hacerse consolar, y frecuentemente el filósofo se lamentaba, como entre nosotros el sacerdote llamado *in extremis*, de no haber sido llamado sino en las horas tristes y tardías”.<sup>374</sup>

### **El lenguaje de la filosofía**

Se debe reparar un momento en el arribo de la filosofía, formulada en griego, a su elaboración en latín, no sólo por el efecto de transmisión que ello supuso, también por las expresiones literarias a las que dio lugar. Las cuales, como es claro, se van conformando en géneros para su explicación y transmisión (tanto entre los romanos como en los estudiosos de todos los tiempos), de modo que por su forma pueden dar cuenta no sólo del momento histórico en que irrumpen con sus particularidades, también de la forma que adopta la subjetividad en su relación con el mundo y de su autor consigo mismo, es decir, el grado de asimilación de su propia interioridad.

Es muy reciente, en gran medida motivado por Foucault, poner atención a la forma que adopta la escritura y el estado espiritual de quien escribe. En tal sentido M. Griffin en *Philosophical Badinage in Cicero's Letters to his Friends* nos invita a una lectura del Epistolario de Cicerón en relación con las inquietudes de su

---

<sup>374</sup> E. Renán, *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*, Porrúa, México, 1990 (1882), p. 22.

círculo y las reflexiones filosóficas expresadas en sus textos. Asimismo, B. Inwood, siguiendo la biografía de Séneca que ofrece Griffin, subraya que lo que ha motivado a Séneca a escribir en latín es que piensa en latín. Sin embargo, tal formulación del pensamiento no se explica por una facultad alojada en la conciencia que use al lenguaje (el latín) como vía de expresión. El expresarse en latín implica una incidencia de la cultura en la forma de la subjetividad. En tal sentido, cuando ponemos en perspectiva la subjetividad de los filósofos de la antigüedad no es que vayamos descubriendo al sujeto (presente e impretérito) que describe el discurso de la filosofía moderna, sino que con las herramientas que el avance del pensamiento filosófico nos otorga, podemos observar las particularidades de tal subjetividad que se configura por las prácticas en las que irrumpe. Pensar en latín, implica formarse en las prácticas que son inherentes a la cultura latina.<sup>375</sup>

Cicerón fue quien inició el camino, “enseñó a la filosofía a hablar latín”.<sup>376</sup> Su esfuerzo no fue únicamente el de transmitir las ideas aprendidas en griego como en *verbatim*, pues como él mismo refiere al inicio de las *Tusculanas* la común formación de los caballeros romanos en temas de filosofía, así como la asimilación de su propia tradición los colocaba en condiciones de llevar a cabo disquisiciones filosóficas desde su propia capacidad. En tal sentido su intención es menos la de ser instructor, un guía espiritual (en comparación con Séneca), y lo coloca en el interés de vivificar los dogmas desde su propio horizonte.

---

<sup>375</sup> Ambos autores colocan la problemática en una posición identificable, sin embargo, un trabajo que la aborda directamente es el de Sergio Pérez en *La travesía de la Escritura y Palabras de Filósofos*, quien a diferencia de otros trabajos similares, como el de Alberto Manguel en *Una historia de la lectura*, nos muestra con todo detenimiento que los hábitos intelectuales van dando configuración a las formas que adopta la subjetividad. En lo que a la escritura se refiere, el mismo Inwood, en un texto posterior, ha tratado la cuestión de la importancia de la forma de expresión literaria a través de la carta, en el que señala que el interés de Séneca al escribir las cartas es encontrar un género literario en el cual expresar su pensamiento filosófico, pero no encuentra en él la diferencias de afirmación del sí mismo, que sí encuentra Catherine Edwards, en un análisis sobre el mismo tema. Cf. Catherine Edwards “Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca’s Letters” en *Grece & Rome*, Ser., Vol. 44, No. 1 (abril, 1997), pp. 23-38 y B. Inwood, “The importance of the form in Seneca’s Philosophical Letters” en Ruth Morello y A. D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, O. U. P., Oxford, 2007, pp. 133 a148.

<sup>376</sup> Seguimos a J. G. F. Powell, cuya exposición destaca la búsqueda exhaustiva y metódica que Cicerón desarrolla para dotar a las palabras latinas de un sentido filosófico profundo, pues como nuestro autor señala “algunas palabras en latín adquirieron una nueva dimensión de su significado” en “10. Cicero’s translations from greek” en J. G. F. Powell (ed.) *Cicero the philosopher. Twelve papers*, Clarendon Press, Oxford, 1999, p. 292.

Considerando las palabras del Arpinate en sentido literal, su objetivo es equiparar a la *sapiencia* romana con el genio griego: “En efecto, siempre he juzgado perfecta filosofía a aquella que puede hablar copiosa y ordenadamente de las máximas cuestiones. Con tanto empeño nos hemos dado a este ejercicio, que nos atreveríamos ya a tener escuelas [en el sentido de discusiones, aclaración del traductor] a la manera de los griegos”.<sup>377</sup>

Ahora bien, del mismo modo en que la labor de Cicerón es irreductible a la mera doxografía, sus contemporáneos escribieron en latín tanto notas de filosofía, como trabajos que se esmeran por ser obras filosóficas. Tenemos así que Ario Dídimo, recopiló las doctrinas estoicas y vivió como amigo filósofo y consejero cercano de Augusto. Anterior a él, uno de los últimos sobrevivientes del círculo de Cicerón con cuya muerte concluye la era rica en cultura y libertad de palabra cuyo eje central lo representó el círculo de los Escipiones, Varrón intentó formular también una filosofía propia. A pesar de que las obras de Bruto no se conservaran, sabemos que escribió un tratado sobre la virtud, otro sobre la paciencia y uno más sobre el deber, en donde actualiza el estoicismo aprendido en Rodas.<sup>378</sup> Cicerón, por su parte, reordenó el bagaje obtenido de la filosofía griega y procuró “aportar algo de esplendor oratorio”, de suerte que no sólo buscó con esmero la terminología latina que expresara el sentido de los términos griegos, que perduraron largamente en el tiempo, también otorgó un nuevo estilo para la discusión filosófica: el tono amistoso, muy lejano a las confrontaciones entre escuelas por las que se fortalecieron los conceptos de las filosofías helenísticas.<sup>379</sup> El desarrollo de los diálogos que nos presenta, personificados por figuras emblemáticas, como Catón o Lelio, o bien en ciudadano identificables, no representan las duras batallas de los diálogos socráticos o los antagonismos que enfrentaron las escuelas frente al escepticismo, principalmente.

Es notorio que el latín en la filosofía romana no tuvo el éxito y la difusión del pensamiento filosófico formulado en griego. El brillo que le aportó Séneca con sus

---

<sup>377</sup> Cicerón, *Disputas Tusculanas*, versión de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, B. S. G. et R. M, México, 2008 (1979), Libro I, VI, 7.

<sup>378</sup> Cf. M. Morford, *The Roman Philosophers...* op. cit., p. 46.

<sup>379</sup> Cf. V. Arnold, *Roman Stoicism*, p. 108.

escritos –en particular con su Epistolario– fue de un espectro considerable, pues pasó por Agustín de Hipona,<sup>380</sup> perdurando hasta influir en el momento en que el cristianismo se expresó en latín de manera generalizada. Su influjo llegó hasta el renacimiento, inspirando a Erasmo.<sup>381</sup> Sin embargo, no es la batalla del predominio de una lengua sobre otra lo que deseamos destacar, pues es evidente que en su tiempo el latín y el griego eran parte del lustre de los romanos cultos. Nuestro énfasis recae en que la relación entre la lengua y el texto produjo un impacto importante en la forma que los sujetos adoptaron y que, a pesar de que el latín no haya predominado en la elaboración del discurso filosófico, sí fue vehículo de una espiritualidad específica.

Cicerón realizó un gran esfuerzo por equiparar las capacidades de la lengua latina, afirmando tal identidad en un medio en que había una cierta libertad de expresión, plasmando los eventos de su tiempo casi de manera biográfica. Séneca, por su parte, aunque toma a Cicerón como modelo en su elaboración epistolar, a diferencia de él, elabora una proyección elusiva de sí mismo. Es decir, si bien se ciñe a las reglas del género, el momento en el que vive está constreñido por las persecuciones de la corte de Nerón. Como señala Edwards, la elaboración de sí que proyecta en las cartas está enraizado en su propio tiempo. En tal sentido, es nuestro interés destacar que el latín de las cartas de Séneca está inmerso tanto en el deseo de subrayar a la cultura latina, como en proyectarla a un

---

<sup>380</sup> Una muestra de la influencia del lenguaje de Séneca es el concepto de *volluntas*, que Cicerón establece en la *Tusculanas* para referirse al concepto griego de *boulesis* y es recuperado en las *Epístolas* para referirse al modo en que se desarrolla el asentimiento a la representaciones correctas tanto en Séneca como en Epícteto. La idea seminal de que en el eclecticismo de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, tiene un impacto importante el modo en que Séneca piensa en la disposición interior, es cuestionada por B. Inwood, sosteniendo que no basta con invocar los pasajes en los que *voluntas* o *velle* aparecen en las epístolas para descubrir a la voluntad como un conjunto especializado de disposiciones. No obstante, C. Edwards, adhiriéndose a Kahn, subraya que podría colocarse a Séneca en un lugar importante en lo que podría ser una precuela de Agustín. Cf. Charles H. Kahn, “Discovering the will. From Aristotle to Augustine” en John M Dillon y A.A. Long, *The Question of ‘eclecticism’: Studies in later Greek philosophy*, University of California Press, 1997, pp. 245 a 255; B. Inwood, “The will in Seneca” en *Reading Seneca, op. cit.*, p. 155; C. Edwards “Self-Scrutiny...” *op. cit.*, p. 24.

<sup>381</sup> A pesar de la mirada de soslayo que genera en lectores recientes y las duras críticas de sus contemporáneos, Morford subraya el valor del latín de Séneca, poniendo de relieve que “en el Renacimiento fue el filósofo romano por excelencia”, *ibid*, pp. 166 y167. Muestra de ese impacto, que pasó por Erasmo, es la influencia de sus consolaciones en el teatro isabelino, cf. Benjamin Boyce, “The stoic consolatio and Shakespeare” en PMLA, Vol. 64, No. 4, (Sep., 1949), pp. 771-780.

amplio número de lectores; pero también, fundamentalmente, mostrar el proceso en el que se está inmerso cuando se toma a cargo la elaboración de sí.

### **Entre el refugio espiritual y la fuerza de ánimo**

En los tiempos convulsos que siguieron a la caída de la república, en los que la libertad ciudadana fue disimuladamente soslayada,<sup>382</sup> la filosofía no fue tomada como auténtico factor de riesgo político<sup>383</sup> al que se debiera combatir frontalmente. Cabe afirmar que su función como refugio espiritual del que se obtiene fortaleza –que proveyó a Cicerón<sup>384</sup> y los adherentes a la República durante los tiempos de crisis– se afianzó durante los primeros años del imperio, como se puede corroborar si se observa atentamente al primer establecimiento en que el caballero Quinto Sextio presidió una escuela de filosofía romana. Sextio renunció a la carrera senatorial que le correspondía y a la que César le llamó, para abrir su casa a la enseñanza, que él mismo no calificó de estoica, pero que Séneca así la identifica. De la misma manera, se trata de un momento en que la filosofía transitó de un lado a otro del imperio, diseminándose y construyendo la premisa material que posibilitó el posterior florecimiento de la enseñanza, que se manifestaría en una abundancia de profesionales de la filosofía que harían desesperar a Juvenal en sus sátiras y motivarían las críticas de Luciano de Samosata en sus diálogos escritos en el siglo II de nuestra era.

---

<sup>382</sup> Se debe observar que el ambiente político que se vivió del segundo triunvirato al gobierno de Augusto se vio enrarecido por las inclinaciones de *optimates*, la plebe y el ejército, que sin unificar intereses dieron paso a “una monarquía, vestida con las formas y palabras de la República”. Cf. M. Marford, *The Roman Philosophers...*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>383</sup> En su texto, Luciano Cánfora nos mostró hasta qué punto la filosofía se convirtió en una profesión peligrosa para quien la ejerció desde los tiempos griegos hasta Lucrecio. Indudablemente el momento paradigmático de los peligros a que se somete un filósofo por su actividad, son los cargos por *graphe asebeia*, la impiedad de Sócrates. Derivado de lo cual, la ejecución a través de la “muerte dulce”, lleva los tintes políticos que Eva Cantarella destaca: “Más que un retroceso de los atenienses ante la crueldad de la pena de muerte, la introducción de la “muerte dulce” parece en primer lugar proceder de la elección de un modo más discreto de ejercer el poder, de una conciencia de la necesidad de usar la fuerza sin exhibiciones y sin excesos.” Cf. Eva Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid, 1996, p. 107.

<sup>384</sup> Con ese ánimo compone particularmente las *Disputas Tusculanas*: “Como al fin estuviera liberado, o del todo o en magna parte, de los trabajos de mis defensas y de las obligaciones senatorias, me volvía, exhortándome tú Bruto, principalmente a aquellos estudios que, retenidos en el ánimo, descuidados por las circunstancias, interrumpidos por un largo intervalo reanudé”. Cicerón, *Tusc. I. I. 1.*

En el transcurso de la primera parte del imperio, luego de las cruentas luchas de la guerra civil, parece haber invadido a los hombres una suerte de tibieza que contrasta con la heroicidad de Catón de Útica<sup>385</sup> y de la resistencia estoica de finales de la dinastía julio-claudiana. Aunque en el intermedio no hubiera grandes muestras del valor estoico, con Nerón y particularmente con Vespasiano manifiestamente con los exilios masivos, no se persiguió tanto a la filosofía, como si fuera una especie de ideología nociva, tanto como a los personajes que con su actitud filosófica desafiaron el poder. De ahí el calificativo que investigadores como Dillon emplean para referirse como “mártires del estoicismo” al grupo de senadores que alcanzaron elevados escaños en su carrera, como cónsules o procónsulados, que con su actitud cuestionaron los yerros de Nerón, fuera directamente o porque se sintiera amenazado por su actitud virtuosa. Ellos son: Rubelio Plauto, Marcio Barea Sorano y Trasea Peto.<sup>386</sup>

La tibieza que se ha mencionado es indicativa de la cautela con la cual los hombres esperaban sobrevivir y que Tácito expresa en los siguientes términos, habiendo señalado la audacia con la que un caballero (Lépido) podía desviar las acusaciones: “De ahí que me vea obligado a dudar de si la inclinación de los príncipes hacia unos y su odio hacia otros depende, como lo demás, del hado y suerte ingénita, o si, por el contrario, hay algo que depende de nuestra sabiduría y es posible seguir un camino libre de granjería y de peligros entre la tajante rebeldía y el vergonzoso servilismo”.<sup>387</sup> Indudablemente, ese medio camino fue efectivo durante casi todo el imperio, a pesar de que como señala en su discurso Cremucio Cordo,<sup>388</sup> muchos romanos frente a Augusto o César no temieron al ensalzar a sus enemigos. Cuando las disposiciones bajo Tiberio y Nerón beneficiaron a los delatores, los “vigilantes de la ley” que obtenían una recompensa al denunciar delitos de lesa majestad, las persecuciones se

---

<sup>385</sup> Prominente senador que manifestó siempre su apoyo a la república, vistiendo incluso luto por ella, hasta quitarse la vida. Su suicidio lo convirtió en uno de los iconos más importantes para el estoicismo romano.

<sup>386</sup> Cf. J. T. Dillon, *Musonius Rufus an Education in the good life. A Model of Teaching and Living Virtue*, University Press of America, Maryland, 2004, pp. 52 a 56.

<sup>387</sup> Tácito, *Annales*, IV. 20. 3.

<sup>388</sup> Tácito, *Annales*, IV. 34 y 35.

incrementaron y, efectivamente, el estoicismo como modo de vida se tornó más notorio. Narra Tácito al respecto:

[...] se trató de abolir los premios a los acusadores en el caso de que algún procesado por majestad se privara de la vida antes de terminar el juicio; y ya se iba a adoptar esa moción, cuando el César, con dureza y contra su costumbre, se puso abiertamente de parte de los acusadores, quejándose de que así quedaban enervadas las leyes y se ponía a la república al borde del precipicio; les dijo que era mejor acabar con las leyes que con sus guardianes. Y así los delatores, casta de hombres inventada para la ruina pública y que ni siquiera con castigos fue nunca suficientemente reprimida, se veían animados con recompensas.<sup>389</sup>

De acuerdo con Tácito, este Cremucio fue el primero en enfrentar formalmente un cargo en el que está de por medio expresar en unos versos su aprobación a los asesinos de César. Tal pasaje es indicativo del momento en que el uso de la palabra se convirtió en un serio peligro, del mismo modo en que marca la fuerza con que los romanos cultos enfrentaron la ruindad de los advenedizos, pues después de haber enunciado un erudito discurso en el que señaló los textos en los que se ensalzaba a Casio o a Bruto sin propiciar la venganza de Augusto, se retiró y se dejó morir de hambre.

Continuando con los grandes trazos que venimos elaborando para dibujar el horizonte que nos ocupa, es importante conducir nuestra atención hacia la libertad de expresión, punto fundamental para entender a la filosofía romana en general y al estoicismo de Séneca en particular. Para tener un punto de referencia, se ha de destacar que en tiempos de la República, justo en la era de los Escipiones, el ambiente político fue tan propicio para la actividad intelectual y la crítica que vio surgir a la sátira<sup>390</sup> con el ingenio de Lucilio, quien pudo señalar de nombre a quienes deseaba criticar y censurar hasta llevarlos al ridículo. Hacia el final de

---

<sup>389</sup> Tácito, IV. 30.

<sup>390</sup> Se ha invocado como origen de la sátira a la *satira* –“*Chock-full*” en inglés (apabullante, hasta el tope), o bien, en la entrada al diccionario de Julio Pimentel como adjetivo: harto, saciado, satisfecho– presente en Ennio, en quien, no obstante, no tiene el sentido pleno que adoptará posteriormente con Lucilio. Siguiendo la definición que Diómedes elabora, la sátira es “un trabajo poético propio de los romanos que ahora, en todo grado, es escrita para violentar y atacar los vicios de los hombres a la manera de la antigua comedia”. Cf. Kirk Freudenburg, *The Cambridge Companion to Roman Satire*, C. U. P., N. Y., 2005, p. 4.

esos felices tiempos, Cicerón en una de sus primera defensas<sup>391</sup> pudo exponer los vicios de sus contrincantes valientemente; conducta que más tarde, al atacar a Marco Antonio en las *Filípicas*, le costó la vida.

Con Augusto, la situación tuvo transformaciones. Incluso los textos de Cicerón, a quien Octaviano había admirado, fueron proscritos por un tiempo. La sátira de Horacio (alguien que pudo mantenerse gracias al patronazgo de Mecenas en una especie de lugar marginal y que mostró su inclinación epicúrea) tuvo que ser sutil, tenue y amable; dedicarse únicamente a los personajes del círculo más cercano, pero con el tacto de reservarse los nombres. Fue en el apogeo de la dinastía julio-claudiana cuando la situación se tornó extremadamente peligrosa, pues los delatores, que generalmente eran gente de baja estofa o, como refiere Tácito en los *Annales*, ambiciosos que podían sacar partido de las disposiciones de la ley, pusieron en riesgo la libertad de expresión. Índice de ello es el caso que hemos referido de Cremucio Cordo, cuyos versos fueron condenados por el senado a la hoguera.

El ambiente social en que se podía hablar libremente, cada vez se volvió más peligroso y en razón de ello, el estoicismo de algunos actores políticos que se resistieron al poder destacó de manera impactante. En la misma medida, la invocación a la fuerza de ánimo que se encuentra en los personajes de la tradición romana se acrecentó. Sin duda, parte de la notoriedad del estoicismo se debió a que, a diferencia del epicureísmo, los estoicos no recomendaban mantenerse al margen de la actividad y la vida pública, siendo así que los romanos que pusieron especial atención a su propio cultivo y asimilaron los dogmas, en los momentos de prueba y resistencia al poder, asumieron con entereza las vicisitudes de su mundo, como auténticos mandatos del destino.

En este punto se debe hacer hincapié en que el estoicismo no fue, en sentido ideológico, la filosofía del imperio. El horizonte cultural fue bastante diverso, lo cual dio lugar a una amplia producción intelectual y de riqueza en expresiones literarias, tanto en griego como en latín, las cuales dejan ver una

---

<sup>391</sup> Uno de los grandes aciertos de Cicerón fue tomar un caso, el *Pro Roscio Amerino*, que por temor a Sila muchos habían rechazado.

influencia variada de inspiraciones filosóficas. La cuestión de mayor peso a tener en cuenta para afirmar que es un equívoco pensar que la filosofía estoica fuera una ideología de Estado, es que aunque se aprenda en contubernio o en la escuela, en su efectividad se trata de una apuesta personal que sin lugar a dudas se muestra a los otros, pero no se impone. En todo caso, si entraña alguna forma de poder, se trata del que se ejerce de sí a sí y a partir de la actividad intelectual, es decir, de la comprensión del mundo del propio sujeto que ha decidido modelar de esta manera su propia vida. Sin duda se debe validar una forma de filosofía romana, pero ésta es irreductible a una sola doctrina, pues incluso Plutarco (quien no sabía latín), Persio, Horacio y hasta el viejo Catón, hacen un conjunto heterogéneo con Cicerón y Séneca, en donde se percibe el espíritu de una filosofía romana.

Tomando en cuenta las características que hacen del estoicismo la filosofía más presente en la época imperial, es necesario reparar en los recursos con que contamos para comprenderlos. De algunos de estos estoicos tenemos notas de su participación política y el retrato de la fortaleza con que enfrentaron situaciones extremas tales como el destierro o la muerte. En el caso específico de Séneca tenemos el registro material (particularmente en las cartas) del modo en que programaba su propia ascesis, su modo de transparentar sus pensamientos y llevar a cabo su ejercitación, así como la manera en que echó mano de diversos recursos, como el estudio de la naturaleza o el examen de conciencia, para fortalecerse interiormente. Con Marco Aurelio, acudimos a una manifestación extrema de su medio de transformación espiritual, pues no teniendo la intención de publicar las sentencias que él mismo escribió, sino dirigiéndose a sí mismo, tenemos ocasión de observar directamente el ejercicio particular a través del cual experimenta al pensamiento en un afán de transformarse a sí mismo. Se trata, pues, de obras que revelan la característica más sobresaliente de la filosofía romana, la de ser un medio de consuelo y fortaleza que se consigue a través de la reflexión y el conocimiento racional del mundo.

Nuestra investigación se ha propuesto resaltar tal característica de la filosofía antigua, montando un observatorio desde el cual se pueda destacar la

dinámica de la constitución de la subjetividad. Con este objetivo, nuestra indagación no encuentra obstáculo en el hecho de que en los filósofos de este período no elaboren nuevos aportes a los dogmas estoicos. No obstante, se debe remarcar que el interés en los postulados estoicos tampoco debe ser soslayado, pues lo que nos interesa es destacar el modo en que pensamiento y subjetividad se entrelazan en la búsqueda de la verdad. Por ello se debe lanzar una mirada crítica que no busque refugio o inspiración, como ha sucedido ya en los períodos en los que se ha vuelto sobre Séneca, Marco Aurelio o Epícteto, particularmente en el cristianismo o el renacimiento (e incluso en textos recientes), sino señalar una manera distinta de ser sujeto, en la que las pasiones, las emociones, las relaciones familiares, en fin, las relaciones de sí a sí y con los otros, están mediadas por el pensamiento filosófico. Atravesada por las condiciones objetivas que le rodean, la subjetividad está inmersa en el cúmulo de relaciones que le determinan, de modo que aun la mas elevada espiritualidad, lleva siempre consigo la mediación objetiva del entramado material en el que subyace. Finalmente no buscamos en los estoicos del imperio una lección moral o de confort anímico, lo que encontramos, en cambio, es una lección epistemológica que no es desdeñable, particularmente cuando volvemos sobre los discursos de saber que apuntan hacia el sujeto moderno.

### **La presencia de la filosofía en el ámbito familiar**

Reconsiderando, se reconoce la presencia cotidiana de la filosofía en la cultura romana tanto por su influencia en la poesía, las epístolas, los textos enciclopédicos (como el de Plinio el Viejo), los discursos de la oratoria, la doxografía y particularmente la sátira, como por los rastros por los que podemos reconocer la trayectoria formativa de los jóvenes romanos, en las notas de curso de las que ya hemos hecho mención. Como hemos señalado al hablar de los maestros socráticos, se acude al filósofo tanto para formarse, como para pedirle consejo respecto a acontecimientos cruciales en la propia vida. Lo que debe quedar de relieve es que los romanos tomaban a la filosofía como una parte importante de su formación y la integraron a sus propias vidas en menor o mayor grado, incluso si no se estaba del todo de acuerdo con sus postulados.

La familia es quizá el ámbito en el que se muestra con mayor evidencia el grado de intensidad con el que se asimiló a la filosofía en la vida cotidiana. No sólo porque la familia es el punto de partida desde donde se emprende el proceso de inserción de los ciudadanos y por lo tanto desde donde se proyecta su educación, también porque en la forma que adoptan las relaciones entre sí se muestra el grado de cultivo que cada uno tiene, característica que no corre aparejada con el linaje o la riqueza familiar. Tal punto se puede advertir claramente al observar a las mujeres romanas ligadas a familias destacables por su interés en la filosofía y la actividad intelectual.

Si bien es cierto que no se valoró la educación femenina en el mismo grado que la de los varones, y la mujer culta levantó sospechas<sup>392</sup> (ejemplo paradigmático es Sempronia, en la narración de Salustio),<sup>393</sup> se debe señalar la manera en que se les reconoció su brillo intelectual. A pesar de que Juvenal en sus Sátira VI presente la abundante ilustración de las mujeres como una actitud chocante e incluso como un vicio, otros autores, como Cicerón o Séneca, nos muestran un punto de contraste desde el cual se aprecia que, lo mismo que en los hombres, el brillo intelectual en las mujeres puede ser más que un adorno social: marca las pautas de una conducta correcta. De esta suerte, Cicerón en el *Bruto* nos presenta a Cornelia, la madre de los Gracos, como la imagen más destacada de la matrona romana: *mater educatrix*. Sus cualidades morales e intelectuales le merecieron una estatua pública (honor no muy frecuente para una mujer en su tiempo). De igual manera Cicerón repara en las habilidades de la palabra en Lelia, Mucia y Licinia. No sólo en la oratoria, en la cual Hortensia es excepcional, sino en el estoicismo en específico. Tenemos que Porcia, hija de Catón y esposa de Bruto es calificada de ardiente estoica, brillante en la especulación filosófica y a quien se le confiaron secretos de Estado.<sup>394</sup> Las cualidades de este género fueron consideradas como una cierta masculinidad de la mente en cuerpo femenino,

---

<sup>392</sup> Pide Marcial en su programa de vida: “tenga yo un esclavo harto, tenga yo una esposa no muy culta”. Marcial, *Epigramas*, II 90.9.

<sup>393</sup> “Su espíritu no carecía de gracia: era capaz de versificar, de promover chanzas y de mostrarse en su conversación ora circunspecta, ora insinuante, ora provocativa; poseía, en una palabra, mucha agudeza y donosura”. Salustio, *Conjuración de Catilina*, XXV

<sup>394</sup> Cicerón, *Bruto*, 210 a 212.

particularmente por el tipo de virtudes que manifiestan, como la bravura que tuvo Lucrecia al defender su castidad.<sup>395</sup>

Por su parte Séneca nos presenta a Marcia, hija del ya mencionado Cremucio Cordio, a quien el filósofo le envía una *Consolación* en la que exalta su valor, el cual se presenta motivado también por la asimilación de los dogmas. También Helvia, la madre de Séneca destaca por las virtudes que un saber cultivado permite (hasta los límites tolerados de una moral que no autoriza a las mujeres actitudes ostentosas con el saber). Igualmente Séneca destaca la fuerza de ánimo de Cornelia (no sólo como educadora, también su entereza moral frente a las penas) y de Rutilia, quien siguió a su marido Gayo Aurelio Cota al destierro y con ánimo férreo lo perdió.<sup>396</sup>

Se debe señalar también a las muy notorias Arrias. De la Mayor, esposa de Peto Cecina, sabemos que primero siguió a su esposo al destierro, y una vez condenado a muerte, le animó a suicidarse, clavándose el puñal en el pecho. Arria la Menor estuvo a punto de seguir el ejemplo de su madre, su esposo la persuadió.<sup>397</sup> Menos notorio por los tiempos de paz, pero también importantes son la mujeres de las que tenemos conocimiento a través de la correspondencia de Marco Aurelio y Frontón, en donde podemos percibir la cultura de la madre del emperador, Domicia Lucilla en cuya casa se hablaba en griego, y de la esposa e hija de Frontón, las Gratias, quienes no están al margen del ambiente cultural de su familia. Es significativa la carta 46, en la que se describe tanto la cercanía de las familias, como la corrección en la conducta de las mujeres, quienes “no son como las mujeres de los abogados” sugiriendo la ambición y voracidad de estas.<sup>398</sup> Resulta particularmente significativo el elogio que Frontón hace a la madre de Marco Aurelio en ocasión de su cumpleaños:

---

<sup>395</sup> Cf. Emily A. Hemelrijk, *Matrona Docta: Educated Women in the Roman Aelite from Cornelia to Julia Domna*, Routledge, Londres, 1999, p. 89.

<sup>396</sup> Séneca, *Consolación a Helvia*, 16.6.

<sup>397</sup> Cf. E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1911, párrafos 431, 437 y 440.

<sup>398</sup> Cf. Frontón, *Epístola* 46. Para una visión general del tema cf. Valeria Novembri, “L’educazione delle donne nel cristianesimo antico: fra modelli tradizionali e nuovi paradigmi” *Storia delle donne* 1, nov., Firenze University Press, 2005, pp. 187 a 200.

Lo propio hubiera sido que todas las mujeres de todas las partes se hubieran reunido y celebrado tu cumpleaños; primero las mujeres sencillas, que aman a sus maridos y a sus hijos; después, las auténticas y sinceras; en tercer lugar, que lo celebrasen las discretas, afables, corteses y modestas. Muchas otras clases de mujeres habría que participasen de la alabanza de tu virtud, pues tú posees y conoces las virtudes y saberes que convienen a la mujer, lo mismo que Atenea posee y conoce todas las artes, mientras que cada una de las demás mujeres conoce sólo una fracción de la virtud y por ello es alabada, de la misma forma que la alabanza de las musas se hace en relación con el arte particular de cada una.<sup>399</sup>

### **Diferencias de grado al abrazar los dogmas**

La actitud de los romanos hacia la filosofía no es constante y frecuentemente encontraremos cierta animosidad de personajes importantes, como el ya mencionado Marco Cornelio Frontón.<sup>400</sup> No obstante, dada la persistente presencia de la filosofía en diferentes expresiones, podemos señalar diferentes grados de asimilación entre quienes tomaron contacto con ella. Por un lado estarían los patricios ilustrados, que no desestimaron a la filosofía como parte de la formación de sus hijos, pero que además se nutren en las discusiones que se sostienen tanto en las cenas, como con los amigos que se frecuentan (contubernio). En este nivel, en el que podríamos ubicar a personajes como Horacio<sup>401</sup> o al padre de los Aneos, no hace falta un compromiso filosófico mayor, aunque se dieran muestras de la libertad de espíritu, como es el caso del poeta o bien se le integrara en el ambiente familiar. Séneca el mayor se nos muestra como un ciudadano de corazón republicano, con un fuerte sentido de la identidad

---

<sup>399</sup> Fróntón, *Epistolario*, 48. 2. [Carta escrita en griego].

<sup>400</sup> La opinión de uno de los personajes mas prestigiosos de la era de los Antoninos sin duda es muy relevante, pero se deben tener en cuenta los factores que le animan. Por un lado, en las epístolas que dirige a Marco Aurelio le recuerda que su deber esencial como gobernante es la Elocuencia, y le recrimina su tendencia hacia la filosofía. Sin lugar a dudas Frontón tiene a la filosofía, tal como se muestra en la carta *Ad amigos* I.4, como un entrenamiento en las *optimae artes*, de modo cercano a Cicerón, la considera como un estudio que conducirá a los hombres a la facundia. No obstante, Marco Aurelio ha adoptado el ropaje estoico, por debajo de la toga del gobernante; la actitud de Frontón, en buena medida, es motivada porque perdió a su amado amigo para la elocuencia. Cf. E. Champlin, *Fronto and Antonine Rome*, Harvard University Press, Cambridge, 1980, pp. 32 y 121 a 123.

<sup>401</sup> Como es evidente en su poesía, la inclinación filosófica de Horacio es el epicureísmo. M. Morford remarca que estudiosos señalan que el primer libro de las epístolas de Horacio fue la primera colección de todas las cartas poéticas en los que se reflexionan sobre problemas de filosofía. No obstante, y siguiendo su libertad de espíritu, también se debe observar su fuerte vínculo con la tradición romana: "Estaré satisfecho si puedo preservar la moralidad de los mayores" afirma. Cf. M. Morford, *The Roman... op. cit.* P. 140.

romana. En ese sentido, su conducta fue la que se espera de un caballero acaudalado: cuidar su hacienda, contribuir (en la medida en que el imperio lo permitía) en los asuntos de Estado, y por supuesto, ocuparse de la cultura. Con tal perfil, su preocupación por la formación profesional de sus hijos, por sus carreras e incluso por sus inclinaciones espirituales es la que corresponde al *pater familias*. No debe sorprendernos que aunque no tenga en estima a la filosofía, como sugiere su hijo Séneca, la haya integrado con gran ahínco en la formación de sus hijos.

En otro nivel estarían quienes asumen compromisos filosóficos mayores, mostrando la asimilación de los dogmas en los momentos decisivos de sus vidas: ante el riesgo de muerte o al perder las riquezas. Epícteto destaca con gran énfasis la actitud de estos hombres (la cual, como se ha visto, también se encuentra en mujeres y habla de la penetración de la filosofía en el núcleo familiar), quienes han sido llamados “miembros de la oposición estoica” que vivieron como estoicos, pero que trascendieron por el modo en que enfrentaron la muerte. Es paradigmático el caso de Rubelio Plauto, quien pertenecía al linaje imperial y vivía recluido sin inmiscuirse en asuntos públicos, pero cuya presencia revestida de la austeridad estoica y de los valores tradicionales de los mayores, inquietó a Nerón hasta el punto de enviarlo primeramente al exilio y después a quitarse la vida.<sup>402</sup> Epícteto destaca la actitud de tales personalidades a lo largo de su primera disertación, de la que presentamos el siguiente pasaje por reflejar tal actitud en general:

¿Qué hay que tener a mano en semejantes circunstancias? ¿Qué otra cosa sino saber qué es lo mío y qué no es lo mío, y qué me está permitido? He de morir. ¿Acaso ha de ser gimiendo? Ser llevado a prisión. ¿Acaso ha de ser lamentándome? Ser exiliado. ¿Habrá quien me impida hacerlo riendo, de buen humor y tranquilo?<sup>403</sup>

El pasaje referido, en el que Epícteto subraya la actitud estoica de hombres concretos, proviene de la diatriba titulada “lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros”. A través de ella Epícteto explica a su auditorio que la facultad racional, siendo la única capaz de reflexionar sobre sí misma y

---

<sup>402</sup> Tácito, *Annales*, XIV, 60.

<sup>403</sup> Epícteto, *Diss.*, I. 1. 21-22.

todo lo demás, debe ser aplicada al uso correcto de las representaciones. Tal facultad es lo único que les pertenece, de manera que ni el cuerpo (al cual, desde lo inmediato, podría considerarse como lo más propio) ni los amigos y familiares, en igual medida en que tampoco la hacienda constituyen bienes de los que se pueda reclamar propiedad. Considerarlos propios implicaría someterse y constreñir su libertad, pues se encadenarían a tales objetos, incluso al propio cuerpo, de modo que terminarían por ser arrastrados por ellos. Así pues, quienes se vieron orillados al suicidio o al exilio, es decir, a renunciar a sus bienes o a su vida, debieron tener como mejor asidero a su facultad de desear. Esta diatriba, abordada desde las personalidades de las que nos habla, nos muestra el modo en que se hace efectivo el espíritu estoico en unos hombres que incluyeron los dogmas en su formación, como Agripino y Peto Trásea.

Al narrar la acusación por la cual fueron condenados Agripino y Trásea, Tácito pone en evidencia que la persecución en contra de los ciudadanos que dieron muestra de estoicismo no sólo fue producto de la paranoia de Nerón, también lo fue de la malevolencia de quienes le rodearon (como el estoico Celer, a quien nuestro Musonio procesó tiempo después). Epícteto, por su parte, destaca la tranquilidad con la que Paconio Agripino recibió la noticia de su destierro, motivada, nos informa Tácito por la “hereditaria” oposición de su padre a los príncipes.<sup>404</sup> De Peto Trásea, se nos informa que vivió y murió rodeado de filósofos (su fin se compara frecuentemente con el de Sócrates). La ordenanza de su muerte lo encontró escuchando el discurso del cínico Demetrio sobre el cuerpo y el alma. Si alguna rebeldía tuvo hacia el régimen, ésta se expresó “metido en el silencio que todo lo condena”. Podemos hacernos una imagen de la fuerza de sus convicciones, observando el modo en que Musonio lo tiene que reconvenir, tal como nos lo transmite Epícteto: “Trásea acostumbraba a decir: ‘Prefiero verme hoy muerto que mañana en el exilio’. ¿Y qué respondió Rufo? ‘Si lo eliges por ser más penoso, ¡qué locura de elección! Si por más leve, ¿quién te ha dado a elegir? ¿No quieres ejercitarte con que te baste con lo que te ha sido dado?’”<sup>405</sup>

---

<sup>404</sup> Tácito *An.* XVI, 28.

<sup>405</sup> Epícteto, *Diss.*, 1. 1. 27.

Con Laterano tenemos a alguien que no fue directamente estoico, Tácito lo trata como un patriota, cuya entereza destacó ante la muerte. La fuerza de su carácter nos la transmite Epícteto:

¿No quieres presentar el cuello como lo hizo en Roma aquel Laterano a quien Nerón mandó decapitar? Presentó la cabeza, recibió el hachazo y, como el golpe había sido débil, se retiró un poco y la volvió a presentar. Ya un poco antes Epafrodito, el liberto de Nerón, había ido a verle y a preguntarle por la razón de la desavenencia, y le había contestado: 'si quiero algo, se lo diré a tu amo'.<sup>406</sup>

Fue condenado por haber participado en la conjura de Pisón contra Nerón. Su muerte apresurada (dado que el verdugo le tomó intempestivamente y no le permitieron ni siquiera “abrazar a sus hijos”) dio sentido a las últimas palabras de Trásea, pronunciadas tiempo después, en ocasión de su propia muerte: “has nacido para unos tiempos en que conviene robustecerse el ánimo con ejemplar entereza”.<sup>407</sup> Así pues, Epícteto los presenta como figuras en las que se instancia el discurso filosófico, utilizándolos para motivar la transformación espiritual de sus alumnos. Se destaca así la estrategia pedagógica de Epícteto, que busca no sólo transmitir los dogmas, su interés es hacerlos vívidos a su auditorio.

Asimismo, se debe reparar en la receptividad de quienes le escuchan. Seguramente invocar la entereza ante el sufrimiento o la muerte movía sus fibras interiores, las cuales, sin embargo, en algún sentido estaban dispuestas socialmente. Los romanos involucrados en la mejoría de sí tuvieron bien interiorizadas las actitudes de entereza ante situaciones extremas, pues habitaron en el núcleo de los valores más añejos que conformaron las *mos maiores* y constituyeron su santoral, del cual personajes como Escévola,<sup>408</sup> aunque lejanos constituyeron un componente importante de su identidad.

Debemos estar atentos en la comprensión de las *mores*. Su traducción como “costumbres de los ancestros” no sólo refiere a valores morales, en ellas

---

<sup>406</sup> *Ibídem*, 1. 1. 19-20.

<sup>407</sup> Tácito, *Anales*, XVI, 28.2.

<sup>408</sup> Mucio Escévola, el fundador del linaje, representa una de las figuras más vívidas de la entereza romana. Al introducirse al campamento enemigo y ser descubierto, amenazado de ser quemado vivo, introdujo su mano derecha, impassible, en el fuego, mientras ésta se consumía. En una de las versiones de la historia, pronunció una de las frases más significativas para los romanos: “poca cosa es el cuerpo para quien aspira a la gloria”.

está inmersa una actitud política: se afirma el respeto a la institución del patriarcado (relajada en tiempos del imperio, como se observa en la comedia de Plauto), la cual lleva en su núcleo el vínculo con las leyes de la ciudad y su resguardo, asegurado a través de la transmisión de los valores del padre al hijo (simbolizados con el *salinum* y la patera de plata para los sacrificios domésticos). Asimismo, las *mos maiorum* reforzaron la identidad romana frente a la influencia extranjera, punto que también debe ser asumido con precaución, pues como sabemos, Roma nació multicultural, pero al expandirse su poder y dada la interpenetración cultural se debieron generar resistencias a las influencias “nocivas” de las culturas que iban integrándose. Por eso, invocar a las *mos maiorum*, implicó evocar los tiempos de la igualdad republicana, caracterizada por la “honradez personal, serenidad de costumbres, religiosidad y lo que de ahí se deriva: un extraordinario respeto a las leyes [...] De ahí salió que no se nombraría cónsul ni al más rico, ni al que más prometía, sino al que se juzgaba más digno y eficaz”.<sup>409</sup>

Con lo anterior deseamos señalar la convergencia entre los valores tradicionales de una romanidad (que parece difusa cuando se observa la corrosión social en ciertos círculos sociales) y los dogmas estoicos. Se observa, pues, que en los círculos de romanos cultos circulaban los dogmas estoicos como parte de su vida cotidiana, pero los duros momentos que enfrentaron señaló un estoicismo más que comprometido con los principios, determinado por la entereza anímica que mantuvieron ante los peligros o la muerte.

### 5.3 La subjetividad de los romanos cultivados

Una de las coordenadas importantes para ubicar a la filosofía romana en la “edad de oro” de las prácticas de sí, es la de una identidad específica que un grupo reducido de individuos invocaron, la identidad de una romanidad asociada con el hombre de bien. Debemos anticipar una advertencia, no queremos decir que tal

---

<sup>409</sup> Cf. José Guillén, *Vida y costumbres de los Romanos. Vrbs Roma II, la vida pública*, ed. Sígueme, Salamanca, 2002, p. 66; Harold W. Johnston, *La vida en la antigua Roma*, Alianza, Madrid, 2010, pp. 24-29.

romanidad sea una identidad sustancial. No suscribimos la idea de un concepto de lo romano unívoco en toda la sociedad a la que este término hace referencia, sino que somos plenamente conscientes de que los actos, los gestos y la atención hacia sí mismos de un grupo específico de hombres que vivieron bajo la égida de Roma, se configuraron colocando frente a ellos, el conjunto de valoraciones desde las cuales su actuar mismo dio forma a “lo romano” en la conducta moral.<sup>410</sup> El esfuerzo por modelar sus vidas en función de una imagen exaltada de la identidad romana, dio lugar a una élite que no está afincada únicamente en el poder político y económico, sino en su conformación moral. La cual se define no sólo por las elecciones éticas, sino que está determinada también por el modo en que se expresan, el uso que hacen de su tiempo, sus medios de autocontención, etc. Deseamos adentrarnos ahora en los medios por los cuales esos romanos específicos forman su subjetividad.

### **Los rubros en los que ha de destacar un romano culto**

La tradición desde la cual se va construyendo la identidad de los individuos calcifica ciertos valores que de pronto parecen, a los ojos de quienes forman parte una sociedad específica, intemporales e invariables. En este tenor se puede apreciar en la identidad de los romanos interesados en su edificación moral, que sus valores están afincados en un modelo que se delineó en tiempos de la *República* y que encarna una idea de romanidad; en un modelo ideal que influyó fuertemente en la reelaboración de la filosofía helenística por parte de los estoicos imperiales. Con tal evocación de una imagen modélica, la toga y las armas se constituyeron en fuente del mayor brillo social, a la cual se le añade el dominio de sí y el buen gobierno de la casa. Encontramos uno de esos modelos que se erigen como ideal de la romanidad en el siguiente elogio fúnebre que Plinio el Viejo elabora:

Había logrado poseer los diez bienes por excelencia, que para poseerlos los sabios consumen su vida: quiso ser un gran soldado, un orador excelente, un general valeroso;

---

<sup>410</sup> Siguiendo la idea de Andrea Giardiana según la cual el referente empírico de “lo romano” es huido cuando se le quiere señalar empíricamente, nuestro intento en este capítulo es observar cómo se configura la objetividad de esa invocación a la romanidad, en el esfuerzo que los hombres hacen por darle una forma moral a sus propias vidas. Seguimos, pues, su advertencia de que no se puede dar por supuesta una categoría definitoria de “lo romano” con un referente empírico concreto. Cf. A. Giardiana *El hombre Romano*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 9 a 25.

afrontar la responsabilidad de grandes empresas, investir la suprema magistratura, poseer la sabiduría más excelsa, ocupar el primer rango entre los senadores, acumular una gran fortuna por medios honestos, dejar muchos hijos y adquirir celebridad en el Estado.<sup>411</sup>

Los rubros por los que se califica el prestigio de un hombre se despliegan en la política, lo militar y la economía, principalmente, sin menoscabo de los “conocimientos” que sin duda representan las “artes liberales” sobre las que discutirán Cicerón y Séneca.<sup>412</sup> Ahora bien, evidentemente cubrir cada uno de tales rubros es posible tanto por la deliberación y capacidades de los individuos, como por las circunstancias externas que los colocan en la posibilidad de llevar a cabo las acciones que les granjean la fama. Al haber sido este último aspecto una circunstancia que escapa a la voluntad de las personas, muy frecuentemente no se alcanzaron esos diez bienes en su conjunto. Así lo percibió Cicerón, quien reconoce: “Y sin embargo no todos pueden ser Escipiones o Máximos para que las expugnaciones de las urbes, para que las batallas terrestres y navales, para que las guerras conducidas por ellos, para que los triunfos los recuerden”.<sup>413</sup> Considerando los puntos expuestos por Plinio tenemos que la fama ganada por las batallas, la riqueza y la actividad política son los aspectos en los que se debe destacar para alcanzar renombre. Pero el elogio de Plinio también resalta los asuntos domésticos, como dejar muchos hijos,<sup>414</sup> y a la sabiduría, a la que podemos entender tanto como cúmulo de saberes, así como medio instrumental.

En la laudatoria de Plinio se aprecian las características de un individuo que fue señalado por la tradición como el modelo del romano de elite. Concepción que Cicerón, en la agonía de la república, puso gran empeño por preservar, aunque los modelos que él mismo utiliza estuvieran extintos en su propio entorno, y las transformaciones demográficas, políticas y económicas de su tiempo dieran poca pertinencia para el florecimiento de tales personalidades. La Roma post-republicana, no es una sociedad de sabios, pero así como el refinamiento fue generando grupos reducidos e identificables con características particulares,

---

<sup>411</sup> P.L., *N. H.*, VII, 139-140

<sup>412</sup> Esas artes que bien cultivadas conforman la *Humanitas* como se lee en el discurso *Pro Arquias* ciceroniano y de las que discute su preeminencia respecto a la filosofía en el *De Oratore*. Séneca expone ampliamente su apego a la *Recta ratio* en oposición a las artes liberales en la epístola 88.

<sup>413</sup> Cic., *C. M.*, V, 13

<sup>414</sup> La importancia de dejar muchos hijos entre los aristócratas es de primer orden

quienes se interesaron en modelar su conducta encontraron en la invocación de sus antecesores las características particulares que le habrían de dar a su propia vida.

Gaston Boissier dedica dos páginas a describir, con su fina prosa, el contraste entre los miembros de esa Roma originaria, nutrida de las tribus rústicas, y las transformaciones imbatibles que propiciaron su transformación: “De esta mescolanza de libertos y extranjeros se formaba entonces lo que aún seguía llamándose por costumbre el pueblo romano, pueblo miserable, que vivía de las liberalidades de los particulares o de las limosnas del Estado, que no tenía ya ni recuerdos, ni tradiciones, ni espíritu político, ni carácter nacional, ni tampoco moralidad, pues no conocía lo que constituye la dignidad de la vida en las clases inferiores: el trabajo.” Sin duda las críticas de Boissier ante los invasores que detonaron la república desde dentro son tan válidas (y expresadas tan agudamente en las sátiras de Juvenal y Persio), como válido es también sostener que reflejan una resonancia importante en los políticos y poderosos que participaron de la corrosión social. Se debe señalar, finalmente, que el cultivo de sí generó una élite que no se define ni por el poder económico, ni por la tradición (aunque se buscara en ésta su anclaje), sino por una fuerte autodeterminación para llevar una vida moral con criterios estéticos que definiera su “romanidad”.<sup>415</sup>

Cicerón en el *Catón Mayor: de la vejez*, hace del personaje principal un auténtico sabio, que encarna los valores más tradicionales de la moralidad romana. No es casual que en ese diálogo, el hombre de mayor autoridad entre los romanos, coloque ante atletas griegos o filósofos la superioridad de la sapiencia romana. Al respecto es ilustrativo el siguiente pasaje:

¿Qué voz, en efecto, puede ser más despreciable que la de Milón de Crotona? Éste, como fuera ya viejo y viera a los atletas ejercitándose en la carrera, se dice que miró sus brazos y llorando, dijo: ‘¡Mas éstos en verdad ya están muertos.’ ¡Mas éstos no tanto como tú mismo, simplón!, pues nunca te hiciste famoso por ti mismo, sino por tus lomos y brazos. Nada semejante dijo Sexto Elio, nada muchos años antes Tiberio Coruncanio, nada hace

---

<sup>415</sup> Cf. Gaston Boissier, *Cicerón y sus amigos. Estudio de la sociedad romana del tiempo de César*, Ed. Diana, México, 1952, p. 60.

poco Publio Craso, por quienes eran dadas prescripciones de derecho a sus conciudadanos, y cuya sabiduría progresó, hasta el último aliento.”<sup>416</sup>

En tales líneas se puede apreciar una de las más fuertes convicciones de Cicerón, la concepción de una alta expresión filosófica que sintetiza a la filosofía, la retórica y el modo de vida de la vieja república. Así, a través de Catón, Cicerón coincide con la *laudatio* de Plinio, al utilizar términos similares para referirse a Quinto Máximo, a quien elogia por sus logros bélicos –recuperar la ciudad de Tarento, de ubicación estratégica por su salida al mar y punto de tránsito clave en la segunda guerra púnica– y por su actividad como legislador:<sup>417</sup> “no fue más prestante en las armas que en la toga”, por sus cuatro consulados, por su carácter afable, pero sobresale el siguiente pasaje:

Conocí muchas cosas preclaras en este varón, pero nada más admirable que la forma en que sobrellevó la muerte de su hijo, varón ilustre y consular. Está en manos del público su elogio fúnebre, que cuando lo leemos, ¿a qué filósofo no menospreciamos? Y por cierto él no sólo fue grande en público y ante los ojos de los ciudadanos, sino más prestante en el interior y en casa. ¡Qué conversación, qué preceptos los suyos, cuánta noticia de la antigüedad y conocimiento del derecho augural! También mucha su cultura, aun siendo un hombre romano: retenía en la memoria toda la historia, no sólo la nacional, sino también la extranjera.<sup>418</sup>

En esta pasaje, Cicerón muestra el constante esfuerzo que desplegó el mundo culto latino por equiparar al romano de elite con el filósofo. Recordemos que Cicerón se nutrió –vivió– la era de la filosofía helenística y de los grandes maestros del estoicismo medio, cuya preocupación fundamental fue hacer asequible la vida feliz a través de un conjunto de dogmas que transforman la visión del mundo. Así, la apuesta filosófica se muestra en la conducta de los

---

<sup>416</sup> Cic. C. M. IX, 27.

<sup>417</sup> El gesto que hizo memorable a su hijo como consul, que a juicio de Guillén deja patente el valor de la igualdad de los ciudadanos romanos ante la ley, lo conservó Aulio Gellio, destacando uno de los rasgos importantes de esos tiempos pasados, la primacía de la ley sobre la autoridad doméstica: “Con él [Quinto Fabio Máximo], cónsul, se encontró su padre, procónsul, montando a caballo, y no quiso apearse porque era el padre; y los lictores, porque sabían que entre ellos existía máxima concordia, no osaron ordenarle que se apeara. Cuando llega junto a él, entonces el cónsul dice: ‘¿Y luego?’ El lictor que lo asistía comprendió al instante: ordenó apearse al procónsul Máximo. Fabio obedeció al mandato y alabó al hijo porque preservó la autoridad, que es del pueblo”. Aul Gell, II, ii, 13. Cf. José Guillén *Vrbs Roma II. La vida pública*, Suígueme, Salamanca, 2002, p. 66.

<sup>418</sup> Cic. C. M. IV, 12

individuos, en las pautas morales que deben adoptar una línea de continuidad del ámbito privado (“interior y en casa”) al espacio de público. Esto implica una transformación profunda, que deja marcas en el trato de quienes rodean a tales personas. Tal señalamiento es una clave para comprender que en la tensión filosofía-retórica lo que está en juego es mostrar que en los romanos hay tanto dominio de sí, como en la tradición griega iniciada por Sócrates;<sup>419</sup> tanto como para hacerlo notorio en una *Laudatio*.<sup>420</sup> Otro tema de interés en Cicerón que se muestra en este breve pasaje, pero que es notable en toda su trayectoria, es su confianza plena en la cultura. Al subrayar la visión de Quinto Máximo, que traspasa las fronteras de la propia cultura y penetra en el conocimiento de la historia de pueblos no romanos, nos coloca en camino de lo que comprenderemos por *humanitas*, y que está marcado por la inclinación hacia el conocimiento.

Cuando Cicerón ensalza la autocontención de Máximo frente a la pena, comparte con él el mismo trance y, sin duda el mismo impulso, el intento de reponerse ante la pérdida de un hijo; pero en el diálogo, la pérdida del viejo romano es colocada en un grado superlativo por su tono cívico. Por tal tono puede entenderse que el hijo, cuya ausencia podría resentirse sólo en el campo doméstico, era un aporte al Estado y el dolor por su muerte se agrava porque era un ciudadano en ejercicio pleno de su carrera política. En comparación con tal situación, la pérdida de la que Cicerón está en vías de recuperación pertenece más a la entraña: la prematura muerte de su hija en medio del parto. Su hija Tulia fue objeto de un cuidado particular que generó un gran afecto hacia ella y su pérdida una de las razones más importantes por las que el Arpinate buscó consuelo en la filosofía. Esta visión de conjunto muestra de manera sucinta la

---

<sup>419</sup> Utilizamos el término “tradición” con toda reserva, pues lo que queremos transmitir puntualmente es la inquietud del cuidado de sí, que de ninguna manera es certeza de un contenido conceptual del sí mismo, ni podemos atribuir a Sócrates con plena certeza la formulación de un concepto que fuera reevaluado de manera analítica por sus sucesores. Lo que sí podemos ubicar es la manifestación del fenómeno ético que representa la *enkrateia* socrática y el interés en adoptar una actitud de autodominio sobre la que se desarrolló el saber helenístico. A. Long lo dimensiona con toda profundidad en su trabajo “Ethics and philosophical power” incluido en *From Epicurus to Epictetus*, O.U.P., Oxford, 2006, pp. 3 a 22.

<sup>420</sup> Tanto en las epístolas de consolación como en los discursos funerales se presentan *topos* comunes, por los que resaltan las cualidades de los individuos. Reales o ficticias, las cualidades que así se enmarcan refieren, sin lugar a dudas, a rasgos dignos de ser advertidos por quienes escuchan la palabra entonada en voz alta.

preocupación por la subjetividad que representan los temas del cuidado de sí que nos interesan y que al encontrarlos en Cicerón, por el personaje complejo que él mismo es,<sup>421</sup> nos permite desplegar la cuestión en el horizonte en que surge con suficiente puntualidad.

### Buscando el perfil del sabio

En el imaginario romano abundan las referencias a las personalidades destacables a seguir. Siempre se invoca la fuerza, la temperancia y la autoridad de quienes consideraron sus mayores o ciudadanos destacables. Señalaron a sus modelos a alcanzar apuntando hacia quienes sobresalían por su familia, pero también dentro del marco concreto de sus funciones: entre militares, administradores de bienes y de justicia. No obstante, aneja a la posición que cada uno ocupaba, el punto que se destacaba en cada uno de ellos (desde el viejo censor Catón) fue su oratoria. De manera que en un nivel equiparable con el sabio griego, encontramos al orador como el modelo más alto del cultivo de sí, al que los romanos, particularmente los interesados en ser “hombres de bien”, apuntaban como meta a alcanzar. Es importante subrayar que Cicerón, en el intento por desarrollar una óptica particular, en la que se juega el corazón de la *latinitas*, puso todo su empeño en formar una constelación propia de esos oradores elocuentes que tomarían el lugar de los modelos a seguir –en paralelo a la formulación del sabio griego– a los cuales podemos considerar como esas imágenes siempre presentes y necesarias en el desarrollo del cuidado de sí. En función de tal interés y su efecto en la filosofía romana, consideramos pertinente introducir ahora la

---

<sup>421</sup> Ha sido una vieja discusión la de darle un lugar a Cicerón en la historia de la filosofía. Hay quienes aún se resisten a aceptar a Cicerón entre quienes han construido el pensamiento filosófico y lo colocan, como los ya clásicos historiadores decimonónicos y de inicios del siglo XX, como un periodista de la filosofía. Por nuestra parte consideramos que la cuestión ha sido zanjada desde diferentes perspectivas –particularmente por la de A. E. Douglas en “Cicero the philosopher”– y que en la óptica de las prácticas de sí se coloca como un terapeuta efectivo como muestra Stephen A. White en “Cicero and the therapist” incluido en J. G. F. Powell (ed.) *Cicero the philosopher: twelve papers*, Clarendon Press, Oxford, 1999, pp 219 a 256. Asimismo, en castellano, por un lado Julio Pimentel ha reparado en los rasgos de la filosofía propia de Cicerón; por su cuenta, Bulmaro Reyes Coria ha señalado el trabajo retórico del Arpinate como un arte de la existencia. Cf. J. Pimentel “Reflexiones sobre la obra filosófica de Cicerón” en *Nova Tellus*, 12, 1994, pp. 107-123 y B. Reyes Coria “Retórica Ciceroniana: arte de vida” en *Nova Tellus*, 13, 1995, pp. 71-79.

formulación estoica del sabio, para observar su contraste respecto a la búsqueda romana de sus propios modelos a seguir.

Con la imagen del sabio, los estoicos señalaron el camino hacia la virtud. Él encarnaba la infalibilidad y la virtud misma. El postulado del sabio estoico es uno de los dogmas más importantes de la escuela, además de constituir uno de los conceptos paradójicos sobre el cual se discutió en todas las épocas del estoicismo. Una de esas paradojas consiste en que el sabio conoce plenamente los conceptos correctos que escapan al hombre vil que está por debajo de él:

Afirman que el sabio jamás tiene conceptos falsos, ni, en absoluto, da su asentimiento a algo que no ha sido comprendido, ya que ni tiene opiniones ni ignora nada; la ignorancia, de hecho consiste en un asentimiento cambiante y débil. Nada concibe débilmente, sino, más bien, con seguridad y firmeza, por lo que el sabio no tiene opiniones.<sup>422</sup>

Para el estoicismo no había un punto intermedio entre la virtud y el vicio, de manera que el sabio, que una vez instalado en la virtud nunca más la perdería, sería el único hombre perfecto y los demás, incluso los aspirantes a virtuosos como los filósofos, se tendrán que contar entre los viciosos. La cuestión, planteada de esta manera, no pretendía causar desconsuelo entre los aspirantes a la vida virtuosa, pues el hombre sabio marca la pauta para que los demás mantengan el ímpetu por alcanzar la vida perfecta. El sabio estoico, revestido de perfección, no representa un ideal inalcanzable, una idea colocada en un terreno inasequible; por el contrario, ellos consideraron que está en las fuerzas de todos los hombres la capacidad para llegar a ese umbral de perfección.

Los estoicos consideraron que el sabio era terrenal como todo mortal, pues de hecho, aseguraron que existe o ha existido, aunque pocas veces, como el ave fénix.<sup>423</sup> Tal afirmación, tiene una importancia capital, pues significa que el sabio ha experimentado la misma vida que cualquiera y, por tanto, ha probado los sinsabores que acontecen en el transcurso de ella. Es notorio que el estoicismo no consideró que el sabio fuera un ser privilegiado, como alguien que ha recibido un

---

<sup>422</sup> Crisipo, *Fragmentos morales*, 538, p. 503

<sup>423</sup> La idea de que el sabio es tan escaso como el ave Fénix surgió con Crisipo y fue un lugar común entre los estoicos. Alejandro de Afrodisia hace eco de ello en el fragmento 583, p. 548, de los *Fragmentos Morales*: “[...] se dice por ellos que uno o dos han llegado a ser buenos, como si fuesen seres extraordinarios y antinaturales más raros que el ave fénix de los etíopes”. Cf. Séneca *Ep.* 42-1.

don y estuviera exento de los males del mundo. El punto importante es que no se le considera un ser favorecido al que no le sucedieran acontecimientos hostiles, sino que tiene las mismas condiciones ontológicas del resto de los mortales, la diferencia es la manera en que los enfrenta.

El contraste entre el sabio y los demás hombres es que es capaz de mantenerse sin inquietudes ante las vicisitudes que a los hombres comunes les agobian: “Pero Crisipo decía que el sabio sufre, pero no se atormenta, pues no cede al alma. Y que tiene necesidad pero no acepta.” De igual manera: “Pues ninguna violencia hace al sabio cambiar; ni le aterra el azar con su pérdida o adquisición de cosas. De buen grado soporta cualquier cosa que la adversa fortuna le haya deparado”.<sup>424</sup> La corporalidad del sabio muestra que aunque “lleva a un dios dentro de sí” todos los hombres comparten con él las mismas capacidades e impulsos; incluso todos llevan dentro un fragmento de divinidad que en aquél se hace patente en todas sus acciones. A diferencia de él, el hombre común no se ha instalado en la virtud, pero dado que físicamente no difiere en nada con el sabio –pues posee los mismos sentidos y capacidades– puede llegar a alcanzar la vida perfectamente virtuosa, que es efectivamente el modo de vivir del sabio.

El sabio vive en armonía con el *logos*, lo cual implica que no es que tenga una disposición hacia la virtud, sino que dado que es visionario de la razón, todas sus acciones son virtuosas por sí mismas. Los hombres comunes participan del *logos*, carecen de una disposición fija hacia la razón; se dejan llevar por los deseos y se inquietan por las vicisitudes de la vida; por más que intenten actuar de la manera más correcta posible, no tocan la virtud, es decir, su acción no tiene la forma correcta porque ellos mismos no conocen los motivos correctos, los cuales consisten en la concordancia con la razón. Ahora bien, a pesar de que sólo el sabio posee tal concordancia, cuando los hombres buscan que su disposición sea constante, se ejercitan para llegar a ser virtuosos. En la repetición sistemática de las acciones correctas y ejecutadas por motivos correctos, está la posibilidad de

---

<sup>424</sup> Crisipo, *Fragmentos morales*, 575 y 576, p. 515.

desarrollar el concepto correcto que todavía no tiene su acción.<sup>425</sup> Ese motivo correcto sí está en los actos del sabio porque su disposición es fija y constante: *homologoumenen*. Así, en Zenón y Crisipo, el sabio se convierte en medida de los propios avances hacia la virtud, es decir, el sabio es estándar y meta de toda vida racional:

Asimismo la ciencia es inamovible por la razón; por ello declaran que el ignorante ni sabe ni confía. A raíz de esto el sabio ni es arrogante, ni miente, ni vive de tal o cual manera, ni induce a error, ni es inducido por otro, pues todas esas cosas contienen el engaño y la aplicación a falsedades ordinarias. Ninguna persona sabia yerra enteramente el camino, ni la casa, ni el objetivo [...] Creen que el sabio no cambia de criterio, pues el cambio de criterio está unido a un asentimiento falso, como si hubiese errado por precipitación. No se echa atrás de ninguna manera, ni se retracta, ni vacila, pues esto es propio de los que cambian de opinión, lo cual es ajeno al sabio.<sup>426</sup>

El hombre sabio ha alcanzado la virtud y se ha posicionado en ella. Así instalado, ha obtenido la perfecta vida feliz y ya nunca la puede perder. Todos sus actos, en adelante, serán *teleion kathekón*, porque él mismo posee la verdad y la verdad es uniforme y simple. El filósofo, en cambio, en su afán de alcanzar la virtud, cuando actúa correctamente realiza actos *mesón kathekón*: aquello que su razón alcanza a comprender, con una disposición interior que apunta a la virtud.

### **El sabio a la luz de las transiciones de la escuela estoica**

Ahora bien, esta posición del sabio como la meta a alcanzar y asequible por los propios medios, cobró en la formulación teórica de Crisipo, la importancia de un recurso teórico que reforzó el corpus dogmático del estoicismo. Así, tal concepto alcanzó sus más sutiles determinaciones por utilizarlo para responder a las objeciones de académicos y aristotélicos. Entender las necesidades teóricas a que respondió Crisipo con su defensa del sabio, nos permite aceptar que la reformulación que Panecio elabora de la virtud y del hombre virtuoso no representa una oposición abierta a la formulación temprana de la escuela, sino que de frente a otro horizonte, con nuevos cuestionamientos y una manera distinta de considerar la enseñanza (más que como respuesta a objetores) y elaboración

---

<sup>425</sup> Esta idea, tan cercana a la concepción aristotélica, es desarrollada con toda puntualidad en Rist, *La filosofía estoica, op. cit.*, pp. 24 y 25.

<sup>426</sup> Crisipo *Fragmentos Morales*, 548, p. 503.

de la filosofía (sin perder el afán de la transformación espiritual), Panecio dirige su atención a otro terreno para mostrar los medios de la adquisición de la vida plena a la que un hombre de bien puede aspirar.<sup>427</sup>

Ante las objeciones de escépticos y aristotélicos, Crisipo mantiene con firmeza la posición de Zenón: el sabio conoce la verdad y es el auténtico dialéctico, porque sabe cómo investigar cada cosa y cómo ha de llamarla. A. Long es muy claro al señalar que Crisipo ha debido aceptar de Aristóteles y Platón la idea de que el argumento filosófico, formalmente conducido, es el único procedimiento para la demostración de la verdad.<sup>428</sup> Con esta premisa, la defensa de la posición estoica debió proceder en los mismos términos al considerar que la dialéctica es una ciencia demostrativa que marca la pauta de cómo debe considerarse el agente moral en la argumentación. Por ello, y puesto que el sabio no se equivoca, es capaz de exponer lo verdadero de manera ordenada, porque él mismo es una instanciación de la verdad. La cuestión de fondo en esta postura, es la apuesta estoica hacia lo inmanente y contraria a las razones eidéticas de Platón. Como se ha visto, el estoicismo parte de una aprehensión directa de la realidad, de modo que los *lekta* y la manera en que se ordenan, a diferencia del *elenkos* platónico, no demuestran a la verdad, sino que develan verdades de esa realidad que es efectivamente verdadera. De la misma manera, de lo verdadero no se puede expresar una opinión, pues al carecer de certeza es susceptible de ser falsa. El sabio no opina, porque en su enunciación no cabe la posibilidad de lo falso, en su posición moral es infalible: el sabio no escoge la virtud, es virtuoso. La dialéctica, si ha de dar orden a la exposición de la verdad, será usada como una herramienta de enseñanza y no como un medio para descubrir lo verdadero. Esta elaboración de la imagen del sabio, por lo tanto, se adecua a las necesidades teóricas del estoicismo, para que la lógica sea coherente con su formulación física y ética.

---

<sup>427</sup> En la consideración de Panecio, hemos partido de la exposición de Rist “La innovaciones de Panecio” en *La filosofía estoica*, pp. 182 a 209. Además de seguir a Arnold, quien considera que Panecio debería ser considerado fundador del estoicismo romano. Cf. E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, C. U. P., Cambridge, 1911, p. 101.

<sup>428</sup> Cf. Anthony A. Long en “Dialectic and stoic sage” en *Sotic Studies* U.C.P., Berkely, 1996, pp. 85 a 106.

No podemos asegurar con toda certeza que Panecio rechazara por impugnación a la figura del sabio. Ni cabe afirmar que su acusada “tendencia platónica” lo conduzca a rechazarlo. Sería más prudente atenernos a su posición teórica de conjunto para entender el desplazamiento del hombre sabio por el hombre capaz de virtud. En la enseñanza de la filosofía, a diferencia de la primera etapa de la escuela, Panecio privilegió a la física y colocó a la lógica en último lugar. Luego, si la función privilegiada por la que Crisipo hace uso del sabio es la del dialéctico y por lo tanto está directamente relacionado con la lógica, podemos intuir como efecto colateral, una falta de interés por el sabio. Pero ésta es una conclusión débil y todavía apresurada, así que debemos colocar nuestra atención en su concepción del universo.

Respecto al principio de causalidad, Panecio parece tener dudas que se concentran principalmente en la influencia que pueden causar entre sí los cuerpos celestes y los acontecimientos terrestres, con lo que no manifiesta la confianza que sus antecesores tuvieron en la adivinación. Asimismo, modera las interpretaciones extremas del principio de simpatía, colocándose en ruta de abolir las capacidades mismas del sabio.<sup>429</sup> A juicio de Panecio, para actuar virtuosamente no debemos colocar nuestra atención en el orden cósmico, sino que es necesario vivir de acuerdo con lo que nos es dado. Panecio no coloca a la virtud en relación con el orden universal, sino con las potencialidades básicas del hombre: a su juicio se debe hacer un ejercicio de introspección para conocer las propias capacidades (naturaleza individual) y en función a ella alcanzar la vida plena, es decir, la vida feliz.

La cuestión es que Panecio, al considerar que “cada virtud individual alcanza la meta de una vida consistente con la naturaleza de una manera diferente” no es que baje el estándar de virtud del alto nivel que tiene el sabio del estoicismo temprano a uno más básico, el del hombre común, sino que

---

<sup>429</sup> Para los estoicos anteriores, la adivinación constituyó una de las funciones importantes del sabio: “Sólo el hombre de bien es apto para la adivinación, porque posee la ciencia capaz de discernir los signos que, procedentes de los dioses o los demonios, tienen relación con la vida humana. Por lo que también le conciernen las especies de las artes adivinatorias, a saber. la interpretación de los sueños, la observación del vuelo de las aves, la ciencia de los sacrificios y cuantas otras formas similares a éstas existen”. Crisipo, *Fragmentos Morales*, 605, p. 528.

considerando que cada naturaleza en su individualidad<sup>430</sup> tiene sus cualidades y talentos, la meta a alcanzar no requiere de un modelo de virtud (aunque sabemos que el sabio encarna la virtud) sino el desarrollo de las propias capacidades. En todo caso, lo que busca Panecio es conquistar la relación armoniosa entre los instintos<sup>431</sup> y las capacidades del individuo. Podemos decir con Rist que Panecio no ha abolido al sabio, sólo lo ha vuelto irrelevante. Así lo retomará Cicerón al transmitirlo a la cultura romana. En las filas de los maestros marcadamente estoicos del imperio, el sabio seguirá figurando en sus discursos, pero como deja ver Epícteto, el interés mayor es hacerse hombre de bien. El acento que le pone Cicerón y la visión romana en general está en la identificación de una figura de tales cualidades con su propia tradición.

### **El sabio griego entre los romanos**

Cicerón reconoció la función del sabio como paradigma del dialéctico. En las *Cuestiones Académicas* señala que, en tanto dialéctico, el sabio posee la auténtica ciencia por las representaciones rectas (*katalépticas*), su saber es ciencia porque conoce la verdad. No obstante en el mismo texto, hace una comparación, que para nuestra exposición resulta de primera importancia, porque incluso cuando piensa en el trasfondo del razonamiento lógico, acerca a los “mayores” a los sabios, por proponer unas condiciones para la verdad más certeras, a su juicio, que las del sabio estoico. Así lo señala Cicerón:

Esta teoría también la comprueba la diligencia de nuestros mayores, los cuales quisieron, primero, que cualquiera jurara “de acuerdo con la sentencia de su alma”; después, que fuera responsable de su engaño solamente “si lo cometía a sabiendas” (porque mucha ignorancia se halla en la vida); luego, que quien diera testimonio dijera que él “creía” aun lo

---

<sup>430</sup> Partiendo de la consideración de que el alma humana está dividida en dos partes, Panecio asume que los rasgos que forman la individualidad de las personas son cuatro: aquellos que comparte con todos los humanos y que le distinguen de los animales, los rasgos individuales que marcan nuestra particularidad, las experiencias de la vida que dejan marca en nuestra personalidad y, en cuarto lugar, las decisiones que se toman respecto a la persona particular que somos. Esta última es el eje de la vida moral del individuo, pues específicamente es en ese ámbito en donde reposa la idea de que podemos convertirnos en la persona que deseamos ser mediante nuestras elecciones.

<sup>431</sup> Panecio piensa que en los impulsos naturales está el medio para alcanzar la virtud. Ahora bien, no es que los individuos se deban inclinar ciegamente a sus propios impulsos, sino que se debe razonar sobre esos impulsos que contribuyen con la vida virtuosa, éstos son: Autopreservación, deseo de la verdad que tiene en sí mismo un impulso social, que conduce al siguiente que es la fortaleza y finalmente un impulso hacia el orden la justicia y la belleza en el discurso y la acción.

que él mismo hubiese visto, y que los hechos que los jueces, juramentados, hubiesen conocido, fueran declarados, como que “fueron realizados”, sino como lo que “parece que lo fueron”.<sup>432</sup>

Esta alusión a los mayores, estableciendo el código que Cicerón valoraba mejor para sopesar la verdad, no sólo les coloca en una posición de autoridad, en el mismo sentido que la del sabio estoico, también eleva el sentido patriótico que encarna el modelo romano. Justamente para subrayar la profunda vinculación con la patria, Cicerón deja de lado el punto de vista de Panecio, quien sugiere que ni la vida activa ni la vida dedicada a la teoría tienen por sí mismo una importancia mayor la una sobre la otra. En efecto, algunos hombres, por sus “cualidades naturales” se pueden inclinar más a un estilo de vida que otro y ninguno debe imponérsele al hombre para que sea virtuoso. Ni en la acción política ni en la elaboración teórica se encuentra el parámetro de la vida virtuosa, sino en las capacidades que son propias a cada individuo, de manera que cada uno debe hacer un examen sobre sí y dedicarse a aquello para lo cual está bien dotado, explotando su virtud y manteniendo los impulsos racionales que ya tiene para alcanzar la vida feliz.

Evidentemente ante esta oposición entre vida activa y vida contemplativa es que Cicerón reaccionará, e incluso irá lejos respecto a las opiniones de su maestro, como muestra largamente en el *Sobre el Orador*. Cicerón piensa que los griegos dedicados a la vida teórica son individuos sobrados de tiempo, que lejos del *negotium* que ocupa a los romanos, se dedican a ese ocio que les permite investigar sobre materias que, a su juicio, son propias del hombre de acción, los asuntos de la vida moral. Sobre ese punto de vista, Cicerón pensará que es el orador, que vive en la acción, y no el filósofo quien merece ser llamado sabio y representar la forma de vida perfecta.

En el *Catón Mayor* observamos que el sabio del imaginario romano es más asequible que el de la formulación helenística, y en última instancia representa el modelo del cultivo de sí. Asimismo, encontramos los elementos que nos permiten construir una definición de la sabiduría en el diálogo *Lelio: De la Amistad*. En el primero es Catón el Censor quien desarrolla el discurso en el que se convierte el

---

<sup>432</sup> Cic. Ac. ii, XLVII, 146.

diálogo ciceroniano, a este personaje se le llamó también el *Mayor* (para distinguirlo del Catón de Útica) y el *Sabio*. En el *Lelio* se aclara tal apelativo,<sup>433</sup> en un pasaje significativo a través del cual se hace la distinción entre el uso griego y los referentes de la práctica romana que subraya Cicerón. En el siguiente fragmento los amigos de Lelio insisten en llamarle sabio, destacando así los rasgos que aprecian en él:

[Fanio.] Estiman en ti que hay esta sabiduría: consideras que todos tus bienes están basados en ti, y piensas que los azares humanos son inferiores a la virtud. Y así, me preguntan, y creo que también a Escévola, aquí presente, en qué forma sobrellevas la muerte de Africano [...]

Escévola. [...] Yo respondo lo que advertí: que sobrellevas con moderación el dolor que recibiste por la muerte de un varón muy grande y muy amigo tuyo, y que no podías no conmoverte, y que ello no habría sido propio de tu humanidad; mas respecto a que no estuviste presente en nuestro colegio durante las nonas, respondo que la causa fue tu mala salud, no la aflicción...

[Lelio...] Mas tú, Fanio, por el hecho de que dices que se me atribuye tanto, cuanto yo ni reconozco ni pretendo, actúas amigablemente, pero según me parece, no juzgas rectamente acerca de Catón. En efecto, o nadie fue sabio, cosa que en verdad más creo, o si alguien lo fue, lo fue él. ¡De qué manera, para omitir otras cosas, sobrellevó la muerte de su hijo! Yo recordaba a Paulo, había visto a Galo, pero éstos en el caso de unos niños; Catón en el de un varón ya hecho y admirado.

Por lo cual, guárdate de anteponer ni siquiera ese mismo –a quien, como dices, Apolo lo juzgó sapientísimo– a Catón; en efecto, de éste se alaban los hechos, de aquél los dichos.<sup>434</sup>

Con toda certeza puede afirmarse que el punto que destaca aquí Cicerón es justamente el que conviene para el desarrollo del diálogo, pero elaborando una síntesis sumaria de los méritos de Catón, Acilio, Lelio, e incluso el mismo Escipión el Africano conseguimos los rasgos relevantes para ser considerado sabio: experiencia del mundo y aplicación práctica de los saberes adquiridos, capacidad

---

<sup>433</sup> Se aclara en el diálogo: “Es verdad eso, Lelio; no hubo en efecto varón alguno mejor ni más esclarecido que Africano. Pero debes considerar que los ojos de todos están puestos en ti; a ti solo te llaman y consideran sabio. Este calificativo se le tributaba hace poco a Marco Catón, sabemos que entre nuestros padres Lucio Acilio fue llamado sabio, pero ambos de un modo diferente: Acilio, porque se pensaba que era experto en derecho civil; Catón, porque tenía la experiencia de muchas cosas; se citaban de él, tanto en el senado como en el foro, muchas propuestas prudentes e iniciativas valientes y respuestas agudas; por ello ya en su vejez tenía casi el sobrenombre de sabio”. Cic., *Lael.*, II, 6.

<sup>434</sup> Cic., *Lael.*, II, 7-10.

para dar consejo, acumulación de conocimientos, que en el caso de Africano<sup>435</sup> es todavía más sobresaliente; pero sin duda el rasgo señalado por Cicerón como propio de Lelio es un aporte de su propia consideración cultural: la entereza moral que recuerda al dominio de sí enarbolado en las filosofías helenísticas.

Observemos que en los retratos que reconstruye Cicerón aparece su propia formación filohelénica, lo cual destaca particularmente cuando hace decir a Catón: “En efecto, para quienes no tienen en sí mismos recursos para vivir bien y dichosamente, toda edad es pesada. Mas quienes buscan todos los bienes en sí mismos, a éstos no puede parecerles malo nada que aporte la necesidad de la naturaleza”.<sup>436</sup> La idea de que todo bien reposa en la posesión de sí mismo, aunada a la concepción de que la consecución de la virtud está por encima de toda circunstancia, es un rasgo de la filosofía griega. No obstante, Cicerón cuestiona a la supremacía de Sócrates –el sabio señalado por Apolo– ante Catón por unos hechos específicos, a saber, la entereza sostenida ante la pérdida del hijo. Con este énfasis en la *enkrateia* obtenemos uno de los rubros por los que se toma medida de la efectividad de la transformación espiritual de los individuos.

### **La entereza de ánimo ante la muerte de un hijo**

En un medio en el que la posición de poder está profundamente vinculada por la fama que se alcanza, y que esta misma circula a través de la conversación, como interacción cercana entre los hombres de una misma posición social, las cualidades morales de un individuo se vuelven todavía más identificables. Por ello cuando ha sucedido una adversidad, la entereza que esperan de un varón logrado, se coloca ante la mirada de todos. Sobrellevar la muerte de un hijo o de un amigo, como en el caso de Lelio, es una actitud destacable, que sólo se

---

<sup>435</sup> Escipión Emiliano el Africano tiene este *cognomen* por dos razones: la adopción por parte de Escipión Africano y su triunfo sobre Cartago. En el seno familiar se nutrió de una cultura excepcional, pues su padre de sangre, Lucio Emilio Paulo, mucho se esmeró en la educación de sus hijos y en un gesto de generosidad repartió el botín obtenido tras la victoria de Pidna, guardando para sí y sus hijos la biblioteca del rey. Es también famoso este africano por nutrir a un círculo intelectual singular, llamado de los Escipiones, al que acudieron Polibio, Panecio, el satírico Lucilio, el comediógrafo Terencio, Lelio y Fanio, éstos últimos personajes que usa Cicerón en su *Lelio*. Cf. Polyb. XXXII; Plut. *Aem. Paul.* XXVIII, 8 y Julio Pimentel Álvarez, “introducción” a Cicerón a *Catón el Mayor: De la Vejez, Lelio: De la Amistad*, Mexico, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, UNAM, 1997, p. XXVIII-XXXIV.

<sup>436</sup> Cic., *C. M.*, II, 4

probará en la medida en que los individuos aparezcan en público, se pronuncien, y no se abandonen a la pena.

El tipo de entereza que se espera de un romano cultivado no se relaciona únicamente con la reacción ante un acontecimiento cualquiera, sino que las características específicas de la situación entran en consideración para calibrar la actitud que le corresponde. Es singular la importancia que se da a la entereza moral ante la pérdida de un hijo que ya es mayor o un amigo que es un varón logrado, pues lo que entra en juego en tal circunstancia es la condición de la institución de mayor importancia en el horizonte romano: el *paterfamilias*. Observar la actitud del varón cultivado nos aporta una imagen para comprender que tal “sociedad de padres” no implica un régimen autoritario por parte de quien dirige la *domus*, sino que su autoridad se respalda también por la manera en que muestra su autocontención, que exige determinados gestos ante la pena. Lo cual no implica que las mujeres romanas estén exentas de la entereza, pues como veremos, la autocontención está presente también en las mujeres que hemos mencionado con anterioridad, sin embargo, los gestos rituales del luto les autoriza expresiones dramáticas del dolor, tales como herirse el rostro.<sup>437</sup>

Ahora bien, cuando traemos al análisis la entereza del padre ante la pérdida no estamos evaluando las relaciones afectivas, equiparándolas con la sensibilidad moderna. Como dan constancia los epitafios conservados, las manifestaciones afectivas hacia niñas o niños muertos y su sepultura dentro de sus casas, son reflejo de cariño familiar, lo cual no da respuesta objetiva a la actitud general que podrían tener los antiguos romanos frente a una mortalidad infantil, que era bastante alta.<sup>438</sup> Nuestra atención se centra en el hecho objetivo que el *paterfamilias* está obligado a enfrentar y, en función de cómo se configura esa objetividad, el tipo de actitudes que se esperan de él. Es decir, no son sólo los afectos los que están en juego: el hijo es la aportación del padre al Estado, en un

---

<sup>437</sup> “De esta opinión se originan aquellos varios y detestables géneros de luto: suciedad, mujeriles laceraciones de las mejillas, golpes de pecho, de muslos, de cabeza”. Cic., *Tusc.*, III. XXVI. 61.

<sup>438</sup> Los estudios en letras clásicas intentan dar su aporte a las visiones antropológicas sobre la afectividad. Sin embargo, se debe considerar que las emociones afectivas están relacionadas con las configuraciones sociales. Cf. Mark Golden “Did the ancient’s care when the children died?”, *Greece & Rome*, Vo. 35, no. 2 (Oct., 1988) pp. 152-163.

medio en el cual la vida del individuo está orientada hacia el mantenimiento del orden social y político. El hijo pequeño es un proyecto de ciudadano que ha de mantener la *gens* de una familia. El padre asume las riendas de su propia formación, él y sus amigos son los preceptores de los que se han de nutrir los romanos honorables. Que se pierda un varón formado según la tradición no es sólo un pérdida emocional, sino que toca al orden económico y social, finalmente se trata del más caro de los bienes que puede tener en este mundo.<sup>439</sup>

El padre ha dedicado al hijo no sólo la correspondiente inversión pecuniaria a su educación, también lo ha formado llevándolo consigo al foro o encomendándolo a sus amigos, para que lo acompañen en su formación. Es su más cercana obra: le ha formado porque ha dirigido su carrera. En tal caso se encontró Catón, de quien narra Plutarco, puso todo su empeño y sus mejores horas en la formación de su hijo. Trató de hacerlo en la más estricta tradición latina, y murió cuando estaba en el esplendor de su carrera. Tengamos cabal entendimiento del hecho. El hijo adulto no es una pérdida cualquiera. Frecuentemente, las esposas no representan el mismo dolor, al menos no el que se expresa en público. Nadie afirma admirar a Catón por haber perdido a su esposa y mantener la compostura ante ello. No obstante, la entereza de Catón ante la pérdida de su hijo se convirtió en una imagen proverbial para los romanos posteriores.

Deseamos hacer un énfasis más en la importancia de las características del hijo, sin desviarnos atendiendo al sufrimiento que podría causar un hijo en general, pues, reiteramos, lo que observamos es la manera en que quienes están en torno a los romanos cultivados les perciben. Así es como hemos contemplado a Catón o a Máximo a través del elogio que Cicerón elabora o la transmisión de Plutarco. Veamos ahora la entereza de Arria a través de Plinio el Joven, dirigiendo nuestra atención a las características específicas del hijo que perdió y las circunstancias

---

<sup>439</sup> El estudio que se concentra en observar la estructura familiar de la sociedad romana del siglo II a. C al II d. C., comienza con esta observación: de los bienes que se pueden tener en este mundo el primero es el hijo, el segundo los honores que se reciben la ciudad, etc. Cf. Yan Thomas, "A Rome, pères citoyens y cité des pères" en André Burguière et al. *Histoire de la Famille*, Armand Colin, Paris, 1983, p. 253.

que le rodearon. En su relación epistolar, Plinio el Joven relata los acontecimientos poco conocidos (pero tan admirables como su suicidio), de Arria la mayor:

Encontrábanse su esposo y su hijo atacados a la vez de una enfermedad que parecía mortal. El hijo murió. Era un joven muy notable por su belleza y modestia y más querido por sus padres por sus virtudes que por su calidad de hijo. Arria dio tan bien las órdenes para sus funerales, que el padre no se enteró de nada, y hasta siempre que entraba en la cámara de su esposo, le daba a entender que el joven se encontraba mejor. Estrechada con frecuencia para decir cómo estaba, respondía que no había dormido mal, que había comido con bastante apetito. En fin, cuando conocía que no podía ya contener las lágrimas, se retiraba, se entregaba a su dolor, y cuando lo desahogaba, volvía con los ojos secos y el rostro tranquilo, como si dejase su aflicción en la puerta.<sup>440</sup>

Hemos subrayado las cualidades del hijo por cuanto el mismo Plinio las destaca. No se trata de un sentimiento maternal cualquiera, sino de la observación que un ciudadano hace respecto al tipo de pérdida que Arria hubo de enfrentar: contener el dolor y *mostrarse madre cuando ya no tiene hijo*. La evaluación de la conducta de Arria que Plinio elabora destaca este hecho por encima del “hermoso” acto de mostrarle el camino del honroso suicidio a su esposo. A pesar de que las palabras de Arria al clavarse el puñal en el pecho fueran más conocidas que su devoción al marido enfermo y el valor y la fuerza la autocontención para no mostrarle el dolor, para Plinio este último acto reviste mayor grandeza.

A la constante referencia que encontramos respecto a la actitud que se muestra frente a la muerte del hijo varón, observemos una ilustre excepción: el profundo dolor que causó a su padre la muerte de Tulia. A esta *lectissima femina*, dedicó Cicerón atenciones y cuidados significativos, de modo que aunque no la convirtió en “orador” (como se dice de la hija de Hortensio) ni en filósofa, por su carácter e inteligencia, su compañía fue una de las que más aprecio cobró en su vida. La muerte de la hija provocó un alud de cartas de consolación y motivó al Arpinate a escribir un “tratado del consuelo” (que se ha extraviado), como prueba del intenso dolor que le causó perder a su querida hija. Tal sentimiento se conserva en una carta que refiere Boissier:

Después de escribir el dolor que sintió por la caída de la república, añade: “Por lo menos me quedaba mi hija. Tenía donde retirarme y descansar. El encanto de su conversación

---

<sup>440</sup> Plinio el Joven, *Ep.*, III. 17.

me hacía olvidar todos mis afanes y todos mis disgustos, pero la herida que he recibido al perderla, ha renovado en mi corazón todas las que yo creía ya cicatrizadas. En otro tiempo me refugiaba en mi familia para olvidar las desventuras del Estado; pero ¿tiene hoy el Estado algún remedio que ofrecerme para hacerme olvidar las desdichas de mi familia? Me veo obligado a huir a la vez de mi casa y del foro, porque mi casa no me consuela de los sinsabores que me cuesta la república, y ésta no puede llenar el horrendo vacío que hallo en mi casa”.<sup>441</sup>

Cicerón imprime en su carta una tristeza impregnada de ternura por el deceso de su hija Tulia. Una muerte que tuvo que enfrentar, enmarcada por la crisis política que lo colocaba en una situación de riesgo mayor. Su amigo Servio le advierte de tales riesgos, de que al llorar a su hija puede dar la impresión de que llora a la república recién caída. Asimismo, señala que no puede dejarse arrebatar por el dolor que provoca la ausencia de una mujer, que en vida ha disfrutado de todo cuanto la vida y la posición de su padre pudo brindarle, pues en realidad, las auténticas causas de contrariedad estarían en otro sitio: “Piensa de qué modo se ha comportado la fortuna con nosotros hasta ahora: nos han sido arrebatadas aquellas cosas que los hombres deben valorar no menos que a los hijos: la patria, la honestidad, la dignidad personal y todos los honores.” Buscando consolarle, Servio le recuerda quién es él, cuáles han sido sus actos ante los demás en situaciones parecidas y busca dirigir la atención que Cicerón ha dispensado hacia los otros, sobre sí mismo:

Finalmente, no te olvides de que eres Cicerón, el mismo que acostumbra instruir y dar consejo a los demás, y no imites a los malos médicos, que en las enfermedades de los otros declaran que poseen la ciencia de la medicina, pero no pueden curarse a sí mismos, sino que más bien aplícate a ti mismo aquellas prescripciones que acostumbras a ofrecer a otros y propóntelo en tu fuero interno.<sup>442</sup>

### **La actitud ante el dolor**

La fuerza interior expresada como fortaleza expuesta a la apreciación de los demás no representa necesariamente una ordalía que se deba cumplir triunfalmente para ganarse la aceptación social. Ubicando nuestras coordenadas en un momento específico, hemos de observar que en los días postreros de la

---

<sup>441</sup> Cicerón, *Ad Fam.*, IV, 6 referido por Gaston Boissier, *Cicerón y... op. cit.*, p. 89. En la edición de Gredos, carta 249, 4.

<sup>442</sup> Cicerón, *Ad. Fam.*, 248 (IV, 5), 5.

República, las familias combatían entre ellas ostentando las ventajas políticas que alcanzaban, riquezas y triunfos, buscando sobresalir unas sobre otras.<sup>443</sup> En tal ambiente, los símbolos de poder (económico o político) aparecen tan a la vista como las actitudes más privadas.<sup>444</sup> Nuestro énfasis recae en que, como Cicerón muestra, en este momento se intensificó una actitud que perduró largo tiempo, a saber, la formación de un sector particular, los romanos cultivados, que procuran alejarse del vulgo y emprenden formas de individuación como la autocontención ante la pena (el dolor físico o la aflicción). En aras de lo cual integran la reflexión filosófica a sus propias vidas; señalando así un nosotros, un grupo específico de personas que para modelarse a sí mismos recurre a las imágenes de quienes muestran su fortaleza en situaciones extremas, pero que sugieren como fundamento necesario para evaluar sus actos a su propia razón. En tal sentido, observamos que arriban a una experiencia de sí mismos, a través de la mediación de aquellos que han designado como sus otros. El siguiente pasaje ilustra el modo en que los caballeros han de poner frente a sí sus propios actos:

Proponte, pues, esto: que la grandeza de ánimo y por así decir, cierta elevación, la más alta posible, del ánimo, la cual se pone de relieve especialmente al desdeñar y despreciar los dolores, es la única cosa más hermosa de todas y tanto más hermosa si se priva del pueblo y, aun no captándose el aplauso, sin embargo se deleita a sí misma. Más aún, me parecen, en verdad más laudables todas las cosas que se hacen sin vanidad y sin el pueblo como testigo, no porque se deba huir de él (pues todo lo bien hecho quiere ser colocado en la luz), sino porque, no obstante, ningún teatro es mayor para la virtud que la conciencia.<sup>445</sup>

La notoriedad es un tema de primer orden al considerar a la sociedad romana. Los hombres no viven únicamente para sí mismos, se muestran constantemente, tanto entre pares como ante el pueblo. La fama que así se obtiene tiene un peso importante en la percepción de sí, ya que a través de esa

---

<sup>443</sup> La marcada competencia entre la clase dirigente se hace patente en diferentes órdenes de imágenes, como las impresas en las monedas, los mausoleos, los templos, las casas, etc. Cf. Paul Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 23 a 102.

<sup>444</sup> "Sucede esto: que ante el vulgo de insipientes vale la opinión de la honestidad, dado que no pueden verla a ella misma. Y así se mueven por la fama y el juicio de la multitud, pues consideran honesto lo que es alabado por la mayoría. En cuanto a ti, aunque estés a los ojos de la multitud, no quisiera, sin embargo que te atuvieras a su juicio, ni que lo que ella juzgue, eso mismo lo juzgaras pulquerrimo: debes usar tu propio juicio." Cicerón *Disp. Tusc.*, II. XXVI. 63.

<sup>445</sup> Cicerón, *Disp. Tusc.*, II. XXVI. 64.

fama es como se tocan los umbrales de la individuación que se proponen. Es decir, se hacen identificables de manera particular a través de características que les son exclusivas. No obstante, juzgar los propios actos a través de la opinión pública lleva consigo grandes riesgos, por lo cual es importante establecer un tribunal firme que establezca los límites de lo que está permitido en los propios actos. Este tribunal, en buena medida, está conformado por el reconocimiento social que los amigos otorgan. Sin embargo, como Cicerón muestra, la filosofía abrió el camino para que se instalara “el teatro de la propia conciencia”. De esta suerte, una experiencia tan particular como el dolor, que puede llevar a las reacciones más diversas, tiene que modelarse de manera que adopte una forma aceptable. Las reacciones que cada uno tiene ante el dolor físico o la aflicción se muestran ante todos y de acuerdo con la compostura que se guarde, se atraen los aplausos de los demás. Pero este reconocimiento no debe ser el objetivo fundamental de la acción, sino que a la par en que cada uno destaca un modelo al cual seguir (siguiendo su espíritu cultivado, *humanitas*), sabe que él mismo puede convertirse en una figura que ofrecer para que los otros lo sigan. Observemos tal conducta en el siguiente pasaje:

C. Mario, varón campesino, pero plenamente varón, como fuera operado, desde un principio vedó que lo ligaran, y se dice que nadie, antes de Mario, fue operado estando suelto. Entonces ¿por qué, después otros? Valió la autoridad. ¿Ves, pues, que el mal es propio de la opinión, no de la naturaleza? Y sin embargo Mario mismo mostró que la mordedura del dolor había sido acre, pues no presentó la otra pierna. Así, por una parte sufrió el dolor como varón, por otra parte, como hombre, no quiso sufrir uno mayor sin causa necesaria. Todo, pues, está en esto: que imperes sobre ti mismo.<sup>446</sup>

Tenemos que se trata de colocar altos estándares de autocontención ante el dolor, pero no de negarlo. Observamos que el personaje del que nos habla Cicerón, en primer término, sienta un precedente para que otros hombres, posteriores a él tomen la misma actitud. Sin embargo, no deja de expresar el dolor que le tensa. Desde la discusión que se lleva a cabo en el texto, Cicerón muestra que es erróneo suponer que el dolor es un mal, por eso quienes siguen a Mario podrán someterse a una operación igual, no obstante, no es algo indiferente, pues

---

<sup>446</sup> Cicerón, *Disp. Tusc.*, II. XXIII. 53.

el mismo personaje se duele y no expone la otra pierna. A pesar de que en los textos ciceronianos, como en muchos otros pasajes de la filosofía, se admire a los lacedemonios por su fortaleza, la indiferencia ante el dolor no es el umbral a alcanzar. Frente al dolor físico, tanto como ante la aflicción, el caballero romano no ha de ser impasible, pero se debe doler hasta cierto límite. Se le permiten, pues, ciertos gestos:<sup>447</sup>

Se ha de prever, en el dolor, principalmente esto: que no hagamos nada de manera abyecta, nada de manera tímida, nada de manera ignava, nada de manera servil o mujeril y, sobre todo, que se repela y rechace aquel clamor de Filoctetes. Algunas veces el gemir se ha concedido al varón, y esto rara vez; el alarido ni siquiera a la mujer. Y éste es, sin duda, el lamento que las Doce Tablas vedaron se empleara en los funerales.<sup>448</sup>

### **Las lágrimas del varón romano**

Veamos cómo la concepción de Cicerón, a quien sin excluirlo de entre los filósofos le atribuimos en los pasajes referidos con anterioridad la voz de los ciudadanos cultivados, representa una toma de posición generalizada que vuelve a aparecer en Séneca. Lo que deseamos destacar no es tanto el eclecticismo del estoico romano,<sup>449</sup> como el modo en que enfrentar la pena involucra la posición filosófica que se adopta, el medio social por el cual se evalúa y la forma que el sujeto toma ante tales circunstancias, la cual es el objetivo de las prácticas de sí.

Séneca estará de acuerdo en que el dolor no es algo que se deba suprimir o disimular. Sin embargo se deben tomar en cuenta tanto las circunstancias de la pérdida, como la medida justa de su expresión: “Soporto con pena que Flaco, tu amigo, haya fallecido, pero no quiero que te aflijas más de lo justo. Apenas si osaré exigirte que no sientas dolor y sé que es mejor así”.<sup>450</sup> Dirijamos nuestra atención a la manera en que Séneca considera la medida para el dolor y las

---

<sup>447</sup> Aunque hay divergencias sobre el tiempo de luto permitido, se debe destacar que tanto Séneca como Cicerón refieren que a los hombres no se les autoriza el llanto en público: “Un año de luto para las mujeres fijaron nuestros mayores, no para que se dolieran tanto tiempo, sino para que no lo hicieran por más tiempo; para los varones no hay período alguno determinado, porque ninguno es decoroso”. Séneca, *Ep.*, 63.

<sup>448</sup> Cicerón, *Disp. Tusc.*, II. XXIII. 55.

<sup>449</sup> Un pertinente análisis del eclecticismo de Séneca en este tema que seguimos en nuestra exposición se encuentra en el artículo de Margaret Graver, “The Weeping Wise: Stoic and Epicurean Consolations in Seneca’s 99th Epistle” en Thorsten Fögen (ed.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Walter de Gruyter, Berlin, 2009, pp. 235 a 253.

<sup>450</sup> Séneca, *Ep.*, 63. 1.

circunstancias en que vale expresarlo. Le han llegado noticias de un amigo que lleva con desánimo la pérdida de su hijo. No es algo que él mismo hubiera visto, sino que los amigos en común se lo han hecho saber. Ante ello Séneca le envía una carta, que no busca consolar al amigo, sino reprocharle su actitud: “¿Esperas consuelos? Recibe reproches. ¿Con tanto desánimo sufres la muerte de tu hijo? ¿Qué harías si hubieras perdido a un amigo? Ha fenecido tu hijo muy pequeño y por ello de esperanza incierta: en muy poco tiempo lo has perdido”.<sup>451</sup> Ya hemos visto que Cicerón hace eco de esta voz, que él mismo señala es la opinión del común de las personas.<sup>452</sup> Traerla a cuento ahora nos avanza en la comprensión de lo emotivo de la pérdida del amigo. En ocasión de Flaco no se trata del tema de quien ha servido o servirá al estado, sino del amigo con el cual se ha enriquecido la vida. En función de ello, tanto la reflexión como el tiempo pueden venir en su auxilio, porque se trata de un afecto de magnas proporciones de cuyo dolor no es necesario despojarse.

Séneca constantemente recomienda a Lucilio que mantenga atención respecto a aquellos de los que se ha de rodear. En su propio cuidado, ha generado un círculo de tales características que al compartir su tiempo con sus amigos, mantiene la atención sobre el cuidado de sí. Es tan intensa la relación con esos amigos que cuando Séneca vivió una de tales pérdidas, a la muerte de Anneo Severo,<sup>453</sup> según sus propias palabras, no consiguió moderar su dolor. Consecuentemente, busca para Lucilio tanto los remedios suficientes para sobrellevar la pena ante una aflicción que es ineludible, como los gestos aceptables en su circunstancia: “Los ojos, ante la pérdida del amigo, ni deben estar secos, ni desbordados en llanto; las lágrimas han de brotar, pero no se ha de sollozar”. El remedio que le ofrece es doble. Por un lado invoca el dogma estoico según el cual, la creencia de que la muerte es un mal es enteramente errónea. Sin

---

<sup>451</sup> Séneca, *Ep.*, 63. 3.

<sup>452</sup> Respecto a la opinión *inepta* de quienes sostienen que morir antes de tiempo es mísero, Cicerón señala que no tienen claro cual es el tiempo “natural” para morir, puesto que la muerte puede llegar en cualquier momento: “Las mismas personas juzgan que si muere un niño pequeño, deben sufrir esto con ánimo equitativo, pero que si en la cuna, ni siquiera han de quejarse”. Cicerón, *Disp. Tusc.*, I. XXXIX. 93.

<sup>453</sup> “Estos consejos te doy a ti yo, que lloré con tanta desmesura a mi carísimo Anneo Severo, de manera que soy un ejemplo –lo que en absoluto quisiera– de aquellas personas a las que abrumó el dolor.” Séneca *Ep.*, 63. 14.

embargo, el mejor de los consuelos está en la rememoración de los momentos compartidos con el amigo. Presenta así un remedio epicúreo: *retener en la memoria las cosas perdidas*. Tenemos en ello un ejercicio que no excluye los gestos que le son permitidos: puede llorar al recordar los momentos que ha vivido con él, pero sus lágrimas serán de alegría y no de un ánimo quebrantado. Asume, pues, Séneca, tanto la posición estoica (la muerte no es un mal) y el remedio epicúreo: “Obremos de forma que nos resulte grato el recuerdo de los seres perdidos: nadie evoca con gusto la memoria de aquello que no ha de recordar sin angustia; como también es preciso que evoquemos con cierta congoja el nombre de los difuntos que amamos, pero tal congoja tiene también su placer”.<sup>454</sup>

Ahora bien, veamos que la autocontención que resulta de aplicar ambas posiciones responde a una necesidad mayor: la de la coincidencia consigo mismo. Tenemos pues que, de la misma manera en que Cicerón nos llevó hacia el teatro de la conciencia en el cual se ha de observar cada uno a sí mismo, por si sus actos están siendo representados según un modelo de virtud, Séneca llama la atención sobre cuál es el objetivo del llanto. Con tales figuras del lenguaje, tanto Cicerón como Séneca nos conducen al tema de la coherencia de sí a sí. Lucilio deberá examinar qué es lo que le lleva a dolerse para ponerle límites a la expresión de su dolor, estableciendo hasta qué punto las lágrimas corresponden a la ausencia del amigo muerto o al deseo de impactar a quienes lo miran. De esta manera observará cuál es el ámbito adecuado para dejar correr las lágrimas. Así, lo conveniente es que Lucilio llore consigo, en su soledad, que se duela, que no aleje el sentimiento de sí, pero que lo haga en privado y no haga correr las lágrimas de un modo teatral ante los demás: “¿Quieres saber de dónde proceden los lamentos, de dónde el llanto desmesurado? Buscamos mediante las lágrimas dar prueba de nuestro sentimiento; no nos resignamos con sentir el dolor, sino que lo proclamamos. Nadie está triste para él solo. ¡Oh infeliz necedad! Existe hasta una cierta ostentación del dolor”.<sup>455</sup>

---

<sup>454</sup> Séneca, *Ep.*, 63, 4.

<sup>455</sup> Séneca, *Ep.*, 63, 2.

La teatralidad de las sensaciones es algo en que los romanos estaban suficientemente al tanto y practicaban de continuo. La declamación busca eso mismo, conmover a quien escucha, hacerle reír o llorar y para ello se recomienda introducirse en la psicología humana y utilizar las palabras acompañadas de los gestos adecuados para generar en el auditorio la emoción deseada, y si es preciso, dejar correr las propias lágrimas que toquen la sensibilidad de los demás. Seguro Séneca, quien escribió excelentes discursos para Nerón, reconoce tal recurso, pero él mismo es claro cuando recomienda a Lucilio que guarde sus lágrimas francas para el espacio privado y no ventile su propio dolor queriendo llamar la atención de los demás. Indudablemente es el medio social quien evalúa sus actos, pero no es al vulgo a quien debe convencer de que se duele. Los reproches que se le dirigen al amigo Marulo no podrán aplicársele a Lucilio, no obstante, lo que le daría mayor grandeza es la capacidad de llevar la pérdida, particularmente, porque quien se duele en exceso genera rápidamente el desprecio de los demás: “Ningún sentimiento se trueca más presto en repulsión que el del dolor, el cual, si es reciente, encuentra consoladores y atrae a algunos junto a sí; pero si es inveterado, se le ridiculiza, y con razón, porque o es fingido o insensato”<sup>456</sup>.

Sobre el ridículo que causa la expresión excesiva de la pena –de la que Bión de Borístenes exclama: “el estultísimo rey en su luto se arrancaba el cabello como si con la calvicie se aliviara la congoja”–, nos la explica Luciano en el *Sobre el luto* tanto por los gestos del doliente frente a la impassibilidad y belleza del cadáver en el funeral,<sup>457</sup> como por la ignorancia que muestra al llevar a cabo los que se convirtieron en los gestos iconográficos de la pena: arañarse el rostro, cubrirse de cenizas, jalarse los cabellos. En el texto de Luciano, queda de relieve que quien trata de convencer a través de la teatralidad de sus gestos al vulgo, no sólo levanta la sospecha sobre la torpeza de sus actos, también da cuenta de lo

---

<sup>456</sup> Séneca, *Ep.*, 63. 13.

<sup>457</sup> “Lamentos por ellos, quejidos de mujeres, llanto por doquier, pechos golpeados, cabelleras desgarradas y mejillas enrojecidas; vestidos que se desgarran de arriba abajo, polvo que se esparce por la cabeza y unos vivos que mueven más a compasión que el muerto. Ellos se retuercen por la tierra muchas veces y arañan sus cabezas contra el suelo; el muerto en cambio, guapo y bien arreglado, está allí expuesto engalanado y solemne, ataviado como para ir a una procesión”. Luciano, *Sobre el luto*, 12; en la edición de Gredos, p. 304.

equivocado de sus juicios. Pues como es de ver, entre los romanos cultos, desde cualquier punto filosófico que se adopte, el auténtico significado de la muerte es que ésta no es un mal. Queda muy claro el ridículo que Séneca desea evitar en el siguiente pasaje de Luciano:

El anciano, que se lamenta de ese modo y que pronuncia todo tipo de palabras y aun otras mayores, parece estar representando una tragedia no por su hijo –sabe que no lo va a oír, aunque grite más que Estentor–, ni por sí mismo; bastaría con tener esas ideas y pensamientos sin necesidad de gritos. Nadie le pide que grite. Falta decir por decir que él profiere toda esa serie de tonterías por razón de los presentes; ni sabe lo que le ha pasado a su hijo, ni dónde ha ido a parar y, sobre todo, no se ha parado a pensar qué clase de existencia es la que lleva; no se disgustaría ante su nuevo estado como si fuera una cosa espantosa.<sup>458</sup>

A los presentes, los que son testigos de la pena, se trata de convencer. Ellos son, en buena medida imagen de uno mismo, por eso es necesario considerar no sólo los gestos en público, también quien es aquél que recibe y refleja la imagen de sí. Un punto más debe destacarse de la manera en que se sobrelleva el impacto de la muerte y el ejercicio de consolación que se establece entre amigos.<sup>459</sup> Como vimos con Severo y Cicerón respecto a la muerte de Tulia, y en esta ocasión con Séneca y Lucilio frente a la muerte de Flaco, el amigo aconseja, amonesta, ofrece su punto de vista para aliviar la pena, o bien sostener e impulsar de nuevo al doliente. A través del amigo se obtiene fortaleza y consuelo. Severo reorienta la mirada de Cicerón, lo conduce hacia sí mismo; Séneca conduce a Lucilio a examinarse, a evaluar cuál es el sentido de su llanto. Es manifiesto con estas prácticas específicas la manera en que a través del amigo se llega a sí mismo. Veamos ahora una manifestación inversa, tanto de la relación con el amigo como de la actitud ante la muerte.

---

<sup>458</sup> Luciano, *Sobre el luto*, 15, p. 305.

<sup>459</sup> La *consolatio*, la carta de consolación y la oración fúnebre son formas de discurso asociadas. La oración fúnebre constituyó una práctica enraizada en la más vetusta tradición latina, “nació del pueblo para el pueblo”. Entre los romanos cultivados pasó a la epístola, guardando por lo general la estructura del discurso y marcando la relación de pertenencia que deseamos subrayar. Cf. Martha Constant, “L’eloge funèbre chez les Romains” en *Études morales sur l’antiquité*, Librairie Hachette, Paris, 1883, pp. 1 a 59.

## Frontón y la reacción a la filosofía

Reparemos por un momento en el medio material por el cual circula la imagen de los romanos de los que nos estamos ocupando, la epístola. El retrato de la entereza necesaria es algo más que las palabras articuladas con significado escritas en un papiro. La carta, en todo momento histórico, representa un modo de comunicación específico que responde a las condiciones materiales en que irrumpe, que cumple con funciones muy particulares y que refiere a marcos normativos que también le son propios. Al margen del tratamiento que filósofos modernos, como Derrida, le dan a la carta, debemos abordar a la carta antigua como una categoría, a partir de la cual entendemos la trama de relaciones sociales, en un sentido tanto normativo como formador de subjetividad.<sup>460</sup> Como hemos visto, en la carta se manifiesta vivamente el tipo de respuesta que es necesario tener ante la pena. Se reconviene a los amigos frente a los errores, pero con mayor importancia, se afianza el “nosotros” que formula el círculo de pertenencia y el nivel de autoridad que cada uno tiene, justo por la imagen que formula de sí mismo. Esta imagen se logra no sólo describiéndose, sino destacando los valores que le parecen apropiados, señalando a los otros las pautas que uno mismo aprecia y eligiendo como remitentes a aquellos a los que se considera iguales en dignidad, o bien a quien se quiere modelar para considerar un par.

La importancia de las epístolas es mayúscula entre los romanos cultivados. En cuyo caso no se trata solamente de comunicaciones incidentales, sino de un escaparate de sí mismos, a través del cual se muestra y conserva una de las cualidades que son más apreciadas entre ellos: su palabra. Los *Epistolarios* agrupan las cartas que conocemos, en aras de su conservación y eventualmente su circulación.<sup>461</sup> Este conjunto de epístolas tuvo valor de género literario, el cual

---

<sup>460</sup> Sobre el tomar a la carta antigua como categoría para su estudio y la descripción fenomenológica de la misma cf. Roy K. Gibson y A. D. Morrison, “What is a letter” en Ruth Morello y A. D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, O. U. P., Oxford, 2007.

<sup>461</sup> En función de que, en general, la correspondencia suponía cierta lejanía entre los interlocutores, su material fue muy variado: láminas de plomo, piel, madera y eventualmente papiro. Una vez reunidas, las epístolas eran copiadas en un soporte que las conservara y, eventualmente, les permitiera circular. Cf. Michel Trapp, *Greek Latin Letters*, C. U. P., Cambridge, 2003, p. 2.

fue reunido en ocasiones por el mismo autor, estando en vida o posterior a su fallecimiento. En tanto que género, es de observarse su necesaria circulación, es decir, a pesar de que encontramos una voz íntima que se refiere a un destinatario particular, el cuidado de las palabras y el estilo es muy importante, porque las cartas son susceptibles de ser leídas por un público mayor. Además, la idea de reserva que el mundo contemporáneo tiene, no coincide con las formas de la subjetividad de la antigüedad: se es, sólo porque uno mismo se muestra ante todos. En los *Epistolarios*, no cabe hacer una distinción entre público y privado, pues tales ámbitos se entremezclan. Este punto debemos tenerlo presente para introducirnos ahora al dolor luctuoso de Marco Cornelio Frontón.

El intercambio epistolar entre Marco Aurelio y su maestro de retórica Frontón es una viva muestra del intenso afecto entre amigos.<sup>462</sup> En razón de que muchas de las cartas que contiene se expresa la preocupación de uno por el otro: una atención especial a su salud, estado anímico, el tipo de ejercicios intelectuales o físicos a los que se dedican, etc., hasta hace muy poco tiempo se discutía sobre su carácter público o privado.<sup>463</sup> Con toda lucidez Annalise Freisenbruch nos muestra que dada la posición social de ambos, el gran interés por la formación de su alumno, y el modo en que público y privado están imbricados en la trama social de Roma, hacerse ese cuestionamiento es irrelevante.<sup>464</sup> La pregunta crucial que nos debemos hacer para entender ese tipo de expresiones es qué tan espontáneo o táctico es el contenido de las cartas. Desde tal óptica, Freisenbruch argumenta

---

<sup>462</sup> Acerca de las características de la correspondencia descubierta en 1815 y en 1819 en dos bibliotecas distintas, se ha discutido su falta de homogeneidad. En algunas de las epístolas, Frontón se expresa como en un monólogo didáctico, los primeros editores lamentaron no poder extraer de ellas los rasgos que hacían de su autor la segunda gloria de la retórica (Mai 1815 y 1823, Niebuhr 1816, Naber 1867). Por otra parte estas cartas constituyen un testimonio vívido del ambiente de la corte imperial. No obstante no ofrecen datos con el cuidado de la correspondencia ciceroniana y, a juicio de Edward Champlin, “virtualmente no aportan nada a nuestro conocimiento sobre los eventos ocurridos entre 138 y 167”. E. Champlin, *Fronto and... op.cit.*, pp. 1-3.

<sup>463</sup> Algunos autores han destacado la “neurosis” de Frontón al describir sus enfermedades para remitirlas al ámbito de lo privado. Champlin, por su parte, contrasta la actitud de Frontón con la de Cicerón y afirma: “No hay rastros de que Frontón mismo hubiera compilado ninguna colección de su correspondencia, y varias señales sugieren que la presente compilación representa los diferentes esfuerzos de diferentes editores en diferentes momentos trabajando por diferentes propósitos”, E. Champlin, *Fronto... op. cit.*, p. 3.

<sup>464</sup> En nuestra argumentación, seguiremos puntualmente a Anna Freisenbruch, “Back to Fronto: Doctor and Patient in his correspondence with an Emperor”, en R. Morello y A. D. Morrison, *Ancient... op. cit.*, pp. 235 a 256.

sólidamente que no hay nada accidental en la elección de Frontón para pintar su autorretrato como un hombre transido por el dolor físico. Sin embargo, anejo a las dolencias por enfermedad o accidentes, Frontón se muestra también como el maestro del príncipe.<sup>465</sup> Un príncipe brillante que es capaz de dar alivio con sus avances en retórica a su maestro. El vínculo entre el estado de salud y el éxito o fracaso que se alcanza por los estudios en retórica, dan ocasión a que Frontón muestre su grandeza personal frente a su círculo, pues los avances de Marco Aurelio, también son notorios. Ahora bien, se debe señalar que el balance entre la grandeza retórica que Frontón desea dejar de manifiesto y la sinceridad de los afectos expresados en las cartas, se puede medir no sólo por las palabras afectuosas con las que se dirigen uno al otro, también por el énfasis en dejar claro en qué momento escriben de su puño y letra, y en qué momento el dolor les impide hacerlo así. En un ambiente en que los dictados eran frecuentes, pasar los pensamientos a través del movimiento de la mano, implica una marca sensible por la cual los involucrados dan muestra patente de su cercanía.

Adoptamos la argumentación expuesta para abordar una epístola en la que se muestra el anverso de la imagen del romano que hemos presentado. Asimismo, deseamos señalar un dato que nos parece crucial para la comprensión de este texto. Se trata de la rivalidad entre filosofía y retórica que está presente en el epistolario, la cual refleja una situación crucial en la vida de Marco Aurelio: el combate en el que su maestro de retórica, Frontón, se enfrentó con su maestro de filosofía estoica, Junio Rústico, de quien el emperador recibió la copia de las disertaciones de Epícteto que dirigen su ejercicio espiritual: *las Meditaciones*.<sup>466</sup> Se pueden apreciar los alcances de esta batalla en el mismo epistolario, por el cambio en la intensidad del lenguaje ardoroso con el que trata a su maestro en su juventud, a la marcada distancia que adopta con el tiempo.<sup>467</sup> Pero con mayor

---

<sup>465</sup> Un diagnóstico de las enfermedades que padeció Frontón, se encuentra en Fulgencio Martínez Saura, "Frontón: la enfermedad en el siglo II" en *Gerión*, 12, 1994, pp. 104 a 111.

<sup>466</sup> Se tiene que observar el largo y sentido agradecimiento, además de las varias menciones que Marco Aurelio hace de Junio Rústico, para calibrar la importancia del personaje y lo que él mismo representa (la filosofía estoica) en la vida íntima del emperador. Cf. Marco Aurelio, *Meditaciones*, 1. 7.

<sup>467</sup> Es particularmente interesante al respecto, una larga carta en la que el maestro subraya su estatuto frente a su alumno, no sólo haciendo énfasis en que así lo nombra Marco, también

énfasis, en dos amplias cartas en donde le muestra que incluso la filosofía, en el caso de alguien que está por encima del varón cultivado porque le ha tocado gobernar, se ha de subordinar a la palabra elocuente. En un momento crucial afirma: “Procura César, poder llegar a la sabiduría de Cleantes o de Zenón y aunque te resulte ingrato, habrás de vestir el manto de púrpura, no el manto del filósofo, de ruda lana”.<sup>468</sup>

Asumimos que en la carta en la que Frontón narra la dura aflicción que le causa la muerte de su nieto, el *Nepote Amisso*, el maestro tiene ante sí a un Marco Aurelio que ha intensificado su actitud estoica, es decir, que ha modificado su carácter en función de interiorizar los dogmas de la filosofía. En ella Frontón deja correr toda la emoción que se sugiere se contenga, con lo cual da muestras de la tensión entre la formación de un romano cultivado y el punto de vista de la filosofía. En tal carta se lee el dolor y la tristeza de un fatigado anciano, que ha sobrevivido a casi toda su familia y que ha perdido recientemente a su nieto. Su entereza se muestra por el modo en que ya había encarado las primeras pérdidas,<sup>469</sup> pero ante la más reciente reclama al filósofo Marco Aurelio, más que al amigo sentido, lo fútil del discurso filosófico:

Que Victorino, hombre de una fidelidad, de una dulzura, de una sinceridad e ingenuidad máximas, en fin, un hombre extraordinario en todos los más nobles conocimientos, se vea afligido por la muerte tan prematura de su hijo, ¿esto es de algún modo natural y justo? Si las cosas son gobernadas por la Providencia, ¿es esto una previsión justa? Si los asuntos humanos, todos y cada uno, son decididos por el Destino, ¿debió ser decidido por el destino precisamente éste? Así pues, ¿es que no va a haber distinción de suerte entre buenos y malos? ¿no va a haber para los dioses ni para los hados ninguna diferencia de criterio sobre a qué tipo de persona se le debe arrebatar un hijo? Cualquier mortal facineroso y criminal,

---

mostrando que sus discursos son “marcas” de familia entre ellos. De igual modo señala que incluso Rústico, quien a regañadientes acepta la elocuencia de Marco, reconoce su habilidad. No sólo se trata de la única carta en la que menciona a su rival, en ella se hace un ejercicio de preterición, en el que se dice lo que parece que no se quiere decir. Frontón, pues, lo afirma: ocupa un lugar importante en la vida de Marco, a despecho de Rústico. Frontón, *Ep.* 159.

<sup>468</sup> Frontón, *Ep.* 161. 12.

<sup>469</sup> Su carta inicia así: «Con muchos golpes de este tipo me ha probado la suerte durante toda mi vida. En efecto, para no mencionar otras desdichas mías, he perdido cinco hijos, sin duda, en la más desgraciada circunstancia de mi vida, pues los cinco los perdí como si cada uno fuese el único, soportando esta serie de muertes de tal manera que nunca nacía uno sino después de haber perdido el anterior. Y así siempre fui perdiendo los hijos sin que me quedase consuelo alguno y fui engendrándolos en medio de un luto reciente.» *Epistolario*, 202.1.

que propiamente más valiera que no hubiera nacido, cría a sus hijos sanos y salvos, y a su muerte los deja sobreviviéndole. En cambio, Victorino, hombre intachable, semejantes al cual sería el mayor bien público que naciesen muchísimos, ha sido privado de su carísimo hijo.

¿Qué Providencia, ¡diablos!, provee tan injustamente?<sup>470</sup>

Hacia el final de su intercambio epistolar, Frontón en más de una ocasión reclamó ante su alumno su derecho a expresar su sufrimiento, cuando los dolores de la enfermedad le aquejaron y cuando la muerte de seres cercanos lo atormentaron. La emotiva carta en que manifiesta su dolor y hace un recuento de su propia vida llevada con honestidad en la que “nada ha sido aceptado que haya sido vergonzoso, indigno o infame”, nos muestra el dolor profundo de un hombre viejo, que espera la muerte y a quien los consuelos de la filosofía le parecen artificiosos, porque resultan palabras ajenas, y son más válidos los que provienen de las personas cercanas, que comparten sus propias emociones. Al respecto afirma: “Ningún verso de los poetas o máxima de los filósofos han de servir tanto para calmar la aflicción de mi hija y mitigar su dolor cuanto la voz de su marido, porque sale de una boca la más querida de ella y de un corazón el más unido a ella”. Personalmente, Frontón no acepta más consuelo que la muerte, espera que su llegada ponga fin a sus sufrimientos y termina su carta diciendo: “He sufrido mucho y terriblemente, mi queridísimo Marco. Además de verme afligido por circunstancias muy angustiosas, he perdido a mi esposa, he perdido en Germania a mi nieto, ¡desdichado de mí!, he perdido a nuestro querido Domiciano. Aunque yo fuese de hierro, no podría escribirte más cosas en este momento”.

Siguiendo la línea de análisis que sugiere Freisenburch, esta carta, que por el modo en que termina podríamos suscribir a la espontaneidad (casi podemos percibir la lágrima que impregna el papiro), debemos colocarla en el umbral de la táctica, si atendemos a su propia estructura. Llegamos a tal conclusión, porque se observa que el *Nepote amisso*, tal como Antonio Ramírez muestra, se compuso siguiendo las reglas tradicionales de la *consolatio*, con los mismos temas y *Loci*

---

<sup>470</sup> Frontón, *Epistolario*, 202.3

comunes que son desarrollados por los sofistas de la época.<sup>471</sup> Con la elegancia y la sonoridad de unas palabras cuidadosamente elegidas, tal como recomienda a su alumno, Frontón se rebela a la filosofía. Evidentemente, desde el punto de vista de la filosofía Frontón reclama hechos que tocan a la fortuna. Desde el punto de vista de un varón romano, a pesar de que como se ha dejado ver, la muerte del niño pequeño no debe ser causa de pesar, Frontón se duele de que su linaje, a través del esposo de su única hija, no tenga continuación: las virtudes de Aufidio y de él mismo se ven mutiladas, la *laudatio* la dedica precisamente a subrayarlas.

Lo más patente de la correspondencia entre Marco y Frontón es que tiene un tono sumamente personal, de diálogo íntimo entre dos amigos y el pasaje en el que Frontón se queja, deja traslucir todo el dolor que el hombre ya mayor siente por las pérdidas y exige el derecho a expresarlo. La carta que lleva la estructura de un discurso fúnebre que ha de consolar, se convierte en la manifestación del propio desconsuelo ante el filósofo, que ya no es el alumno ardoroso desde el cual él mismo se definía.

Aunque los rubros en los que se mide el avance moral sean los mismos para la filosofía que para la elite romana, las pautas que toma quien se decanta por la filosofía, aunque sean compartidas, son por mucho más particulares. La diferencia sustancial entre un filósofo (en específico, los estoicos romanos de quienes podemos observar directamente el trabajo sobre sí) y un romano formado en su propia tradición se encuentra en la idea de felicidad que cada uno se formuló. De esta suerte, se propone un umbral elevado para sus ambiciones, e incluso, una mirada tolerante respecto a quienes no comparten sus objetivos. Es la observación de Marco Aurelio:

La mayor parte de las cosas que el vulgo admira se refieren a las más generales, a las constituidas por una especie de ser o naturaleza: piedras, madera, higueras, vides, olivos. Las personas un poco más comedidas tienden a admirar los seres animados, como los rebaños de vacas, ovejas o, sencillamente, la propiedad de esclavos. Y las personas todavía más agraciadas, las cosas realizadas por el espíritu racional, mas no el universal,

---

<sup>471</sup> Aunque los discursos fúnebres son confeccionados para la recitación, llevan la misma estructura que las consolaciones epistolares: *Laudatio, lamentatio y consolatio*. Para el análisis estructural y gramatical de la carta, cf. Antonio Ramírez de Verger, "La *consolatio* en Frontón: en torno al nepote amisso" en *Faventia*, año 1983, Vol. 5, núm. 1, pp. 65 a 78.

sino aquél en tanto que es hábil en las artes o ingenioso de otra manera. Pero el que honra el alma racional universal y social no vuelve su mirada a ninguna de las restantes cosas, y ante todo, procura conservar su alma en disposición y movimiento acorde con la razón y el bien común, y colabora con su semejante para alcanzar ese objetivo.<sup>472</sup>

A esta guisa es que se observa la dramática distancia entre Marco Aurelio y Frontón. La riqueza, fama y salud, constituyeron siempre las posesiones que los hombres comunes consideraron necesarias para ser felices. El filósofo estoico estimó que tales posesiones no contribuyen en nada para alcanzar la felicidad; consideró que los hombres comunes estaban equivocados en su idea de felicidad, pues guiaban sus vidas con opiniones equivocadas; porque riqueza, fama y salud dependen de la buena fortuna la cual, como se ilustra en la tabla de Cebes,<sup>473</sup> está ciega y es además sorda; así que según el punto de vista del filósofo la auténtica felicidad sólo se puede encontrar en la entereza interior. Desde tal perspectiva, el trabajo que realiza quien se edifica en la filosofía cobra un matiz sumamente personal.

En efecto, el filósofo se rodea de amigos, pero su trabajo interior es mucho más intenso. La filosofía, por tanto, no sólo representó el ámbito de la edificación moral entre los romanos (aunque fuera parte de ello), sino la asimilación de un complejo discurso sobre la comprensión del mundo y el compromiso manifiesto de transformar y guiar su vida desde tal comprensión. No sólo se trata de la necesidad de pertenencia a un nosotros, también de la conquista de sí por la comprensión racional que cada uno puede elaborar. Este compromiso, incluso desecha el interés por la opinión de los otros, que para el círculo de los romanos es de primera importancia. Así, aunque se considera necesario transparentar los propios actos y pensamientos, el objetivo no es sólo causar una impresión en los demás, sino tener una disposición interior recta que sobrepasa la observación de

---

<sup>472</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, VI. 14.

<sup>473</sup> La *Tabla de Cebes* es una obra muy peculiar que se publicó frecuentemente junto con el *Manual* de Epícteto. En ella se describe, a través del diálogo entre un forastero y un anciano, una tabla pintada que es «una alegoría pictórica de la vida y que representa las relaciones de los seres humanos con los vicios y las virtudes. Esta explicación da pie a que entre el anciano y el forastero se desarrolle un diálogo sobre algunos tópicos morales característicos en la literatura filosófica del siglo I d. C.» Paloma Ortiz García, Introducción a *Tabla de Cebes*, Madrid, Gredos, 1995, p. 13.

los otros. Este rasgo, presente en todos los estoicos que nos ocupan, tiene testimonio en las siguientes palabras de Séneca:

Deja a un lado la opinión de los hombres: es siempre oscilante y se divide yendo de una parte a otra. Deja a un lado los estudios en los que te ocupaste a lo largo de tu vida, la muerte ya va a pronunciarse sobre ti. Así lo mantengo: los debates y coloquios doctrinales, las máximas sacadas de los sabios y una conversación erudita no manifiesta la verdadera fortaleza del alma, pues hasta el lenguaje de los más tímidos es osado.<sup>474</sup>

#### 5.4 La vía a la *humanitas*

Regresemos un poco sobre nuestros pasos para observar la relación entre padres e hijos mediada a través de la concepción de la educación que los mismos padres alcanzan en virtud de su propio lustre social, o de sus ambiciones. El tema de Roma como sociedad de padres ha sido abordado constantemente y sin duda es de primera importancia, como se ha visto en la atención que prestan al modo en que se muestran ante la muerte del hijo. Consideramos pertinente, por nuestra parte, señalar ahora el modo en que algunos romanos de la élite culta dedican sus obras literarias a sus hijos, en un afán de transmitir su brillo cultural. Anticipamos que, como en el caso de las cartas, el destinatario es un público mayor que aquellos a los que se dedica, sin embargo, la relación entre la dedicatoria y el tema mismo de las obras nos pone en marcha de un concepto que es de primer orden para visualizar cabalmente a la época de oro de las prácticas de sí. Se trata de la *humanitas*.

En Roma, como en el período helenístico, el filósofo se encuentra adherido a una escuela, cuyos dogmas fundamentales transforman el espíritu de quien se acerca a ella. Sin embargo, en la misma Roma, ser filósofo no era por sí mismo prestigioso. A pesar de que la educación de un romano noble precisara de una nodriza griega, un pedagogo griego y la instrucción (en casa o en una escuela) en filosofía, algunos padres cuyos hijos manifestaban interés en convertirse en filósofos no celebraban tal inclinación.

---

<sup>474</sup> Sen., *Ep.*, Libro III, 26, 6.

Musonio Rufo nos ilustra sobre la disyuntiva que un joven debe resolver: convertirse a la filosofía o ser obediente a su padre, quien se opone a ello. El pasaje es ilustrativo, no sólo por dar cuenta de lo poco conveniente que para un Romano ordinario resulta que un hijo suyo se convierta a la filosofía, también porque en las palabras de Musonio Rufo sobresale la transformación que el individuo que sinceramente se vuelve a la filosofía debe proyectar en su entorno inmediato:

Pues, al filosofar, estará sumamente dispuesto a cuidar a su padre con todo cuidado, muy ordenado en su vida y docilísimo, sin ser en la convivencia nada amigo de disputas ni egoísmos, ni tampoco precipitado, alborotador ni colérico. Además sabría contener su lengua, su vientre, sus ímpetus amorosos, sería perseverante frente a los males y los trabajos; muy capaz de imaginar lo bueno no aceptando sin examen lo que parece bueno. Por lo cual cederá a su padre gustosamente todo lo agradable y aceptará él mismo antes que aquél lo trabajoso. ¿Quién no pediría a los dioses tener un hijo así? ¿Quién, teniéndolo, no le tendría cariño a un hijo gracias al cual es considerado envidiable y feliz por todos los sensatos?<sup>475</sup>

La bondad que impregna los actos del individuo que filosofa, a juicio de Musonio Rufo, es un mandato de la naturaleza. Hombres y mujeres tienen una disposición natural a la virtud, así que al comportarse de acuerdo con su propia naturaleza no sólo se benefician a sí mismos, sino que benefician al conjunto social al que pertenecen. Unas líneas adelante, Musonio asegura que *Zeus manda que el hombre sea bueno. Y ser bueno es lo mismo que ser filósofo.*<sup>476</sup> Esta confianza en la filosofía, no obstante, no la compartieron todos los romanos, tal como los satíricos ponen en evidencia. No obstante, la auténtica filosofía debía de dar esos frutos. Y quizá en quienes no tomaron los hábitos del filósofo de manera ostensiva alcanzó ese resultado. Obviamente no todos los romanos, incluso los que se ocuparon de la filosofía, coincidieron con el caballero Musonio Rufo.

### **Las reticencias del *paterfamilias* respecto a la filosofía**

La autoridad del *paterfamilias* está en consonancia con el orden social en el que se encuentra. Su dominio se ejerce sobre todos los miembros de la *domus*, incluidos los hijos mayores casados con sus esposas e hijos, las hijas divorciadas

---

<sup>475</sup> M. R., *Diss.*, XVI 86, 5-10.

<sup>476</sup> M. R., *Diss.*, XVI 87, 1.

(las casadas pasaban a la égida de sus maridos o los padres de ellos), y los esclavos, quienes, de acuerdo con su propia posición en la casa, fueron merecedores tanto de afectos como de ser considerados en el testamento. Claramente, el destino que el *paterfamilias* le asignara a cada uno contribuiría a su propia honra. Evidentemente, esto mismo beneficiaría a todos, por lo que generalmente (cuando no se trata de hijos o padres de moral dudosa, como los que se retrata en las comedias romanas) se asumía sin demasiadas reticencias lo que el padre había proyectado a cada uno de sus hijos. Tal punto, no obstante, pudo tener algún obstáculo para quienes deseaban abrazar la vida filosófica, pues aunque el padre haya determinado la trayectoria intelectual que el hijo debía seguir en aras de conquistar el éxito social, la inclinación hacia la filosofía pudo ser motivo de conflicto.

Veamos cómo se resuelve ese conflicto desde la filosofía estoica. Regresemos, pues, a la clase de Musonio en que el joven atribulado le consulta sobre la obligación de obedecer a su padre o seguir su inclinación a la filosofía. Como hemos visto, en su respuesta, Musonio le muestra las ventajas que traería a su vida el dedicarse a la filosofía, en las que sobresale la excelente conducta que como hijo llevaría. Ante tal respuesta, cabe cuestionarse ¿por qué un padre romano podría resistirse a que su hijo fuese filósofo? La respuesta más inmediata está en la apariencia que los filósofos tenían. La manera en que un filósofo se hacía visible en la sociedad romana era indudablemente su atuendo. El cual, no obstante, llegó a encubrir los vicios de los individuos. Razón por la cual Musonio Rufo y Epícteto (a su manera también Luciano, particularmente en su denuncia de Peregrino) siempre están atentos para prevenir a sus alumnos de que la filosofía no está en los vestidos, sino en su principio rector (*hegemónikon*). Le advierte en ese sentido a su estudiante que, aunque su padre trate de impedir a toda costa que se dedique a la filosofía encerrándolo, no hay manera de impedirle ser filósofo:

[...] tu padre te apartará de ella y te mantendrá encerrado para que no filosofes. Tal vez haga eso, pero no te apartará de filosofar si tu no quieres, pues no filosofamos con la mano, con el pie ni con el resto del cuerpo, sino con el alma, y de ella, con una pequeña parte que llamamos discernimiento (*diánoia*). La divinidad lo asentó en lo más seguro, de

manera que no fuera invisible e inasible y autónomo y libre, fuera de toda constricción [...] Y al hacer eso ya estarías filosofando y no necesitarás en absoluto ni envolverte en un manto viejo ni andar por ahí sin túnica ni dejarte crecer el pelo ni destacarte del común de la mayoría.<sup>477</sup>

El atuendo que el filósofo lleva es notorio porque estamos ante un mundo en el que la ostentación y el lujo se han convertido en una forma de destacar socialmente. En un horizonte en el que si bien los linajes y los estamentos son importantes porque aseguran la posición social, la apertura a la movilidad posibilitaba el ascenso de quienes conseguían cierta riqueza o participación política, posición que los padres buscaban para sí o para sus hijos.

Observando con mayor atención esta diatriba, destacan dos cuestiones. Por un lado, la influencia de la voluntad del padre en la vida de los hijos, cuya importancia fue tal, que impregna la literatura de este tiempo. Se trata de un tema complejo que subrayamos desde ahora, aunque lo trataremos con atención. Por otro lado, la manera en que los dogmas se incrustan en la vida cotidiana. En este caso se trata del tema estoico de la *homología*, postulado por Zenón, cuyas implicaciones en la física y la lógica son desarrolladas por Crisipo. En el texto de Musonio, se presenta en el siguiente pasaje:

El que hace lo que quiere su padre y sigue el designio de su padre está obedeciendo a su padre, creo. El que hace lo que debe y lo que es mejor está siguiendo el designio de su padre. ¿Qué en qué sentido? En que todos los padres tienen, sin duda, buenas intenciones para con sus hijos y, al tener buenas intenciones para con ellos, quieren que hagan lo que han de hacer y lo que les conviene [...] Quien quiera obedecer a sus padres en cada cosa de las que hace conviene que mire sólo esto: si lo que va a hacer es bueno y conveniente y nada más. Porque si fuera así al punto podríamos decir que el que obra así está obedeciendo a sus padres.<sup>478</sup>

La cuestión implícita en el pasaje es la capacidad de discernimiento (*diánoia*) presente al hacer las elecciones. En ese rubro, la filosofía estoica se empeña en comprender ¿qué es lo que se debe desear?, en función de lo cual la razón se ejercita en la diferenciación de las percepciones de lo que el mundo es, sus cualidades físicas y sus conexiones lógicas. Así, los deseos se adecuan al

---

<sup>477</sup> Musonio Rufo, *Diss.*, XVI, 88. 1.

<sup>478</sup> Musonio Rufo, *Diss.*, XVI, 84. 5-10.

orden universal: el desear correcto, finalmente, implica saber que se habita el mejor de los mundos posibles y que las cosas son tal como deben ser. De esta suerte, seguir los designios de Zeus implica observar la naturaleza causal que está presente en el devenir del mundo. La voluntad particular ha de armonizarse con todo el conjunto en función de su capacidad de comprenderlo y aceptarlo.

Si los padres desean lo correcto para sus hijos, sus voluntades deben sintonizarse con el orden universal. Evidentemente esa aseveración entraña un riesgo, la invitación a una subversión respecto al orden de la *domus*. Musonio trata la cuestión con cierta cautela, pues muestra que el hijo filósofo trae a su padre también grandes ventajas. De tal suerte que puede convencerlo, por la palabra o por los actos, de la conveniencia de la filosofía. Pero incluso si no consigue convencerle, debe caer en la cuenta de que tiene una obligación mayor respecto al orden universal. Obedecer a Dios antes que al hombre, usando sus propios términos, implica llegar convertirse en hombre bueno, incluso contra las convenciones sociales más patentes:

Así pues, muchacho, si aunque seas como vas a ser y filosofes con toda sinceridad no vas atrayendo a tu padre ni le vas convenciendo de que cambie de opinión y te permita hacer esto, considera lo siguiente: tu padre te impide filosofar; pero el padre común de todos los hombres y los dioses, Zeus, te lo manda y te anima a ello. Y es mandato y ley suya que el hombre sea justo, bueno, bienhechor, sensato, magnánimo, que esté por encima de los trabajos, por encima de los placeres, limpio de toda envidia y de toda perfidia.<sup>479</sup>

El interés de los padres en la formación de los hijos, en el tipo de vida que llevarían, se remarca en la escuela de Nicópolis. Epícteto de continuo hace referencia a lo que los padres esperan de los jóvenes presentes en su clase y lo que ellos mismos encontrarán. A la clase de Epícteto llegan viajeros, personajes que van de paso a Roma; se hace referencia a quienes se han embarcado para ir a escucharle; a los que estando ahí extrañan la casa paterna, por eso es altamente probable que el padre e hijo que se encuentran en la disertación II, 14, estén ahí para examinar la clase, pues en razón a ellos refiere “ésta es mi manera de enseñar”. En lo que sigue, Epícteto le mostrará que no es a la vista de una sesión en donde encontrará el auténtico valor de su enseñanza. Al final, el padre

---

<sup>479</sup> Musonio Rufo, *Diss.*, XVI, 86. 15.

resulta examinado, pues le muestra que los dogmas de la filosofía tienen un efecto en la totalidad de la propia vida, y no sólo en la carrera pública de los individuos. En efecto, quizá la enseñanza obtenida no esté de acuerdo con las ambiciones de los hombres en general, pues el punto crucial de su enseñanza es el uso adecuado de las representaciones, el cual, se coloca por encima de la expectativa familiar: “Por eso se prefiere el bien a todo parentesco. Nada tengo que ver con mi padre, sino con el bien. ‘¿Tan duro eres?’ Así es mi naturaleza. Así me acuñó la divinidad. Por eso, si el bien es distinto de lo honesto y lo justo, se acabaron el padre y el hermano y la patria y todos los asuntos”.<sup>480</sup>

No debemos perder de vista que la filosofía estoica no recomendaba el alejamiento de los negocios públicos, más bien reforzaba el ánimo para enfrentar las vicisitudes que cualquier ocupación puede traer, por ello no fue obstáculo para el desempeño de la vida pública, como se observa en Séneca y Marco Aurelio. En su caso, la enseñanza adoptada, tanto por su posición privilegiada como por comprender que la importancia de los dogmas está en vivirlos, la filosofía aprendida en su juventud, les acompañó durante su madurez, pero se debe señalar que el momento crucial en que la expresaron textualmente tuvo lugar hacia el final de sus vidas.

### **Cicerón, Aulio Gelio y Séneca se dirigen a sus hijos**

Llevemos, pues, nuestra atención a tres obras que en sus particularidades tienen poco en común, pero que comparten el sentido de su dedicatoria. Se trata de textos escritos por ciudadanos activos, ocupados intensamente de sus negocios, pero que se han dado tiempo para escribir, indudablemente en consonancia con su posición social, y dejar un legado intelectual a sus hijos.

Las *Suasorias* y *controversias* de Séneca el viejo son una elaboración de ejercicios retóricos que no deben colocarse en el mismo nivel de un manual. No sólo porque manifiestamente no pretenden serlo y al margen de su contenido, su autor expresa el deseo de dejar patente su propio saber. Aunque su público rebase las fronteras del ámbito familiar, en el escrito de Séneca resalta el interés de un hombre ya viejo, que en el dulce retiro recuerda los buenos tiempos de las

---

<sup>480</sup> Epícteto, *Diss.*, III. 3. 5 y 6.

discusiones con los amigos,<sup>481</sup> y que desea transmitir a sus hijos, quienes ya hace mucho han tomado la toga viril,<sup>482</sup> sus propias experiencias. Su objetivo es hacer vívidos para sus hijos los recuerdos de su propia experiencia en el contacto con los oradores de su tiempo: “a los propios oradores les prestaré un gran servicio, ya que como no se legue a la posteridad alguna cosa que haga perdurar su memoria, los amenaza el olvido”.<sup>483</sup> Este Séneca ni fue orador con brillo, ni se dedicó a la enseñanza, tampoco era un itálico viejo.<sup>484</sup> No obstante, estaba impregnado de la *latinitas*, a tal punto que sumaba en las filas de los añorantes de la república y manifestó su desprecio a la filosofía para enaltecer las características de la oratoria ante los ojos de sus hijos, para reorientar su inclinación a la filosofía.

Si bien las *Controversias* y *Suasorias* de Séneca el Viejo representan el ejercicio de memoria de alguien que no es precisamente un maestro de retórica,<sup>485</sup> es notable el gesto de un hombre nuevo que desea que sus hijos tengan la mejor imagen de la oratoria para abrirse paso en la carrera política. No así *Los Oficios* de Cicerón y las *Noches Áticas* de Aulio Gelio, en las que abiertamente podemos percibir un aliento edificante. Estas obras fueron creadas para orientar en la vida a los hijos de sus autores, y en las que claramente aparecen los problemas y máximas de la tradición filosófica. En tales textos no se trata sólo de un cúmulo de consejos de un padre que se interesa de que su hijo se abra camino en el difícil tránsito por la vida pública romana, son un compendio de saberes múltiples, resultado de la propia experiencia de los autores.

---

<sup>481</sup> “Séneca el Viejo emerge en su trabajo como un amable viejo admirador del tiempo pasado. Una vez que se ha habituado a las escuelas de retórica y disfruta reviviendo los viejos y dorados días al ponerlos en sus memorias, para información de sus tres hijos”. George Kennedy, *The art of Rhetoric in the roman World*, Princenton University Press, Princenton, New Jersey, 1972, p. 329.

<sup>482</sup> Lucio Anneo Séneca contaba 34 años al momento en que circuló la obra.

<sup>483</sup> Séneca el Viejo, *Controversias*, Libro I, 11.

<sup>484</sup> “No hay mejor testigo de la importancia que los romanos educados dieron a la retórica en los inicios del impero, que Séneca el viejo. Él mismo no fue un orador que atrajera fama o un maestro que atrajera alumnos. Como un hombre práctico con propiedades, conservador, desdeñoso de la filosofía, habría sido un espectador receloso o impaciente de aquella abundancia de ornamentos de estilo o ingenio que admira”. G. Kennedy, *The art rhetoric... op. cit.*, p. 330.

<sup>485</sup> Aunque se había discutido la función que podría haber desempeñado Séneca el viejo en el ámbito de la oratoria, G. Kennedy sanjó apropiadamente la cuestión, mostrando que evidentemente se trata más de un ejercicio de ocio, lo cual se respalda con el siguiente pasaje: “Hágase lo que queréis: Mandemos a un anciano a la escuela. Pero tenéis que permitirme que no siga un orden demasiado estricto a la hora de organizar lo que voy recordando, pues tengo que ir discurrendo por todos mis años de estudio, sacando de aquí y allá lo que me salga al paso”. *Controversias* Libro I, 4.

Cercano a Séneca el Viejo, por la razón de haber escrito únicamente un libro dedicado a sus hijos, Aulio Gelio dio cuerpo a una monumental obra miscelánea en la que da cuenta de los más diversos temas. No se trata de un espíritu de historiador, como claramente lo tuvo Floro al construir su historia *Epítome de Tito Livio* con la estructura del ciclo vital, sino como él mismo lo reconoce, aprovechando las largas noches de invierno para verter sus conocimientos con la misma dinámica en que un hombre ocupado puede tenerlas a mano. La intención, aportar los conocimientos necesarios que se deben tener para no parecer un espíritu agreste. Muchos de los conocimientos que nos transmite los adquirió en el contubernio, en ese círculo de amigos interesados en filosofía y retórica, desde luego, pero también en geometría, en derecho, la historia y un largo etcétera, que a las claras formó una elite de poderosos, pero a la cual no se pertenecía tanto en función al estatus de poder, como al interés cultural. Es decir, entre ellos no es que operara una relación clientelar, se trataba más bien de una relación entre pares interesados en el lustre cultural, lo que confluye en el cultivo de sí. Se trata de la transmisión de una posición cultural alcanzada del padre a sus hijos.

En el mismo tenor tendría que observarse el esfuerzo de Cicerón en el *Sobre los oficios*, cuyo valor para nosotros es imponderable por las doctrinas ahí contenidas, pero que traemos a cuento por el interés de hacer partícipe a su hijo de tales saberes. Efectivamente, la redacción de inicio a fin va encaminada en adiestrar al hijo en las actitudes necesarias que debe adoptar en público y en privado. Así, mientras que Gelio se interesa en que sus hijos no pasen por incultos, Cicerón construye una guía de vida para Marco, lo cual exhibe el prolongado interés de los padres en la formación de los hijos y el interés específico de Cicerón en que su hijo lleve una vida formada en la filosofía. En la misma frecuencia se puede encontrar la actitud de Apuleyo, quien después de reconciliarse con Ponciano, el hijo de su esposa Pudentila, se esmera en conseguirle la mejor formación, que si bien es retórica, redundante en la obtención de una actitud cultivada, a diferencia de su hermano Emiliano, quien apenas balbucea el latín.<sup>486</sup>

---

<sup>486</sup> Apuleyo, *Apología*, 96 y 97.

Siguiendo la idea del esmero que los padres ponen en la formación de los hijos, el rechazo al manual y al maestro de retórica latino, puede entenderse no sólo por el lugar significativo que tiene el padre de familia en la formación de los jóvenes, se puede también comprender por la meta que debió imponerse la cultura romana al abrirse al dominio de lo que se constituyó posteriormente en imperio, la de mantener en primera instancia la fuerza y permanencia de la tradición de la *Latinitas*. De tal suerte la asimilación del modelo filosófico griego, tanto en la cultura en general como en la formación de la conducta moral en particular, debió siempre respetar esa tenue línea entre la herencia del pensamiento helenístico y las raíces del modelo romano, hundidas en los mayores y en el lenguaje. Esto último permite la irrupción de una forma de subjetividad, en la que confluyen la cultura griega y romana. Aunque la fusión fuera motivo de tensión, tal como se muestra en el siguiente pasaje de Cicerón:

Pues nos pertenecen –Si se ha de recurrir a nosotros los oradores como quienes tomamos la iniciativa en los debates políticos, en las situaciones críticas, en las deliberaciones públicas–, sí, lo voy a repetir, nos pertenecen todas esas posesiones de la prudencia y del saber, sobre las que se lanzaron, como si de un bien monstrengo y sin dueño se tratase, unos individuos sobrados de tiempo libre, mientras nosotros estamos ocupados. Y que, además, o hacen bromas mientras se ríen de los oradores, [...] como si no fuese propio de los rétores lo que los mismos filósofos exponen sobre la justicia, el deber, sobre la constitución y el gobierno de las ciudades y sobre todo modo de vida.<sup>487</sup>

### **La correspondencia de sí, consigo y con su mundo**

Procurar ser un hombre de bien para un romano, suma la educación, la preocupación por los pensamientos buenos y el feliz cumplimiento del deber, pero sobre todo la voluntad. Estos hombres no adoptaron una actitud correcta por inspiración repentina, como sucederá tiempo después con Agustín, o como sucedió antes con Polemón en la Academia. Tampoco por la pura educación que se ha tenido, sobre todo considerando que el paso por la adolescencia es una época temible para los romanos.<sup>488</sup> Pasada tal etapa, los hombres casados deben

---

<sup>487</sup> Cic. *Sobre el orador*, Libro III, 31, 122.

<sup>488</sup> Nos informa Paul Veyne de los desordenes públicos que los jóvenes provocaban: Entre su pubertad y su matrimonio se extendía para los jóvenes un período en que era corriente la indulgencia de los padres, Cicerón y Juvenal, moralistas severos, y el emperador Claudio, en sus funciones de censor, admitían que había que hacer algunas concesiones al ardor de la juventud.

adoptar la actitud grave del padre de familia, que tiene a su cargo el gobierno de su casa y, por lo tanto, no debe descuidar el gobierno de sí mismo. Así que, si su deseo era comportarse como hombres de bien, debían cultivarse cuidando lo que ocupaba su mente y se expresaba en sus palabras. De tal suerte es que encontramos a Aulio Gelio llenando su tiempo libre con pasajes edificantes no sólo de la filosofía, sino de todo el bagaje cultural de su época. En la introducción a sus *Noches Áticas* nos da la idea de la erudición que el romano de bien se ha de procurar:

Mas yo, teniendo en la mente el dicho de aquel conocido varón de Éfeso, que ciertamente es así: *La erudición no enseña a la mente*, en todos los intervalos de los negocios en los cuales he podido sustraer ocio siempre me he afanado y fatigado desenrollando y repasando muchísimos volúmenes, pero de ellos tomé pocas cosas, y sólo a esas que, mediante un rápido y fácil compendio, a los ingenios prontos y expeditos los condujeran al deseo de una honesta erudición y a la contemplación de las arte útiles o que a los ya ocupados en otros negocios de la vida los liberaran de un desconocimiento de cosas y de palabras en verdad vergonzoso y agreste.<sup>489</sup>

En el aporte que los hombres hacen al Estado se presenta otra cualidad por la que se puede percibir el medio del desarrollo del sujeto ético en el horizonte romano: el ocuparse del bien general. Si bien los triunfos en la guerra o las habilidades oratorias en el foro dan brillo a la particularidad, ellas no tienen sentido si no contribuyen al bien de la sociedad. Incluso Cicerón, o Séneca, escriben en aras de la transmisión de sus ideas, que saben no serán particulares ni reducidas, y buscan que tales contribuyan a la edificación de los demás. Ahora, tal contribución al bien público se hace más patente cuando se alcanza una edad avanzada. Lo cual queda suficientemente ilustrado en las palabras que Cicerón pone en boca de Catón:

Nadie es tan viejo que no piense que puede vivir un año más; pero ellos mismos se esmeran en cosas que saben que absolutamente en nada los benefician:

Él siembra árboles que a otra generación le sirvan,

---

Durante cinco o diez años, el muchacho se entregaba al libertinaje, o tenía una amante. "El imperio romano", en en Philippe Ariès y Georges Duby, *Historia de la vida privada 1. Del imperio Romano al año mil*, Taurus, Madrid, 1991, p. 39.

<sup>489</sup> Aul. Gell., Prefacio, 12.

como dice nuestro Estacio en los *Sinefebos*. Y, por cierto, no duda el agricultor, por viejo que sea, responder a quien le pregunta para quién siembra: “Para los dioses inmortales, que quisieron no sólo que yo recibiera estos bienes de mis mayores, sino que también los transmitiera a mis descendientes”.<sup>490</sup>

El puro interés en acumular conocimiento podría diluirse entre el mero desarrollar las facultades en función de cierto aprendizaje, y dejar detrás la transformación espiritual que involucra moralmente a los individuos. Ocuparse de la formación intelectual era prerrogativa de los acaudalados, que no exigencia, de manera que incluso en ausencia de todo progreso moral, la gente común aplaudía a quien en su vida se había ocupado de aprender las artes liberales. Nuestra insistencia en este punto se debe a que de la misma suerte en que encontramos romanos cultos interesados por la inclinación de sus propios actos, nos salen al paso también personajes con un intenso brillo cultural,<sup>491</sup> pero cuya conducta desde su propio tiempo fue menos que aceptable.

Siguiendo tal idea, nos empeñamos en destacar que en el mismo momento en que el estoicismo como filosofía de vida alcanza un punto especulativo importante, particularmente al pensar las determinaciones específicas del vínculo del individuo con la totalidad, además de su punto álgido en lo que se refiere a las preocupaciones éticas, ocurrieron las manifestaciones más terribles de la crueldad que dieron triste fama a la familia Julio-Claudia. En Claudio y su sucesor, Nerón, tenemos la evidencia de que la crueldad no se mitiga con llegar a un punto alto de acumulación de cultura clásica.<sup>492</sup> Lo que resulta de interés en la línea de la presente investigación, es que junto a las manifestaciones extremas de crueldad y

---

<sup>490</sup> Cic., *C. M.*, VII, 24.

<sup>491</sup> Es necesario señalar que el sentido de la palabra *cultura* tiene sus variaciones históricas, principalmente, y aplicado al mundo romano conduce a tantas derivas como el término *humanitas* (del que enseguida nos ocupamos). De modo que no resulta ocioso señalar al lector que el uso que hacemos es el del bagaje intelectual con que se dota a los individuos a través de la educación, sin excluir el deseo de formarse como espíritus ejemplares.

<sup>492</sup> Suetonio narra que Claudio “desde niño se aplicó con entusiasmo a los estudios liberales, y a menudo publicó sus ensayos sobre todas estas materias” Refiere también una carta en la que Augusto se sorprende por su esfuerzo, y logro, en la declamación. Suetonio *Vidas de los doce Césares* V.3, V.4-6. Sobre Nerón, es casi proverbial su apego a la lengua griega y su afición al canto. Tácito da cuenta de que en su infancia “torció” hacia el canto, la pintura y los ejercicios de manejo de caballos, evidentemente ocupaciones reprobables a ojos del historiador, pero Suetonio hace énfasis que a los once años, época en que fue adoptado por Claudio, fue dado a Séneca para que lo educara y que pronunció discursos en defensa de los Rodios en griego. Cf. Tácito, *Anales*, Libro XIII, 2.3 y Suetonio *Op. Cit.* VI, 7.1.

violencia que caracterizaron, en general, a los doce césares, pero con mayor particularidad a Claudio y Nerón, acontece el interés a llevar la mirada sobre sí mismo. Sin embargo ese interés no irrumpió de manera espontánea, fue necesario que hubiera una premisa sólida que posibilitara esa vuelta sobre sí. Consideramos que la idea de *humanitas*, que se fraguó en la cultura greco-romana hasta el final de la república, es parte importante de la premisa de la que surge la vuelta sobre sí de los romanos del imperio, particularmente, porque representa una forma de ponerse en perspectiva.

### **La *humanitas* como un genérico medio de diferenciación**

La *humanitas*<sup>493</sup> es un concepto elusivo, que no se aprehende de una sola vez. No sólo tiene las aristas históricas de todo concepto, sino que incluso, su inmediata y engañosamente fácil traducción (*la condición propia de lo humano*),<sup>494</sup> lo hacen más escurridizo todavía. Sin duda está preñado de la *philanthropía* griega, pero hay que decir que incluso entre los griegos este modo de amor a los hombres no es un rasgo del todo helénico.<sup>495</sup> A pesar de que *el menos griego de los trágicos*, Esquilo, la conciba como una forma de compasión (no entre iguales, sino del dios hacia los hombres)<sup>496</sup> no contiene del todo ese concepto penetrante que en Cicerón se percibe como un rasgo necesario del arte de vivir y que muestra tal sentido en su obra.

Ahora bien, en el mismo Arpinate, la *humanitas* no alcanza la complejidad que impregna a este concepto: la de la relación de reconocimiento entre los hombres, que es un gesto más que benevolente y se deriva del espíritu cultivado

---

<sup>493</sup> Sobre el vocablo nos explica Patricia Villaseñor: “Es un sustantivo derivado de *humanus* mediante el sufijo *-tas, -tatis*, que indica cualidad, propiedad. El adjetivo *humanus*, a su vez, se deriva, mediante el sufijo *-anus, -a, -um* que indica relación o pertenencia de *homo*. Por consiguiente, *humanus* es lo que atañe al hombre, y *humanitas*, la condición propia de lo humano.” Cf. Patricia Villaseñor Cuspinera, “La *humanitas* en Roma” en *Nova Tellus No. 10*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1992, p. 304.

<sup>494</sup> Las primeras definiciones que se ofrecen en la entrada *humanitas* del Diccionario Latín-Español, elaborado por Julio Pimentel son: Humanidad, naturaleza humana, cualidad de ser humano, sentimientos humanos. Pero también incluye: cultura general del espíritu, finura, cortesía, educación y un largo etcétera.

<sup>495</sup> Para sustentar ésta idea baste señalar que, aparte de Esquilo, Platón sólo menciona el concepto en dos lugares: en el *Eutifrón* (399-400) y en el *Simposio* (416-417). Resulta significativo que Aristóteles no lo considera.

<sup>496</sup> Sobre el concepto de *philantropia* en específico cf. John Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, Methuen, Londres, 1958, pp. 102 a 117.

de los individuos, posición que se vislumbra en Séneca. Pero para llegar a ese punto debemos entender a Cicerón, para quien no todos los hombres están en condiciones de reclamar, si lo meditan un poco, lo propio de lo humano: “[...] Aunque los otros hombres puedan llamarse tales, sólo lo son realmente los educados en las humanidades”.<sup>497</sup> Sin embargo, al interior del mismo concepto están las condiciones por las cuales Séneca conseguirá ampliar no el concepto específico de *humanitas*, pero sí el reconocimiento extensivo de lo humano. Respecto a lo que nos ocupa, partamos con Paul Veyne en su “Humanistas: Los romanos y los demás”, aunque no lo seguiremos al punto, es necesario que consideremos el inicio de su participación en el *Hombre Romano*:

Tranquilícese el lector, el autor desconfía como él de la palabra *humanitas*, ya que esta palabra es a la vez vaga y laudatoria: se refiere a la capacidad de los seres humanos que son dignos del hermoso nombre de hombre porque no son bárbaros, ni inhumanos, ni incultos. *Humanitas* quiere decir cultura literaria, virtud humana y estado de civilización.<sup>498</sup>

Evidentemente las cualidades que señala P. Veyne tienen un referente directo en el concepto que Cicerón transmite en el pasaje antes citado del *Sobre la República*. El asombro de Veyne recae en que un concepto que reclama universalidad, como es el de “lo que corresponde a lo humano” es dictado en la antigüedad romana por la exclusión. Desde su perspectiva, en tanto que especie, los hombres se reconocen entre sí, de una manera inmediata, diríase como una determinación natural que guía los actos de todas las especies animales. Desde la intuición más básica entre las especies, en todos los animales se establece la identificación inmediata; por lo cual la pertenencia al grupo de los humanos (o para decirlo con la idea que sostiene su argumentación: su propia humanidad) tendría que ocupar el primer plano en el reconocimiento. No obstante, el mismo Veyne hace énfasis en lo señalado por Cicerón, la pertenencia a la *humanitas* no es algo que surja en lo inmediato. Y no sólo se reconoce tardíamente que incluso entre pares esta cualidad puede estar ausente, o quizá ser simulada. Definida por la exclusión, la extensión del concepto se restringe a un conjunto selecto y más bien

---

<sup>497</sup> Cic. *De re publ.*, Libro I, 28. En esta nota seguimos la versión de Antonio Fontán, en Gredos, pero como veremos adelante, el término *humanitatis artibus* no es de fácil traducción.

<sup>498</sup> Paul Veyne, “*humanistas*: Los romanos y los demás” en Andrea Giardina et al., *El hombre Romano*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 397.

limitado de humanos. De modo que desde la intuición mas básica entre las especies, en todos los animales se establece la identificación inmediata, con la pertenencia a un grupo; sin embargo, en el caso de los humanos, la cuestión está mediada por las elaboraciones que se hacen sobre sí, ya sea de manera individual, ya sea como sociedad.

Tenemos que a pesar de que se invoque a la “asimilación de la naturaleza del hombre”, como un medio de identificación de “lo humano” esto mismo no ha sido evidente, incluso para los antiguos, quienes pensando en la cualidad moral que cabe esperar de los hombres, se llegaron a cuestionar (en específico Séneca) cuál es el estado en el que las cualidades humanas tocaron el umbral más alto, si el entorno en que vive, lleno de sofisticaciones y avances del conocimiento, o un lejano estado natural, cuando los hombres viven en la vida simple del campo. Sin que los romanos mismos desarrollen la idea de la elaboración de sí, tal como intentamos exponerla, es notorio que se colocaron a sí mismos en perspectiva, para decidir el tipo de hombres que deseaban ser, el círculo en el que se desearon afirmar, con ello el tipo de normas a las que debían ajustar sus vidas y, enfáticamente, observar que tanto la afirmación de los valores en los que se forman como la transmisión de ellos a sus hijos, era una tarea ardua de la que era necesario ocuparse.

Abordar el concepto de *humanitas* como elaboración conciente de los romanos pertenecientes a una elite, nos permite subrayar que el sujeto que está en juego al abordar a la antigüedad no pertenece a un orden sustancial, sino que incluso, desde la perspectiva greco-romana, la designación de lo propiamente humano, no es un dato inmediato que llegue a la conciencia. Desde nuestro observatorio, se define por el entramado histórico en el que irrumpe, por lo que la trama objetiva en la que están inmersos es la que les determina, pero en específico, las prácticas en las que se involucran les da una forma. Adoptar la forma de la *humanitas*, pues, requiere un trabajo sobre sí, que los romanos como Cicerón identifican y van constituyendo, tanto como educación (en el caso de la transmisión e inserción a los jóvenes) o como modo de “autofinalización”. En lo que sigue intentaremos mostrar que la *humanitas* como medio de diferenciación

de los romanos cultivados, está enraizado en la educación (noción compartida con los griegos en la *paideia*). En tal sentido, P. Veyne lo señala con toda pertinencia, representa una cierta forma de proceso de civilización: “una modificación interna del hombre y a la vez del control humano sobre el mundo externo”.<sup>499</sup> Esta manera de involucrarse en procesos normativos constituye, a nuestro juicio, la premisa objetiva por la cual los romanos en general, pero muy en específico los filósofos concretos del estoicismo imperial, conducen la atención sobre sí mismos, en su particularidad. Al llevar sobre sí su atención crean un campo de la experiencia de sí, crean el ámbito de la interioridad.

No vamos en pos de lo que es propio del hombre para aclararnos el concepto de *humanitas* desde su definición, porque no encontraríamos un criterio unificado, por más que el aporte de Aristóteles tenga una solidez incuestionable en la historia del pensamiento.<sup>500</sup> Lo que queremos destacar es que lo que forma efectivamente los rasgos reconocibles de los individuos son justamente las prácticas de las que emerge su subjetividad. Si este fuera otro trabajo, manteniendo nuestro interés en la subjetividad podríamos, por ejemplo, lanzarnos a destacar las prácticas que hacen identificable a un esclavo, quien sin duda también es un hombre. Veríamos quizá, que no es sólo su condición servil ni ausencia de recursos lo que define su subjetividad, sino la privación de disponer de sí mismo; su condición de esclavo no se define por la negación de su “humanidad”, sino porque sus habilidades y su tiempo están al servicio de otro, por lo que su “propio tiempo” les es ajeno. Y que esa carencia no los vuelve menos humanos (al menos no en los círculos urbanos, porque si atendemos a la descripción de los esclavos rurales que Apuleyo muestra en el *Asno de Oro*,<sup>501</sup> la

---

<sup>499</sup> P. Veyne, “*humanistas...*” *op. cit.*, p. 398.

<sup>500</sup> Aunque con Sócrates inicia esta inquietud y los socráticos llevaron consigo la tarea, sin duda la concepción aristotélica es simbólica del espíritu helenístico, a la cual no podríamos oponernos: “la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables”. Aristóteles, *E. N. I*, 7.13.

<sup>501</sup> Un breve pasaje, con la efectividad de una instantánea, en una mirada de reojo muestra el terrible estado de los esclavos en el campo, condiciones de las que el mismo autor se sorprende “¡Qué desechos humanos había allí! Aquella gente tenía la piel marcada de arriba abajo por las moraduras del látigo; su espalda cicatrizada, más que cubierta parecía sombreada por andrajos entretejidos; algunos tan sólo cubrían su bajo vientre con un paño reducido a la mínima expresión; desde luego, todos iban vestidos como para lucir su cuerpo a través de los harapos; tenían letras grabadas en la frente, la cabeza media rapada, los pies con anillas; desfigurado por su color lívido,

situación se volvería otra). En un ejercicio de ese tipo encontraríamos, pues, las redes que forman un tipo de subjetividad. La particularidad de nuestra investigación es que no sólo desentraña una red más de prácticas, sino que en específico enfoca a la filosofía como un medio de formación consciente de la subjetividad. Nos interesamos en quienes se formaron en la *humanitas*, como una manifestación importante de ese cultivo de sí romano, que da marco a los estoicos que nos interesan, y que se vincula de una manera importante con el cultivo de sí como compromiso del sujeto consigo mismo. Con ello no se responde a la pregunta socrática por la cualidad del hombre, pero se toma a cargo la misma tarea que dejó Sócrates a la filosofía.

### **La *humanitas* como valor estético**

Siguiendo con la dificultad de la definición, encontramos que Patricia Villaseñor, también se resiste a toda traducción inmediata<sup>502</sup> del término y explica el sentido que cobra la *humanitas* en Cicerón:

La palabra *humanitas* asume el valor que ya tenía en Terencio, de ‘refinamiento’ y ‘afabilidad’; esto conlleva la solidaridad y el deseo de hacer el bien y de ayudar a los otros hombres. Ahora bien, este comportamiento sólo puede hacerse a partir de la formación del espíritu; la *humanitas* exige el cultivo de las artes y, sobre todo, el conocimiento de la literatura y la filosofía griega, a tal grado que *literae, doctrina* y *humanitas* se equiparan muchas veces en las definiciones de Cicerón.<sup>503</sup>

Al exponer el amplio espectro que abarca el concepto en su uso ciceroniano, Villaseñor asocia otros rasgos importantes tales como los valores estéticos que hacen que la presencia se aprecie, así como a la expresión correcta, la magnanimidad y generosidad. Sin duda la manifestación de estas cualidades vuelven a la *humanitas* prerrogativa de una clase social, aunque no exclusiva en ella, pero que siempre requiere de la *liberalitas*; siempre es un atributo de hombres libres.

Centremos nuestra atención en que Cicerón no invoca una definición esencial para lo que es propio del hombre, aunque es claro que no ignora la

---

el humo de los hornos y el vapor del fuego les ha chamuscado los párpados hasta dejarlos medio ciegos.” Apuleyo, *Asinus aureus*, IX, 12, 4.

<sup>502</sup> Reaccionando particularmente a la versión castellana de *La defensa del poeta Arquías*

<sup>503</sup> Cf. Patricia Villaseñor, “La *humanitas* en Roma”, p. 310.

consideración aristotélica que define al hombre por la razón. Asimismo, en la consideración de lo humano que el Arpinate puede elaborar, no es ajeno a la posición estoica, que encuentra a la razón (*logos*) presente en todos, igual en mujeres que en niños, griegos o bárbaros, en hombres libres o en esclavos. Siguiendo el punto de vista que adopta Cicerón, encontramos que la *humanitas*, si bien se desarrolla haciendo el ejercicio pleno de esa razón, no es un atributo que defina a los hombres. Desde su perspectiva, se trata de un producto social, en tanto que refinamiento. El “ayudar a los hombres” y el “deseo de hacer el bien” no están mediados por el reconocimiento de la propia humanidad en el otro, sino en la reflexión que alcanza quien se preocupa por los temas que rebasan las preocupaciones inmediatas. Completando un pasaje ya referido de *Sobre la república*, leemos en Cicerón:

¿Y qué mando, qué magistratura, qué reino puede ser más prestante que el hombre que despreciando todas las cosas humanas y considerándolas inferiores a la sapiencia, nada revuelve jamás en su alma, salvo lo sempiterno y divino; que se ha persuadido de que los demás se llaman hombres, pero lo son únicamente los que se han refinado con las artes propias de la humanidad?<sup>504</sup>

En este fragmento vuelve a aparecer la complejidad casi insalvable que señala Villaseñor, mientras que la versión española de Antonio Fontán del mismo pasaje traduce “humanidad”, Julio Pimentel nos da “artes propias de la humanidad” por *humanitatis artibus*. Y justamente se ofrece como traducción compleja no sólo por el reclamo de universalidad que entraña el término “humanidad”, también porque en el pasaje la *humanitas* se asocia no sólo con la cuestión de la actitud hacia los otros, es decir, con el buen gobierno del complejo aparato de Estado que requiere la República, sino con las ocupaciones más altas de los hombres, que exigen se desdeñe “lo humano”, que en tal caso se ofrece como lo inmediato, y se concentre la atención en la *sapiencia*; considerando que sólo esta última puede ser rasgo de civilización. Siguiendo el mismo texto, tenemos la mejor ilustración del punto:

De modo que aquello de Platón, o tal vez lo dijo algún otro, me parece muy selecto. Dicen que, como una tempestad lo hubiese arrojado desde alta mar a tierras ignotas y a un litoral desierto, mientras los demás se hallaban temerosos por el desconocimiento de los lugares,

---

<sup>504</sup> Cic., *De re publ.*, I, 28.

advirtió que estaban trazadas en la arena ciertas figuras geométricas; que, tan pronto como las vio, exclamó que tuvieran buen ánimo, pues que veía vestigios de hombres. Vestigios que por supuesto interpretaba, no a partir de la siembra del campo que miraba, sino a partir de los indicios de doctrina.<sup>505</sup>

En la evidencia que considera Cicerón, todas estas cualidades sólo pueden hacerse efectivas involucrando la voluntad de los individuos: *sólo puede hacerse a partir de la formación del espíritu*, formación que no es contingente sino que requiere del empeño e incluso del entorno en que los individuos crecen. Es decir, los elementos necesarios para desear el *cultivo de sí*, al menos como Cicerón lo concibe y más tarde Quitiliano, son tanto cierta disposición natural, desde la cual se explotarán las cualidades propias de cada individuo (y se subsanarán las carencias), el empeño en perseverar en el estudio y, sobre todo, las condiciones circundantes que motiven a los jóvenes a formarse como hombres de bien. En tal sentido, tenemos el aspecto formativo por el cual el sujeto reconoce el modo en que ha de conducirse. Decimos que se trata de una premisa objetiva, porque la exigencia de las prácticas de sí de la filosofía, intensifican tal actitud a través de estrategias específicas que les conducen a una directa observación de sí: los propios deseos, las reacciones corporales, los pensamientos, etc.

El cuidado del ambiente doméstico para que se den las prácticas en las que florezca el cultivo de sí, tuvo una importancia de primer orden, cuya evidencia se muestra en la preocupación helenística de Crisipo, las recomendaciones en Cicerón y el eco crucial que de ello hace Quitiliano en su primer libro de la *Institución Oratoria* –que resulta todo un manual para la formación de los individuos en función de la imagen del Orador-Hombre de bien– y que se ilustra significativamente en el siguiente fragmento:

Ante todas cosas, no sea viciosa la conversación de las ayas, las que quiere Crisipo que sean sabias, si se puede; pero al menos que se escojan las mejores. En ellas sin duda alguna debe cuidarse sobre todo de las buenas costumbres y de que hablen bien, pues ellas serán las primeras a quienes oirán los niños, y cuyas palabras se esforzarán a expresar por la imitación. Porque naturalmente conservamos lo que aprendimos en los primeros años, como las vasijas nuevas, el primer olor del licor que recibieron, y a la manera que no se puede desteñir el primer color de las lanas. Y cuanto estos resabios son

---

<sup>505</sup> Cic. *De re publ.*, I, 29.

peores, tanto más fuerte se nos imprimen. Lo bueno fácil cosa es que se mude en vicio, pero el vicio ¿cuándo lo mudarás en virtud? No se acostumbre, pues, ni aun en la infancia a un lenguaje que haya que desenseñarle.<sup>506</sup>

Es muy marcado el cuidado que los romanos tienen en el ambiente que debe rodearlos, desde la primera infancia, la juventud e incluso el *contubernio* al que se pertenece en la madurez. Entre las palabras que se dicen, los gestos que se usan y en general las personas que les rodean, se gesta la actitud necesaria para que surja en las personas el interés de formarse a sí mismos. Y en esta formación es donde se incrusta la *humanitas*. Cicerón ambienta sus diálogos destacando justamente esos rasgos, en donde no sólo se pone de manifiesto las características de los individuos que se frecuentan, también que el contacto entre ellos motiva la mejora de sí mismos. En efecto, no es que los ambientes recreados en los diálogos existieran cuando Cicerón los escribió –al menos en los diálogos de fuerte contenido moral, como el *Catón*, el *Lelio* y *Sobre la República*–, los evoca porque ellos muestran una situación que aunque no fuera muy común ya en los fines de la república, representan una manera en la que efectivamente se desarrolló el cultivo de sí, y que el autor deseaba transmitir con el claro objetivo de enseñar deleitando.

### **El regocijo por el aprendizaje y la disposición interior**

Considerando al diálogo ciceroniano como género y observando al mismo Cicerón como un pensador agudo, debemos tener en cuenta que algunos de sus diálogos tienen la estructura de un drama teatral, en el que destaca justamente la autoridad de los personajes que utiliza, con el claro objetivo didáctico de incidir en el ánimo de quien escucha sus obras.<sup>507</sup> Así, a través de la autoridad de los personajes que utiliza, recrea el ambiente que él mismo considera debe imperar en el cultivo de sí y los transmite como imagen atractiva a quienes tienen acceso a sus obras. Cuando leemos, por ejemplo su *Sobre la República*, Cicerón no sólo se

---

<sup>506</sup> Quint., Libro I, l.2

<sup>507</sup> Sobre la autoridad que revisten los personajes ciceronianos y las intenciones del Arpinate, nos aclara Acuña: “Sin posibilidad material de desmenuzar lo que en Cicerón significa ese escribir, *distincte, distributem eleganter et ornate*, cabe indicar que para mayor eficacia de la herramienta *delectativa*, ésta debía ir acompañada de un tono de autoridad, el cual se obtenía mediante la selección de personajes apropiados y verosímiles”. René Acuña, “introducción” a *El sueño de Escipión*, UNAM, México, 1989, p. 17 (en la misma obra el introductor trata la relación del dialogo ciceroniano con el teatro, pp. 16-18).

ocupa de la descripción efectiva de sus personajes, como Escipión, también transmite un mensaje que espera cobre vigencia en las ambiciones de quien quiere aleccionar, por eso al mismo Escipión lo hace decir:

Por esto os pido que me escuchéis como a quien no es del todo ignorante en las doctrinas griegas, ni las prefiere, sobre todo en esta materia, a las nuestras, sino como a un ciudadano romano educado en cierto nivel de cultura gracias a la diligencia de su padre, y movido desde su juventud por el afán de aprender, pero mucho más aleccionado por la práctica y lo aprendido en casa que por los libros.<sup>508</sup>

El énfasis que se debe hacer en este punto nuevamente es en la educación. Es necesario insistir que derivado del esmero familiar y de la formación primera, surge de esa aproximación vivencial, el deseo de prosperar en las *humanitas*, como algo propiamente romano, que critica a las costumbres griegas y busca promover no sólo la *virtus*, sino con más fuerza la tradición romana. Lo que ello implica es que el interés por formarse en la *humanitas*, no es sólo refinar a los individuos, sino que se mantiene la idea de fuerza que es propia de la misma *virtus*, pero moderándola. A esa raza de soldados palpitante, de la que habla Boissier, no se le deja de apreciar, lo que en todo caso se busca es domesticarla.<sup>509</sup> Esto se logra apreciar en un fragmento que, aunque bastante mutilado, alcanza a dejar el punto en claro, pues Escipión aparece buscando al hombre prudente a través de su argumentación:

Por consiguiente, ese indo o ese cartaginés controla a una bestia única, y ésta dócil y habituada a las maneras humanas; en cambio esa parte del alma que se oculta en las almas de los hombres y que se llama mente, no refrena y domina a una bestia única o fácil de amansar, si es que alguna vez se hace esto que muy rara vez es posible; pues también tiene que ser contenida aquella feroz...<sup>510</sup>

Sin duda, en el ambiente urbano de fines de la república no vivió las preocupaciones de las guerras púnicas, con las que se enfrentaron los personajes del diálogo de Cicerón. No obstante la fiera a la que se debía domesticar

---

<sup>508</sup> Cic., *De re publ.*, I, 36.

<sup>509</sup> Sobre la rudeza de la guerra romana, P. Veyne repara en que ni las guerras medievales, ni las del s. XIX fueron tan crueles, y nos refiere a Polibio: "La finalidad es claramente la de aterrorizar; cuando los romanos toman una ciudad, frecuentemente se ve no sólo a los humanos degollados, sino a los perros cortados por la mitad y los demás animales cortados en trozos". Cf. P. Veyne "*Humanistas...*" *op. cit.*, p. 409.

<sup>510</sup> Cic., *De re publ.*, II, 67.

permaneció en los hombres y se manifestó particularmente en la violencia que caracterizó los combates entre *optimates* y *populares*, hasta llegar a las guerras civiles de fines de la república. De ahí, quizá, la preocupación de Cicerón por atravesar con sus palabras a quienes podían, todavía, con esos vivos relatos, construir en sí mismos la imagen de esos hombres que él mismo propone como modelos. Con esa misma vena que intenta transmitir la importancia del contacto con los amigos y el cultivo de los saberes, encontramos el siguiente pasaje en el que, a causa de la inestabilidad política, Cicerón viene de lamentarse de que Bruto no pueda destacar más en el foro:

–Las desgracias que mencionas –dijo Bruto– me producen gran dolor y según veo, no nos queda más remedio que lamentarlo; pero en lo que se refiere a la elocuencia, su estudio y su práctica me atraen mucho más que los beneficios y la gloria que de ella se derivan. Pero lo que nadie me podrá arrebatarse será un amigo tan cordial como tú. Por eso quien se dedica a la oratoria, en realidad a lo que se dedica es a la sabiduría, de la que nadie puede privarse voluntariamente ni siquiera en medio de las guerras más crueles.<sup>511</sup>

En el *Bruto*, Cicerón comienza doliéndose de la muerte de otro amigo, Hortensio, que le ha inspirado a su vez los sentimientos que Bruto expresa de él. Es evidente así, que el cultivo de sí, y con ello la *humanitas* misma, florece entre quienes tienen una posición privilegiada, y entre ellos se alimenta. Cicerón hace uso de un concepto en el que destaca la posición de poder de los individuos unida a la fuerza de voluntad, que una vez sembrada en la formación de los romanos, inspira en ellos la necesidad de penetrar en las artes. De manera que el entusiasmo frente a las letras griegas o latinas no es sólo regocijo por aprender, sino que el propio espíritu debe quedar afectado. Afección que no se logra sino con actitudes específicas, que quedan ejemplificadas en el siguiente pasaje, en el que, por boca de Craso, Cicerón señala lo importante que es tomar el aprendizaje como ejercicio o práctica continua, tal como cierto caballero que se ejercita en el canto, lo cual le es lícito por haber cumplido ya con sus obligaciones primeras:

Y esta medida es la misma si se aplica a artes de gran envergadura: en otro tiempo veíamos a un varón de enorme virtud y prudencia, Quinto Tuberón, día y noche dedicado a su filósofo. En cambio apenas podías darte cuenta de que su tío materno, Africano, hacía lo mismo, cuando con todo lo hacía. Esto se aprende fácilmente si coges sólo lo que te

---

<sup>511</sup> Cic. Brut. VI, 23.

hace falta y tienes quien te lo enseñe bien y además tú sabes estudiar por tu cuenta; pero si durante toda tu vida no pretendes hacer otra cosa, el hecho mismo de cultivarlo y planteártelo todos los días hace nacer de sí mismo lo que tú mismo puedes conocer con perezoso deleite. Así ocurre que, aunque la experiencia en estas materias es limitada, su conocimiento resulta fácil si la práctica cimienta la teoría, si se le dedica razonable esfuerzo y se mantienen el recuerdo y la afición.<sup>512</sup>

Del amplio espectro que forma la cultura de tales hombres, se deriva una especie de filantropía cuya medida es la benevolencia, ya que no se trata ni de amor al prójimo, ni de un pleno y conciente reconocimiento de sí en el otro, pero sí de evitar la violencia y las actitudes de los tiranos. Asimismo, podemos reconocer que en las preocupaciones de Cicerón no aparece, en primer lugar, pensar que todos los individuos deban formarse en la *humanitas*, pero sí considera con urgencia que deben tenerlo como primer rasgo aquellos que tienen por tarea dirigir el Estado,<sup>513</sup> y no sólo para garantizar las condiciones óptimas de vida a los individuos, condiciones en que puedan florecer las artes, sino también como una manera de mantener a raya la violencia popular. Su propia actuación como orador capaz de detener la furia de la gente, fue un hecho del que durante mucho tiempo se ufano, y si bien lo hizo sin medida, sus palabras reflejan un auténtico rasgo de su propia *humanitas*:

Si Hortensio viviera, quizá lamentaría, junto con todos los demás ciudadanos, la pérdida de muchas cosas, pero hay algo que tendría que lamentar él solo o compartirlo con muy pocos, y sería ver el foro del pueblo romano, escenario donde había actuado su genio, privado y despojado de su sabia palabra, digna de ser oída por griegos y romanos. Además, me angustia ver que la república no quiere usar las armas de la sabiduría, del talento, de la autoridad, armas que yo había aprendido a manejar y a las que estaba acostumbrado y que son las características de un político de experiencia y de una sociedad bien gobernada. Porque si hubo en Roma algún momento en que la autoridad y las

---

<sup>512</sup> Cic. *De Orat.* III, 87-88.

<sup>513</sup> En *Sobre el Orador*, Cicerón se cuida de atribuir el talento de gobernar a uno sólo, aunque este sea un orador. Acepta que la oratoria debe ser cualidad de reyes, pero sobre todo se dirige a la capacidad de uno para convencer a todos de las mejores decisiones, por ello más que gobernante lo coloca como benefactor por su consejo: "Afirmo, pues, que en la moderación y prudencia de un orador completo radica no sólo ya su propio prestigio, sino sobre todo, la seguridad de muchísimos particulares y la comunidad toda" Cic. *De Orat.* I, 34.

palabras de un buen ciudadano podían quitar las armas de una multitud enfurecida, fue precisamente cuando no se pudo conservar la paz, debido a un error o a cierto temor.<sup>514</sup>

Las armas de la persuasión, sin duda son las que corresponden a la *humanitas*. Que efectivamente ésta brillara entre los romanos, no es evidente. Pero el punto que deseamos resaltar es que los mecanismos de autocontención en el cuidado de sí, es decir, ese desarrollo de las virtudes para alejarse del vicio a través de la educación y por el contacto con los amigos también cultivados, además de la mesura en las actitudes respecto a los inferiores, hacen de la *humanitas* el centro gravitacional del cuidado de sí, y por sus propias características hacen ver que la subjetividad así formada, dista mucho de ser un núcleo petrificado que pueda definir a lo propiamente humano. Patricia Villaseñor emplea los mejores términos para expresar esta idea:

Recapitulando, ¿qué es lo propio del hombre para un romano? ¿Qué es la *humanitas*? Ciertamente no es una idea ni una palabra cuyos contenidos hayan permanecido invariables y unitarios durante todos los períodos de la historia de Roma; sin embargo, cualquiera que sea el aspecto que predomine en cada época, conserva en la base el sentimiento de que el hombre, ese momento de eternidad que respira fugazmente en la historia, esa sombra de un sueño que hacía suspirar a los griegos, es algo grandioso, es el centro en torno al cual gravitan todas las inquietudes intelectuales y afectivas, todas las actividades sociales y políticas, como consecuencia de ello, cada hombre ha de revestirse con un ropaje digno del nombramiento que le ha sido asignado. Por eso, es necesario que cada hombre encarne la *humanitas*: que sea tolerante y benévolo como nos cuentan de los Escipiones; que sea gracioso, erudito, elocuente y liberal como quería ser Cicerón; que sea suave como pedía Horacio; que sea pío como los personajes de Virgilio; que sea afable y clemente como se buscaba en el ámbito de los escritores de la edad argéntea; que sea cosmopolita sin olvidar su patria, y cósmico sin olvidar su mundo, según los esquemas de Panecio, Posidonio y Plutarco.<sup>515</sup>

En la anterior referencia, la autora subraya las mejores características por las que se puede señalar a la *humanitas* como cultivo de sí. Un punto que se debe reflexionar es que todas esas cualidades se definen por el entramado histórico al que están ceñidas. En el cuadro que se nos presenta, las determinaciones de lo humano destacan por su belleza, lo cual hace énfasis en dos ideas de gran

---

<sup>514</sup> Cic. *Brut.*, II, 6-7.

<sup>515</sup> Patricia Villaseñor, *La humanitas en Roma*, p. 314.

interés. Por un lado, que en el hombre ninguna de esas cualidades habita sustancialmente, sino que son resultado del esfuerzo particular de quien aspira a vivir desde el criterio que le unifica con un nosotros, el cual, y como segundo énfasis, señala que la identidad a la que se aspira está determinada desde criterios que sin duda son morales y evidentemente son estéticos. La forma bella que adquiere la subjetividad por la *humanitas* en el ámbito romano específico, nos muestra que se trata de un estado singular. No les es asignado a los individuos por el hecho de nacer hombres, o por el estatuto social en el que se ha nacido. Se trata de un modelaje sobre sí que es resultado de un trabajo arduo que involucra los objetivos que cada uno se puede plantear, respecto al horizonte de aspiraciones que tiene frente a sí. Desde luego, los padres y amigos (el flujo de relaciones sociales en las que se está inserto) contribuyen para colocar frente a los individuos tal objetivo, pero recae en las fuerzas de cada uno formarse en la *humanitas* y llegar a ser un hombre pleno. Plenitud que se calibra al final de la trayectoria vivida.

### **5.5 Un momento crucial en el cuidado de sí: la vejez**

El romano cultivado que ha llevado la atención sobre sí mismo, que se controla ante la pérdida y se regocija con el aprendizaje, que busca realizar el *cursus honorum*, se esmera en que su conocimiento y pronunciación sean las dotes a través de las cuales se le reconozca, que resiste los embates del destino con firmeza y, si el momento es propicio, contribuye con el Estado; si no lo es, mantiene la entereza ante los excesos del poder. Este romano, afirmamos, no es un fenómeno generalizado. Las actitudes de tales romanos que hemos destacado en nuestro análisis provienen de la observación de situaciones específicas que han motivado a quienes nos las transmiten, principalmente porque encuentran en ellos el estado que es deseable alcanzar.

Ahora bien, se debe señalar que el perfil del esteta de sí romano, que en algún sentido resulta encomiable para nosotros, no es del todo asimilable a nuestra propia sensibilidad. Por ejemplo, considerando a personajes específicos

que elaboran prácticas de sí a través de las cuales despliegan una relación intensa consigo mismos –o bien muestran un alto grado de asimilación respecto a los valores de su pertenencia social–, algunos historiadores han reparado en que personajes tales como Frontón, Elio Arístides e incluso Marco Aurelio conceden una intensa atención a sus cuerpos, gesto que califican de “neurosis” por la constante observación a sus estados físicos y los síntomas de sus enfermedades, lo cual les vale para ser calificados de hipocondríacos.<sup>516</sup> De la misma manera, cuando se observa a Plinio el joven y el modo en que se esmera en proyectar una imagen de sí mismo que perdure en su sociedad, a las sensibilidades contemporáneas les resulta chocante su falta de modestia.<sup>517</sup> Por el contrario, todos los personajes que son sometidos a una evaluación moral severa por parte de nuestros estudiosos, encontrando en ellos manías reprobables o patológicas, son admirados por quienes les rodean. No se encuentra ningún reproche respecto a su conducta entre sus contemporáneos, por el contrario, tales personalidades fueron admiradas e incluso amados en su propio tiempo. Frente a tales circunstancias, debemos observar que el marco de lo que se admira o se rechaza no es asimilable a nuestros propios rechazos y apegos.

Es importante mantener el énfasis en la distancia entre los romanos y nosotros, no únicamente por advertir un modo de vida poco asimilable a las condiciones del mundo contemporáneo, también porque en las diferencias se ubican las mayores posibilidades de autorrealización de las subjetividades de nuestros días: observar que los sujetos adquieren su forma en relación con la comprensión del mundo al que pertenecen no para imponernos un modelo, sino para que cuestionando nuestra propia subjetividad se comprenda que en la

---

<sup>516</sup> Una revisión sumaria a tales opiniones generalizadas, que no consideran que el cuerpo doliente y el sufrimiento son representaciones que participan en el proceso de formación de una nueva subjetividad, se encuentra en las notas 2 y 5 del texto de Perkins. Ahí, la autora ofrece un repaso sobre la bibliografía en la cual se asimila la sensibilidad contemporánea y en general se visualiza a los sujetos de este tiempo con una  *fijación excesiva* hacia el dolor y el sufrimiento. Judith Perkins, “The self as sufferer” en *The Harvard Theological Review*, vol. 85, No. 3, (Jul., 1992), p. 246.

<sup>517</sup> Al observar el modo en que Plinio el Joven diseña el cultivo de sí, Henderson observa el impacto que tiene respecto a las sensibilidades contemporáneas y hace un énfasis específico en cómo, ha diferencia de nuestro sentido de la individualización, se construye el sí mismo a través de la escritura y la relación con el arte. Como el autor menciona, nuestro sentido de la modestia le es ajeno a Plinio en tal construcción. Cf. John Henderson, *Pliny's statue: the letters, self-portraiture & classical art*, University of Exeter Press, 2002, Exeter, pp. XII y 13-14.

relación con nosotros mismos no hay una interioridad definida por un discurso externo. Cuando observamos la subjetividad de los aristócratas romanos, salta a la vista el grado de asimilación de sí que está vinculado con la posición social, dictada por el nacimiento y la riqueza presente en sus vidas. Sin embargo debemos llevar nuestra atención hacia su particularidad de manera minuciosa para constatar que aquello que les singulariza no está dictado del todo por factores materiales externos, sino que es producto de su propio esfuerzo.

Si consideramos así las cosas, tenemos que aquello que define nuestra propia subjetividad no es algo unívoco y presente desde siempre en cada ser humano, sino que aquello que nosotros somos es resultado de un entrecruce significativo de diferentes factores: las condiciones materiales que nos determinan, los discursos sociales que nos forman y la relación con nosotros mismos. Tal proceso que da lugar a la formación de nosotros mismos es susceptible de ser comprendido y modificado. Así como admitimos que las determinaciones materiales posibilitan en gran medida el campo de acción desde el cual se pueden definir sus propias subjetividades, también se ha de percibir que en toda materialidad, incluso la más inmediata –como es la del cuerpo– está presente la mediación del pensamiento. Veamos de qué manera se da esa mediación cuando observamos la idea de sujeto en la vejez que se plantean los romanos formados en la *humanitas*.

El modo en que presentan a la vejez los romanos cultivados, muestra la síntesis del tipo de vida que se ha llevado. Aunque, como en toda cultura se trata de un momento marcado socialmente, en el cuerpo se hacen patentes las marcas que hacen nítida (en mayor o menor grado) la etapa de la senectud.<sup>518</sup> La enfermedad y la decadencia presentes en el cuerpo de los viejos son ocasión para subrayar a la subjetividad que se ha formado en el cuidado de sí. La nitidez del

---

<sup>518</sup> En el caso de la sociedad romana, que tiene bien marcados los ritos de paso a la edad adulta y que según algunos esquemas, como el propuesto por Varrón, las etapas de la vida se marcan por conjuntos de siete años, la entrada a la vejez no está marcada por un ritual en específico. Tal ausencia acarrea algunas complicaciones cuando se quiere marcar, efectivamente, quién es un *senex*. Por esta razón, en aras de la comprensión global del tema, un análisis fructífero es el que toma en cuenta la conducta que se espera en cada etapa de la vida. Cf. M. Harlow y R. Laurence, *Growing up and growing old in Ancient Rome: a life course approach*, Routledge, N. Y., 2002, p. 118.

cuerpo anciano puede ser engañosa, dado que los factores que definen su estado parecen evidentes; no obstante, esos mismos factores se expresan a través de categorías culturales que pasan a examen aquello que designan. En tal sentido, renunciamos en este apartado a exponer lo que, en términos generales, es la vejez para el mundo antiguo, pues las enunciaciones de los romanos a las que nos atenemos pasan de largo frente a un gran número de ancianos que también poblaron a la sociedad romana.<sup>519</sup> Sin embargo, no queremos designar a sus propias elaboraciones como idealizaciones alejadas de su propia realidad. Debemos observar que la imagen que elaboran de la vejez tiene una relación directa con la proyección de sí que les ocupa.

Ante tal problemática, dirigimos nuestra atención al modo en que los romanos cultivados observan a la vejez, como una construcción objetiva, elaborada desde la realidad que les designa y les hace reflexionar sobre sí. De esta manera, los cuestionamientos que guían nuestro análisis son los siguientes: ¿cuál es la construcción del hombre viejo que ellos mismos elaboran?, ¿cómo se ven a sí mismos en función de un estado que es ineludible? En esa atención que sí que les ocupó a los romanos (tanto de la república como del imperio) veremos no sólo su preocupación en la relación consigo mismos, también el modo en que la atención sobre el cuerpo irrumpe con gran fuerza.

En este apartado deseamos dirigir una atención especial hacia el cuerpo, el cual, desde un análisis de la subjetividad que se interesa en la determinación histórica de su propia verdad, no admite ser soslayado.<sup>520</sup> De la misma manera en que a través de la relación con el cuerpo los romanos construyen su propia identidad y fijan el estatuto en el que se ubican dentro de la cuadrícula social,<sup>521</sup> la

---

<sup>519</sup> Para un análisis comprensivo del tema, que se ocupa tanto de la problemática demográfica como de la construcción social de la vejez, cf. Tim G. Parkin, *Old Age in the Roman World: A cultural and social History (ancient Society and History)*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003.

<sup>520</sup> “El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (el cual trata de adoptar la quimera de una unidad sustancial) volumen [corporalidad] en perpetua disgregación. La genealogía como análisis de la procedencia, es la articulación de los cuerpos y la historia. Ella debe mostrar los cuerpos completamente impregnados de historia, y la historia que arruina al cuerpo.” M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” (1971) en *Dits et écrits*, p. 1011.

<sup>521</sup> Entre los estudios más importantes (y pionero) acerca del trabajo sobre sí mismo en la construcción de la identidad destaca Maud Gleason, *Making Men*, Princeton University Press, New

relación consigo mismos se intensifica en la medida en que no sólo se consideran los ejercicios de juventud (como el manejo de la voz y la postura), también se pone gran atención al ejercicio físico, la alimentación, se evalúa la intensidad del dolor, etcétera, y no sólo respecto al propio cuerpo, también en función de los hombres a los cuales se observa.

Así pues, llevaremos nuestra atención a diferentes expresiones a través de las cuales el cuerpo pone de manifiesto el tipo de subjetividad que se va configurando, y la interioridad a que da lugar la relación estrecha consigo mismos, aunque se parta de la observación de cuerpos ajenos o de objetos que representan a la vejez. Es necesario advertir que así como nos interesamos en una corporalidad que por sí misma podría tomarse como algo evidente, nuestro análisis no puede asumir como punto de partida tal aparente evidencia. Por el contrario, veremos que justamente en la construcción social que se elabora del cuerpo, se configuran las determinaciones que señalan a los sujetos en su especificidad, es decir, que definen y conforman a la subjetividad situada en función de los factores que posibilitan su irrupción. De esta suerte, deseamos poner de manifiesto que la subjetividad susceptible de ser comprendida, no esconde ningún remanente esencial o trascendente que la defina, sino que de la misma manera en que comprendemos al cuerpo a partir de los ejes histórico-sociales desde los cuales lo aprehendemos, adquiere su forma la subjetividad que nos esforzamos por comprender.

Para desplegar nuestro análisis, y dado que incluso en su desnudez el cuerpo precisa de la mediación para ser comprendido, partimos del modo en que Plinio el joven y Séneca encuentran la referencialidad de sí mismos en relación con la vejez.

### **El reflejo del sujeto en la decadencia de las cosas**

En una epístola dirigida a su amigo Severo, Plinio le solicita que con la diligencia que le caracteriza, mande a construir un pedestal de mármol, en el cual queden grabados su nombre y sus cualidades, pues ha comprado una costosa

---

Jersey, 1995; siguiendo la línea de Maud, pero ampliando su campo de reflexión Erick Gunderson, *Staging masculinity: the rhetoric of performance in the Roman World*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2000.

escultura corintia con la que desea adornar a la patria, la cual es de tal belleza que juzga *digna de la divinidad*:

Creo poseer los [conocimientos] suficientes para apreciar el mérito de esta estatua, que, como está desnuda, no oculta sus defectos y muestra todas sus bellezas. Representa a un anciano en pie, apareciendo como en hombre vivo los huesos, músculos, nervios, venas y hasta las mismas arrugas. Sus cabellos son ralos y lacios, la frente ancha, el rostro estrecho, el cuello delgado; los brazos están caídos, las tetillas pendientes y el vientre deprimido; la espalda expresa perfectamente la vejez, y el color del bronce no deja duda acerca de la antigüedad de la figura.<sup>522</sup>

Plinio quedó prendado de la belleza del objeto, cuya forma designa un cuerpo indudablemente decadente. Podemos figurarnos el detalle y la viveza con que el artista ha puesto de manifiesto todas las características que hacen reconocible al hombre viejo: no hay autoridad en el cuerpo que se nos describe, toda potencia ha dejado paso a la flacidez del cuerpo desgastado. Y no obstante Plinio lo considera digno de un templo; lo ha encontrado como un objeto tan valioso que en él ha gastado toda una herencia que había obtenido. Con dicha donación asociará su nombre y cualidades. Nos ofrece, a nosotros e indudablemente a sus contemporáneos, una imagen de la vejez impregnada de belleza, pero distante a sí mismo, pues quien escribe es un hombre atareado en sus ocupaciones y plenamente activo. Observando con mayor atención tanto la carta de Plinio, como el objeto a que hace referencia, encontramos la imagen de sí que Plinio desea transmitir. Aunque, en efecto, no se trata de una réplica de la imagen de sí mismo, destaca *el cuidado que pone en diseñar su sí mismo*.<sup>523</sup>

La epístola que tomamos como base de nuestro análisis tiene múltiples indicaciones que es necesario abordar una a una, para descifrar no sólo la intencionalidad de su autor, pues considerando que en el núcleo de ella aparece la imagen de un hombre anciano, indagaremos en el modo en que tal escultura incide en la idea de sí que proyecta Plinio.

Consideremos en términos generales la circunstancia que se nos describe. Plinio se ha beneficiado con una herencia. Aunque no tengamos detalle de su procedencia, ni de las relaciones que pudo guardar con quien lo benefició, hemos

---

<sup>522</sup> Plinio, *Epístolas*, III, 6.

<sup>523</sup> Cf. J. Henderson, *Pliny's statue...* p. XII.

de resaltar que una de las vías de circulación de poder y riqueza en el mundo antiguo fue justamente el testamento.<sup>524</sup> En él se afianzaban las relaciones sociales, tanto entre los individuos como respecto a la pertenencia a la ciudad. El testamento tiene un lugar importante en la afirmación del honor, tanto de quien ha inscrito en él su voluntad, como de quien se beneficia. Se trata, pues, de un acontecimiento social con un amplio impacto, que aunque no es nuestro tema, nos sirve para indicar que el beneficio que Plinio ha recibido es de una gran importancia. Beneficio que redundaba en una actitud moralizante, pues aquello que podría incrementar su fortuna, empleándose en embellecer sus villas, ofrecer fastuosas cenas o enjaezar su vajilla (como los nuevos ricos), lo ha de emplear en adornar a la patria, con tan singular figura. Tenemos, pues, que su deseo manifiesto es el de ser benefactor.

Hemos mencionado un aspecto moral de su gesto: el de gastar en beneficio público. Para calibrar el alcance de tal beneficio, debemos observar que una parte importante de la honra de los patricios romanos es el evergetismo respecto al pueblo.<sup>525</sup> Ahora bien, el gasto que se puede hacer en beneficio de una ciudad podía ir en diferentes órdenes: juegos, reparto de grano, obras públicas, etc. Concentrándonos en el que nos ocupa –adornar la ciudad– destaquemos que las estatuas públicas tienen diferentes funciones: indudablemente embellecer el espacio público, promover la imagen de individuos específicos (con lo cual se garantizaba la presencia de ellos mismos en la memoria de la ciudad), pero también, a través de la relación de la imagen con la conducta del sujeto de referencia, aleccionar moralmente a los espectadores.<sup>526</sup> Cuando se trataba de estatuas personales, la familia de los personajes representados se hacían cargo de los honores y el cuidado de la misma. No obstante, cuando la familia ha

---

<sup>524</sup> Cf. Edward Champlin, "Creditor Vulgo Testamenta Hominum Speculum Esse Morum: Why the Romans Made Wills" *Classical Philology*, Vol. 84, No. 3 (Jul., 1989), pp. 198-215.

<sup>525</sup> Sobre la complejidad del fenómeno en el imperio cf. Kathryn Lomas y Tim Cornell, *'Bread and circuses' Evergetism and municipal patronage in Roman Italy*, Routledge, Londres, 2003. Sobre el mismo fenómeno en Cicerón, que muestra hasta qué punto la *liberalitas*, es decir, la largueza que se hace en el gasto público, se estimó como una virtud moral de primer orden cf. Javier Andreu, "Algunas consideraciones sobre la liberalitas en el *De officiis* de Cicerón", *Anuario Filosófico*, 2001 (34), Universidad de Navarra, pp. 541-554.

<sup>526</sup> Sobre la complejidad de implicaciones de tener una representación de sí en un lugar público cf. Jane Fejfer, *Roman portraits in context*, Walter de Gruyter, Berlín, 2008.

desaparecido, el objeto se incorpora al patrimonio de la ciudad misma. Así pues, las esculturas no representaban un simple adorno en el camino, sino que eran consideradas parte del tesoro de la ciudad. Resulta de primer orden que, en lugar de mandar a hacer una representación de sí mismo o algún ancestro,<sup>527</sup> Plinio decide comprar una estatua corintia, que por su origen y descripción, sabemos que es muy fina y costosa, la cual se integrará al patrimonio de la ciudad y mostrará bellamente las líneas que definen el cuerpo anciano.

Un punto no menos importante de la circunstancia que consideramos, es que tal gesto, aunque entraña una cierta actitud moral, no es desinteresado. Lo cual salta a la vista en cuanto observamos el objetivo principal de la carta: encargar a su amigo severo que mande hacer un pedestal, en mármol, para su escultura. La relevancia de los pedestales tiene una importancia mayor que el de la señalización de la autoría de una obra en un museo actual.<sup>528</sup> En él no irá escrito el nombre del artista que facturó la escultura, o su procedencia. Llevará el nombre de Plinio (seguramente en caracteres grandes, mayores al resto del texto) junto con las cualidades de su persona. De entre los materiales que habitualmente se usaban, el mármol quizá era el más fino, y por sus características, será un soporte seguro que conservará por largo tiempo las cualidades que no sólo le darán presencia a Plinio entre sus contemporáneos, será una referencia hacia su persona a través de generaciones. Se debe decir que las esculturas personales, desde los tiempos de la república, constituyeron un medio para mantenerse en la memoria, pero sobre todo para mostrar públicamente su poder.<sup>529</sup> Tenemos, pues, que Plinio busca estar presente, mostrar el lugar preponderante que tiene en su propio tiempo y su riqueza, todo a través del cuerpo de una representación

---

<sup>527</sup> En la representación de sí mismo en una pieza de arte, como son las esculturas, múltiples factores entran en juego: *estilo y forma son solo parte de un sistema multilateral de comunicación*, en el que no sólo importa quién paga por el objeto o quien lo hace, también en dónde se le coloca, para ser observado bajo qué circunstancias, así como a qué se parece. Cf. John R. Clarke, *Art in the lives of ordinary romans. Visual representation and non-elite viewers in Italy*, 100 B. C.–A. D. 315, U. C. P., California, 2003, p.3.

<sup>528</sup> Al margen de la especificidad de la escultura que nos ocupa, para calibrar la importancia de las bases que daban soporte a las esculturas cf. Jakob Munk Højte, *Roman Imperial Statue Bases from Augustus to Commodus*, Aarhus University Press, Aarhus, 2005.

<sup>529</sup> Respecto a la imagen, la proyección del poder y el importante lugar que tuvieron en la transición de la República al imperio cf. Paul Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes*, Alianza editorial, Madrid, 1992.

hermosa de la vejez, la cual es un símbolo cuidadosamente elegido para la proyección de sí.

El “viejo”, que piensa consagrar a un templo de Júpiter, materializa una preocupación que se convirtió en un tópico que encontramos constantemente en las cartas que Plinio escribe: la observación de la vejez en sus amigos, el cuidado que tiene hacia ellos en la enfermedad, el tipo de régimen que los ancianos observan, diferenciando el régimen que reprueba y el que desea para sí... cuando llegue el momento, pues en la epístola que hemos referido, es muy enfático de los muchos asuntos que le ocupan, rasgo distintivo de quien aún está muy lejos del ocio cultivado que le estaría permitido en la vejez. En la epístola se anuncia que cuando lleve en persona a su “viejo” con su amigo Severo, permanecerá por poco tiempo, a causa de la intensa actividad que le ocupa. La imagen de la vejez aparece constantemente en su relación epistolar con sus diferentes destinatarios, en las que se nos muestra ocupándose de ellos, conminando a sus amigos a visitar (para admirar) a algún otro, en ocasiones reprocha la conducta de algunos, y señaladamente destaca el tipo de vida que desearía llevar cuando el momento le llegue. El siguiente pasaje que expresa su admiración, redundante en la representación y deseo de la vejez en Plinio:

Esta vida ambiciono, la saboreo anticipadamente, decidido a adoptarla en cuanto la edad me lo permita. Entretanto me abruma muchos trabajos, pero el ejemplo de Spurina me guía y sostiene a la vez. Mientras pudo hacerlo, llenó sus deberes, desempeñó magistraturas, gobernó provincias, y, con sus continuos trabajos, mereció el descanso que goza ahora. Me propongo, pues, igual carrera y el mismo fin.<sup>530</sup>

No se encuentra en sus epístolas la actualidad de su propia vejez (al parecer, como su tío, murió en torno 50 años), sino el deseo de alcanzarla en los términos de los hombres que admira, como refiere de su amigo Spurina, a quien volveremos adelante. Finalmente, regresando al objeto que nos ocupa, podemos observar que si bien la vejez representa una pérdida de la influencia<sup>531</sup> (por la lejanía que se tiene respecto a los asuntos públicos), en el caso de la estatua que Plinio ofrece a la patria, el honor y el poder del benefactor se materializan

---

<sup>530</sup> Plinio, *Epístolas*, III, 1.

<sup>531</sup> Cf. M. Harlow y R. Laurence, *Growing up and growing... op. cit.*, p. 118.

justamente en esa estatua de hombre viejo que llevará su nombre asociado. Si quisiéramos transferir al mismo objeto la efectividad de la significación que tendrá en el espacio público, tendríamos que el poder que en todo caso manifiesta (siguiendo una tendencia marcada de sus cartas), es el que se ejerce sobre sí mismo en la moderación y en la vejez que resulta de la continuación de una vida ordenada.<sup>532</sup>

Otra forma de relación con la propia vejez y los objetos la encontramos en Séneca, quien observa el paso del tiempo en su finca (antes radiante) y el reflejo de su desgaste en su antiguo esclavo favorito, en quien la vejez se asoma de otra manera y deja en evidencia su propio estado. Con este paisaje se encuentra al llegar a ella:

A dondequiera que vuelvo la mirada, descubro indicios de mi vejez. He llegado a mi quinta, cercana a Roma, y deploro los gastos de aquel edificio ruinoso [...] La quinta surgió de entre mis manos: ¿qué porvenir me aguarda si tan descompuestos están unos sillares tan viejos como yo?

[...] Vuelto hacia la entrada, pregunto: “¿quién es ese de ahí, ese decrepito destinado con razón a hacer de portero? Porque ya está con los pies mirando hacia fuera. ¿De dónde has sacado a ese individuo? ¿Qué placer encontraste en cargar con un muerto ajeno?”. El aludido respondió: “¿no me conoces? Soy Felición, a quien solías regalar estatuillas; soy el hijo del granjero Filosito, soy tu favorito”. “Éste”, digo para mí, “delira completamente: ¿el nene se ha convertido también en mi favorito? Bien pudiera serlo: precisamente ahora que le caen los dientes”.<sup>533</sup>

La proyección de sí mismo hacia una finca cuyos frutos siguen siendo atractivos, es significativa. Las cosas que se vuelven reflejo de sí mismo, no sólo colocan frente a él el paso del tiempo, la decadencia que acompaña al devenir (que incluso considera cuando reflexiona sobre la historia y la filosofía) también la plenitud de rendir frutos, de tener la ocasión de edificarse moralmente junto con su amigo Lucilio, de prepararse –como le inspira el estado de la misma finca– para hacer llevadera una vejez, que no significa una carga en la medida en que las pasiones

---

<sup>532</sup> Indicio de ello lo encontramos en la invitación que hace a Nepote, su amigo, de venir a contemplar a Iseo, un hombre que pasa de los sesenta años y *todavía se ejercita en las escuelas*. Hemos visto la complejidad del caso de extender demasiado tiempo la formación, sin embargo, en el contexto de la Epístola, Plinio refiere tal actitud como un *volver* sobre una práctica de juventud: “porque no hay placer más grande que el que constituye una dulce distracción de la juventud ordenada”. Plinio, *Epístolas* II, 3.

<sup>533</sup> Séneca, *Ep.*, 12, 3.

de juventud van desapareciendo. La vida misma que le refleja la finca, a través de las palabras de un Felición hijo de Filosito (nombres que, aunque no podamos corroborar, resultan sugerentes), evoca momentos festivos, que ya se han ido, cuyo rastro ha quedado irreconocible en las encías desdentadas de quien alguna vez fuera su favorito.

Las posiciones de Séneca y Plinio, nos dan pauta para observar que en la concepción de ambos hay una imagen bella de la vejez. A pesar de la repulsión expresa del cuerpo del esclavo y el estado lamentable de árboles que han salido de sus propias manos, las observaciones que hace Séneca en esta epístola no tienen un tono de lamentación o de consuelo ante lo irremediable. Antes bien, al ubicar las alegrías de un día (como el festival en el que regalaba estatuillas al esclavo, o la siembra misma de los árboles) las enlaza con la totalidad de la vida, que abraza como el círculo en el que todas las etapas con sus días están comprendidos.

Toda la existencia consta de partes y presenta círculos mayores descritos alrededor de otros más pequeños. Hay uno que rodea y los envuelve a todos; éste comprende desde el nacimiento hasta el último día; hay otro que delimita los años de adolescencia, otro que encierra en su ámbito toda la niñez. Luego, como unidad aparte, está el año que incluye en sí todas las estaciones de cuya multiplicación se compone la vida; al mes lo rodea un círculo más estrecho; la órbita más corta la describe el día, desde el orto hasta el ocaso.<sup>534</sup>

De esa manera, acercarse al final, no es motivo de nostalgia, sino la ocasión para intensificar la atención que se debe llevar sobre sí a través de la filosofía. Los ejercicios espirituales que se llevan a cabo son urgentes, no hay manera de dejarlos para un después que puede no llegar. Observemos que tal es la circunstancia desde la cual Marco Aurelio escribe sus *Meditaciones*, en las que constantemente hace alusión a los cuidados que son impostergables, como se aprecia en el siguiente pasaje:

“No vagabundeas más. Porque ni vas a leer tus memorias, ni tampoco las gestas de los romanos antiguos y griegos, ni las selecciones de escritos que reservabas para tu vejez.

---

<sup>534</sup> Séneca, *Ep.*, 12, 6.

Apresúrate, pues, al fin, y renuncia a las vanas esperanzas y acude en tu propia ayuda, si es que algo de ti mismo te importa, mientras te queda esa posibilidad”.<sup>535</sup>

El emperador no podía aspirar a la dicha del retiro que añoraba Plinio, sin embargo, aun en la intensa actividad de dirigir el imperio, particularmente en el frente de batalla, muestra la urgencia de tomarse a cargo cuando la vejez anuncia la proximidad con la muerte. La reflexión de Séneca, que también coloca a la muerte frente a sí, le impulsa a un tipo de ejercicio espiritual que se aprecia como celebración: acercase al final no es motivo de nostalgia, sino la ocasión de celebrar el banquete de la vida, pero no con el desenfreno de quien derrocha en libaciones y juerga,<sup>536</sup> sino con la certeza de que el ciclo se ha completado, en una meditación nocturna que intensifica la manera en que el sujeto se coloca frente a sí y encuentra el sosiego de haber concluido la vida que le corresponde.

Esto mismo que él [Pacuvio] realizaba con mala conciencia, practiquémoslo nosotros con noble intención y en el momento de entregarnos al sueño digamos alegres y contentos:

*He vivido, he consumado la carrera que había asignado la fortuna.*

Si Dios nos otorga además un mañana, recibámoslo con júbilo. Es muy feliz y dueño seguro de sí aquel que espera el mañana sin inquietud. Todo el que dice “he vivido”, al levantarse recibe cada día una ganancia.<sup>537</sup>

Se trata, pues, de alcanzar un dominio de sí mismo que no es puesto a prueba frente a los deseos, pues éstos ya se han extinguido en buena medida, sino de habitar consigo mismo en la completitud de los ciclos que se han vivido. El ocaso en Séneca, pues, está marcado por la decrepitud de las cosas que le reflejan su propio estado, no tanto por las dolencias o la inactividad, pues la circunstancia de llegar a su finca y evaluar su estado nos habla de un hombre que cuida de su patrimonio, sino con la confianza de que la misma decadencia le acerca más al punto del dominio de sí, con el que su propia subjetividad se ha realizado, nos muestra la plenitud de su propia vida con todas sus vicisitudes, en la dicha del último momento: “La fruta es muy sabrosa cuando está terminando la cosecha. El

---

<sup>535</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, III, 14.

<sup>536</sup> “Pacuvio, quien se hizo dueño de Siria por derecho de uso, después de haber celebrado exequias en su honor con libaciones y banquetes fúnebres muy sonados, se hacía conducir de la cena a su aposento mientras en medio de los aplausos de sus favoritos se cantaba con acompañamiento de música: ‘la vida ha terminado, la vida ha terminado’. Ningún día dejó de celebrar su propio entierro.” Séneca, *Ep.* 12, 8.

<sup>537</sup> *Ibidem*, 12, 9.

final de la infancia ofrece el máximo atractivo. A los aficionados al vino les deleita la última copa, aquella que les pone en situación, que da el toque final a la embriaguez”.<sup>538</sup> Tenemos, pues, una referencia hacia sí, en la que destaca la belleza de la propia vida, que se proyecta a través de la contemplación de los objetos.

### **La vejez como construcción social**

La vejez por sí misma no es algo bello o algo completamente repulsivo y veremos en Séneca, tampoco del todo decadente. Como intentaremos señalar, corresponde al mismo viejo mostrarse de tal manera que inspire a los demás su propia obra, que los demás vean reflejado en él una vida y un estado al que aspiran llegar. Para señalar los contrastes presentes en la idea de la vejez, observemos otro registro dentro del horizonte romano. Como nos informa Plutarco en sus *Cuestiones Romanas*, el hombre viejo es objeto de burlas: en las fiestas de los juegos Capitolinos, se le ridiculiza públicamente, con un collar infantil al cuello, encarna el fracaso del viejo militar veyense.<sup>539</sup> Pero no es sólo la burla autorizada de la fiesta la que coloca en un sitio vituperable al anciano en la sociedad romana. Las comedias de Plauto resaltan su incontinencia, su avaricia y las fuerzas mermadas. La voz implacable que da cuenta del terrible estado al que se llega en la vejez, incluso entre los acaudalados, es la de Juvenal, quien al advertir los peligros que acechan detrás de nuestros deseos, subraya lo que a él parece es el auténtico estado de la vejez: “la faz de los viejos es siempre la misma, la voz y los miembros temblorosos, la cabeza calva y la nariz acuosa como la de un niño”.<sup>540</sup> A lo largo de la *Sátira X*, nos presenta Juvenal al anciano con un rostro indiferenciado, unos deseos que no se pueden satisfacer, enfermedades en derredor, repulsión, tristeza por ser testigo del auge y decadencia de los demás, en fin, un estado que más vale no alcanzar.

---

<sup>538</sup> Séneca, *Ep.*, 12, 4.

<sup>539</sup> Se pregunta Plutarco “¿Por qué en la sacra celebración de los juegos Capitolinos aún hoy los heraldos anuncian a gritos que los de sardes están a la venta y en son de burla se conduce a un anciano que lleva colgado al cuello un collar infantil, al que denominan *bullae*?”, traducción de Manuel Antonio Marcos Casquero, *Cuestiones Romanas* 53, Akal/Clásica, Madrid, 1992, p. 66.

<sup>540</sup> Juvenal, *Sátiras*, X, 195.

Frente a estos diversos puntos de vista respecto a la misma situación, vale observar que la vejez, aunque inherente a la naturaleza finita de los seres humanos, es un estado que se construye y que no se define por sí mismo; le reviste un ropaje cultural, a través del cual también se puede señalar el esfuerzo personal en que se ha encaminado la vida por completo. La vejez de suyo, no trae consigo ninguna sabiduría, del mismo modo en que no le es inherente la tontería derivada de la decadencia de las facultades intelectuales, es un ámbito en el que se reflejan la suma del esfuerzo por el cual ha transcurrido la vida por completo. En ese momento en el que, a juicio de Juvenal, la decadencia parece homogeneizar la faz de los hombres, el cuidado de sí aparece como la manera de destacar, de individualizarse.

Regresemos ahora a la identificación de esa etapa específica, que como hemos anotado, no se resuelve de manera inmediata. Entre los romanos en general no es algo fácil de determinar, a pesar de que como en toda sociedad la vejez constituya un estado reconocible, ampliamente visible. Sin embargo, no es tan evidente como aparenta. No hay un marco constante que defina el momento en el que efectivamente se es viejo, pues no es lo mismo envejecer por el trabajo, en la pobreza, o en la actividad del hombre de estado.<sup>541</sup> Los factores que entran en juego van de la apariencia física a la actitud mental, las circunstancias y las intenciones. No hay una línea definitoria en función de la edad de los individuos, pues, efectivamente, la mayoría de la población no tenía claro ese mismo dato: su edad.<sup>542</sup> A Séneca, por ejemplo, se le hace patente por el estado de su propiedad. Es verdad que Séneca en sus epístolas hace señalamientos respecto a sus propios achaques físicos, pero su estado es bastante distante al de su esclavo,

---

<sup>541</sup> En el mundo antiguo, de una manera quizá más acentuada que en nuestro propio tiempo en que el trabajo contribuye a homogeneizar el marco de entrada a la esfera de la vejez, no hay una realidad unívoca del *senex*. Muestra de ello es que la vejez va de los 42 a los 77 años. Un hombre a los 44 podría ser *adolescens* o *senex*. Cf. Tom G. Parkin, "Ageing in Antiquity. Status and participation" en P. Johnson y P. Thane en *Old Age from Antiquity to post-Modernity*, Routledge, N. Y., 1998, p. 21.

<sup>542</sup> A pesar de que existen epitafios que registran la duración precisa de la vida de los difuntos que conmemoran, la antigüedad no tiene tanto celo, como nosotros, en registrar cuidadosamente las edades. Los estudiosos revelan la frecuente recurrencia a marcar las edades en los epitafios en múltiplos de cinco, lo cual muestra una economía en los caracteres que se graban en las lápidas, pues no es lo mismo marcar XXXVIII que XL, por ejemplo. Cf. M. Harlow y R. Laurence, *Growing up and growing...* p. 13.

pues en el momento en que escribe esta epístola tiene alrededor de 63 años y una carrera política hecha. Sin embargo, por su vigor físico no es por completo un *sénex*. Hablamos del vigor físico de Séneca en contraste con los achaques de los que se queja Frontón en su intercambio epistolar con Marco Aurelio. Es verdad que ambos hombres mayores se quejan en atención de un aguda observación sobre sus cuerpos, lo cual como veremos en seguida, corresponde a una característica cultural específica de importantes consecuencias para nuestro estudio, sin embargo, siguiendo atentamente las cartas de Séneca, no llegan a revelar padecimientos agudos (como es el caso de Frontón).

Los indicios de su propio estado los encuentra en los sitios frente a los cuales se coloca, que le reflejan su propia condición, pero lejos de reconocerse en la decadencia de las cosas, encuentra motivos para ocuparse de sí:

Esto debo a mi quinta: que mi vejez se haga patente a dondequiera que me dirijo. Démosle un abrazo y acariciémosla; está llena de encantos, con tal que sepamos servirnos de ella [...]

La mayor dulzura que encierra todo placer la reserva para el final. Es gratisima la edad que ya declina, pero aún no se desploma, y pienso que aquella que se mantiene aferrada a la última teja tiene también su encanto; o mejor dicho, esto mismo es lo que ocupa el lugar de los placeres: no tener necesidad de ninguno. ¡Qué dulce resulta tener agotadas las pasiones dejadas a un lado!<sup>543</sup>

La vejez es ineludible, al margen de que se pueda escapar de ella a través de una muerte temprana, como ocurrió a Plinio el mayor, quien la consideraba antinatural, justamente por los estragos que causa en las facultades. Este Plinio tenía 54 años al morir, pero estaba lejos de verse a sí mismo como un viejo, de tal suerte que es pertinente preguntarse ¿qué es lo que hace reconocible a la vejez entre los romanos cultivados? Indudablemente la apariencia, pero también las marcas que ha dejado en su trayectoria, tal como aparecen descritos los hombres en las epístolas de Plinio el joven. En la siguiente, nos describe a Silo, quién absteniéndose de comer se ha suicidado debido a una absceso incurable:

Su fama recibió algún menoscabo en tiempo de Nerón, sospechándose que voluntariamente se hizo delator pero usó con prudencia y como varón honrado el favor de Vitelio. Adquirió mucha gloria en el proconsulado del Asia, y con honroso retiro había

---

<sup>543</sup> Séneca, *Ep.*, 12.

borrado las manchas de sus primeras faltas. Supo mantener su rango entre los primeros de Roma, sin provocar odios ni envidias. Se le visitaba y respetaba, y aunque frecuentemente guardaba cama y nunca salía de la estancia a donde su fortuna no podría atraer a nadie, nunca le faltaba excelente compañía [...] Compraba en un mismo paraje muchas casas, y el cariño que le tomaba a la última le disgustaba de las otras. Complacíase en reunir en cada una de ellas considerable número de libros, estatuas, retratos, que no solamente estimaba, sino que veneraba [...] En esta tranquilidad ha vivido setenta y cinco años, con un cuerpo delicado más bien que enfermo.

Tal como presenta Plinio la cuestión, la vida en el retiro, después de que se ha seguido una carrera política y alcanzado cierta fortuna en los negocios, es lo que marca una trayectoria hecha y señala, frecuentemente, el envejecer de los hombres. Sin embargo, en el ámbito de los romanos cultos, el retiro no significa una completa falta de actividad, a pesar de que la ley considere que a partir de los sesenta años se está exento de obligaciones públicas, además de la actividad que se desarrolla en el contubernio, los hombres mayores siguen acudiendo al foro. En esta epístola, como en otras, Plinio subraya la actividad intelectual de los hombres en el retiro como parte fundamental de su manera de sobresalir. Desde su perspectiva, observar a los hombres en el umbral de la vejez, le ayuda a visualizar la brevedad de la vida misma: “¡Cuánto debe contribuir esta reflexión a que usemos bien de este poco tiempo que tan pronto perdemos!”, frente a ello, lo único que puede perdurar son las obras intelectuales de los hombres mismos: “Si no podemos emplearlo en brillantes acciones, que no siempre nos permite la fortuna, al menos consagrémosle por completo al estudio. Si no está en nuestra mano vivir, dejemos al menos obras que no permitan olvidar jamás que hemos vivido”, indudablemente los versos que su amigo Silo compone en su vejez (y que refiere en esta misma epístola) son parte de esas obras que buscan la permanencia, no obstante, otra forma quizá de mayor fuerza en la que permanecen, es justamente en la proyección la imagen de sí mismos, de su fortaleza, pues resulta una manera de individualizarse en ese momento en el que, a juicio de Juvenal, a todo viejo le caracterizaría la decrepitud; impactando en la memoria de quienes los contemplan.

La complejidad del ámbito de la vejez, a pesar de la evidencia que recién referimos, es mayor, pues no acepta ser definida únicamente a través del

alejamiento de las actividades públicas. Ya hemos mencionado que Marco Aurelio mismo no podía optar por ese retiro, lo cual estaba atado a su condición de emperador (aunque hubiera algunos emperadores que gobernaran en el retiro) pero se debe en mayor medida, a su deber como filósofo estoico, que ha de responder a las exigencias de la posición que la providencia le ha designado. Por ello, su retiro no son las casas de campo, sino su relación consigo mismo, en donde establece el contacto en donde puede efectivamente reposar. De igual modo, Plinio nos refiere a su amigo Virginio Rufo, quien murió a los ochenta y tres años y en plena actividad política:

Su salud fue excelente, sin padecer otro achaque que un temblor de manos sin dolor alguno. Verdad es que su agonía ha sido larga y dolorosa; pero esto mismo ha servido para realzar su gloria. Estando ejercitando la voz para prepararse a dar públicamente gracias al emperador por su elevación al consulado, cayó por su propio peso un libro grande que tenía en las manos, no obstante su edad y encontrándose de pie. Quiso sujetarlo y se apresuró a recogerlo: el pavimento estaba resbaladizo, faltóle el pie, cayó y se rompió un muslo. Redujéronle tan mal la fractura, que no pudo soldarse el hueso, estorbando la vejez los esfuerzos de la naturaleza. El funeral de este grande hombre derrama nueva gloria sobre el emperador, sobre nuestro siglo y hasta sobre el foro.<sup>544</sup>

En esta referencia a Virginio (en la cual indudablemente destaca la fortaleza con la que sobrelleva los dolores de su agonía, pero más aún, la larga vida que ha sobrevivido a los excesos de poder),<sup>545</sup> se debe subrayar que la importancia de los individuos viejos no está en su longevidad, tanto como en la manera en que se muestran ante los demás. Tenemos, pues, que a la observación de los romanos cultivados no le interesa señalar una etapa en el ciclo vital de los hombres, sino destacar la actitud que se muestra en el momento crucial que suma el valor de la experiencia humana individual con el modo en que se preparan y enfrentan la muerte, pero no en el sentido en que (como Plinio con su estatua) deseen proyectarse ellos mismos, sino en el registro de quienes les contemplan.

Es necesario hacer un gran énfasis en que no es sólo la observación de Plinio la que repara en esta acción de los antiguos al contemplar a los viejos

---

<sup>544</sup> Plinio, *Epístolas* II, 1.

<sup>545</sup> Sobre los peligros que superó, nos deja ver Plinio: "Cónsul tres veces, viose elevado al rango más alto que podía subir un hombre que no quiso ser príncipe. Sospechosos y hasta odioso por sus virtudes a los emperadores, libróse de sus celos y de su odio". *Ibidem*.

presentes en sus vidas, también Marco Aurelio y Séneca, entre otros, dejan registro de los hombres mayores que les impactan. Séneca acude a donde Baso,<sup>546</sup> para observar el modo en que sobrelleva sus últimos días, unas líneas posteriores, veremos esa misma contemplación del emperador en su padre Antonino Pío. Avanzaremos reflexionando el impacto que los hombres mayores dejan en Plinio, Séneca y Marco Aurelio, con lo cual destaca una manera de concebir al cuerpo y el cuidado que se le da a través de cierto régimen. Sin embargo, es necesario dar primero un pequeño rodeo para considerar, nuevamente, la manera que se concibe a la vejez, como una forma de idealización, pues es importante definir el marco de la subjetividad que nos ocupa, para hacer frente a las objeciones de quienes consideran la parcialidad de abordar el tema de la vejez en la antigüedad desde la óptica de los romanos cultos.

### **El modelo de sí en el *Catón Mayor* de Cicerón**

Una de las elaboraciones más emblemáticas entre los romanos de las bellezas de la vejez es la del *Catón Mayor* o *Sobre la vejez*, de Cicerón. Sin embargo, el acercamiento a tal texto debe ser muy cuidadoso, pues no podemos arrancarle la verdad sobre una concepción generalizada de la vejez, así como tampoco puede considerarse fuente precisa de los datos que nos presenta. A diferencia de Plinio o Séneca, que nos hablan de hombres que conocen de cerca, Cicerón ha elegido para su exposición a un hombre que vivió por lo menos una centena de años antes que él, el viejo censor del campo sabino, Catón. Seguramente su elección se debió a que su imagen era parte importante de la tradición cultural de Roma, pero también tiene que ver con el momento político que el propio Cicerón está viviendo, en los conflictos que marcaron el fin de la República. Se trata, pues, de un gesto patriótico, pues justamente a este Catón se le considera el padre de la retórica propiamente romana y duro combatiente de la

---

<sup>546</sup> “Confieso, pues, que el haber acudido con harta frecuencia a casa de un hombre, a mi tan querido, ha sido por varias razones: para ver si lo encontraba siempre el mismo o si la disminución de las fuerzas del cuerpo provocaba una pérdida del vigor espiritual. Éste, en cambio, aumentaba en él como es natural que se acreciente más ostensiblemente la alegría de los aurigas que, dando la séptima vuelta, se aproximan a la victoria”. Séneca, *Ep.*, 30. 13.

influencia extranjera.<sup>547</sup> A la par, Cicerón subraya la añoranza de los tiempos en que la figura de los mayores bastaba para imponer la virtud. El ejercicio, pues, del Arpinate nos diseña a un hombre tan íntimo a él mismo, como su fervor patrio y su amor a las letras, por lo que la figuración que elabora del Catón histórico, tiene mucho de la imagen que él mismo desea para sí.

El momento en que Cicerón escribe, ha sido intenso para él en el ámbito más íntimo. Después de la muerte de su hija Tulia, se refugió en su finca de Túsculo, en donde emprendió un proceso terapéutico, a través de ejercicios filosóficos, meditando principalmente acerca del dolor desde las perspectiva de las principales escuelas helenísticas. Como producto de ese proceso de recuperación, escribió prolíficamente sus obras más filosóficas, de entre las cuales, el *Catón Mayor*, puede ser considerado, asimismo, como un ejercicio espiritual a través del cual el mismo Arpinate se ocupa en su vejez.<sup>548</sup> De esta suerte tenemos que, como se afirma de dicho diálogo, se nos ofrece una imagen idealizada del romano viejo, pero dicha idealización subraya no sólo la sustancia ética del hombre mayor (la parte de sí mismo a la cual debe volcar su atención) también la condición que se ha de alcanzar, el modelo que se propone para la propia vida.

Ahora bien, el recurso con el que Cicerón cuenta para llegar a ese modelo (y al que, en general, los romanos cultos acudieron) fue la filosofía. A través del ejercicio filosófico habrían de razonar el sentido de sus circunstancias y orientar su conducta, no en aras de redimir sus faltas o alcanzar un viático para la vida eterna, sino para cerrar su vida como una obra terminada y hacer llevadera la rudeza de los últimos días. Desde luego, tal como afirma Cicerón, la cercanía a la virtud o el vicio se muestra tanto en jóvenes como en viejos, pero en estos últimos se hace más patente: *en efecto, los viejos moderados y no intratables ni impertinentes pasan una vejez tolerable; en cambio, la importunidad e impertinencia es molesta a toda edad.* Si en una etapa de la vida se han de mostrar los avances de la

---

<sup>547</sup> Se trata de una de las características más remarcadas de su personalidad. Para una revisión sobre la bibliografía que se ha ocupado del tema cf. Enrica Sciarrino, "Roman Oratory Before Cicero: The Elder Cato and Gaius Gracchus" en William Dominik y Jon Hall (eds.) *A companion to roman Rethoric*, Blackwell, Londres, 2007, p. 57.

<sup>548</sup> Stephen White se ocupa del proceso que vive Cicerón en los difíciles años del 46 y 45, y observa el modo en que Cicerón desarrolla su propia terapia, producto de la cual surgió su más prolífica obra filosófica. Cf. S. A. White, "Cicero and the therapist", *op. cit.*, pp. 221 a 224.

transformación espiritual es justamente en la vejez, cuando las facultades falsamente admiradas han mermado. Así se observa la *sapientia* en los varones que han contribuido al bien público y todavía en la vejez siguen contribuyendo. En palabras de Cicerón: “Tiene la vejez, sobre todo la que ha ejercido cargos públicos, una autoridad tan grande, que ésta es de más valor que todos los placeres de la juventud”, más ampliamente unas líneas después:

Hay muchas cosas preclaras en vuestro colegio, pero ante todo ésta de la cual nos ocupamos: que en la medida en que cada uno es superior en edad, tiene la primacía para expresar su opinión, y los augures mayores de edad son preferidos no sólo a quienes son superiores en dignidad, sino también a los que detentan el poder.<sup>549</sup>

Evidentemente es en la vejez cuando la sabiduría alcanzada debe hacerse manifiesta. Quizá en tiempos en los que Cicerón escribe sea sólo una añoranza de lo que una vez representó ser viejo,<sup>550</sup> razón por la cual las decisiones más importantes de la República eran tomadas por el senado, no obstante resulta particularmente interesante que él mismo resalta la proximidad de los ancianos a los jóvenes para formarlos, así como el propio plan expuesto por Catón para ejercitarse tanto en edificación moral, como en la fortaleza corporal.

Tenemos que el individuo romano interesado en la formación de su carácter hace uso de la filosofía, pero que su subjetividad está constituida principalmente en un ambiente en que el prestigio se forma por los gestos que adopta en público, por su pertenencia a un contubernio y que, incluso su interiorización de los preceptos filosóficos están dados por las palabras que circulan y recrean la imagen de hombres que alimentan la idea de lo que cada uno quiere ser. Para conseguirlo tiene que cubrir un programa específico en el que la retórica tiene un papel primordial, pero del que no se descarta la importancia de las doctrinas filosóficas. Así lo reconoce Cicerón en el *Catón Mayor*.

---

<sup>549</sup> Cic., *C. M.* XVIII 62.

<sup>550</sup> No sólo se debe considerar que el propio Cicerón matiza su concepción de la vejez como el ámbito en el que se capitalizan los logros de juventud, también se debe apreciar que las consideraciones hacia los viejos no son homogéneas. Si bien algunos siglos posteriores encontraremos a Antonino Pío honrando a su anciano suegro, Apuleyo, por el mismo tiempo, refiere un hecho común, se trata del descuido de los padres ancianos por parte de sus hijos, además de los intentos de estos por matarlos o acusarlos de insania para apoderarse de sus bienes.

Los dioses inmortales esparcieron las almas en cuerpos humanos para que hubiera quienes cuidaran la tierra y quienes, contemplando el orden de los cuerpos celestes, lo imitaran con la mesura y constancia de su vida. Y me impulsaron a creerlo así no sólo la razón y la reflexión, sino también la nobleza y autoridad de los filósofos más eminentes.<sup>551</sup>

El cuidado de sí tiene su momento paradigmático en la vejez, particularmente por su cercanía con la muerte, a pesar de que, en el ejercicio estoico, es necesario representársela constantemente a toda edad. Como hemos observado, la muerte súbita de hombres jóvenes siempre toma desprevenidos a sus amigos o familiares. Así Séneca confiesa haber llorado mares por su amigo Severo, porque siendo más joven que él, esperaba morir primero; de modo que su muerte temprana le sorprendió como a cualquiera que espera que el ciclo vital se complete. No obstante desde Cicerón la cercanía con la muerte debía ser motivo de meditación aún en la juventud para lograr modelar la propia vida: *Un breve tiempo de existencia es bastante largo para vivir bien y honestamente*. Ahora bien, la muerte es una reflexión dominante en la vejez por su proximidad natural y la mejor manera de comprenderla y prepararse fue principalmente la filosofía, dado su interés en poner en la perspectiva del pensamiento un hecho del que era preciso dar razones. Así, las posibilidades examinadas toman la investidura del razonamiento, antes que de la añoranza fantasiosa. Cicerón, al respecto, toma tanto el proceder del filósofo como sus propuestas y dice:

¡Oh miserable viejo, que en tan larga existencia no ha visto que la muerte debe ser menospreciada! La cual o debe mirarse totalmente con indiferencia si extingue absolutamente al alma, o inclusive ha de desearse si la conduce a algún lugar donde ha de ser eterna. Además no puede encontrarse una tercera posibilidad.

Por otra parte, puede haber algún sentimiento al morir; mas ciertamente por poco tiempo, especialmente para el viejo; después de la muerte, el sentimiento o es deseable o no existe en absoluto. Pero esto debe estar meditado desde la juventud para que menospreciemos a la muerte, meditación sin la cual nadie puede estar con el ánimo tranquilo. En efecto tenemos que morir y tal vez este mismo día. Así pues, el que teme la muerte, que a cada hora amenaza, ¿cómo podría permanecer fuerte en su ánimo?<sup>552</sup>

En el umbral de la vejez es cuando la formación de los individuos se cruza de manera significativa con la filosofía, que se convierte en un recurso de consuelo.

---

<sup>551</sup> Cic., C. M., XXI 77

<sup>552</sup> Cic., C. M., XIX 66 y XX 74.

Tal recurso es equiparable al que, en el cristianismo tiene la pastoral, que ofrece un viático, es decir, el consuelo de que la muerte representa la transición de este mundo al otro, en el que una idea de misericordia infinita acompaña al moribundo, y le ayuda a enfrentar el trance que representa el final de la vida. Tenemos pues, que en este punto la filosofía antigua y la religión cristiana guardan una importante similitud, pero como hemos advertido, nuestro trabajo no trata de asimilar al pensamiento antiguo con nuestras expectativas, sería más interesante, como Judith Perkins lo elabora, examinar el modo en que la multiplicidad de determinaciones vivas en la transición del imperio al cristianismo (estudiado por Peter Brown) influyeron para formular el tipo de subjetividad que caracteriza al mundo cristianizado.<sup>553</sup> En lo que a los romanos concierne, debemos subrayar que no es el temor a un castigo eterno los que les inquieta. Lo importante es el modo en que se ha vivido, de qué manera se cierra la vida. En un horizonte en el que incluso el suicidio está autorizado, encontramos por ejemplo a Plinio censurando a un amigo cercano porque, aunque es anciano, se ha quitado la vida por escapar del dolor que la gota le produce.<sup>554</sup> Ahora bien, no es que sea censurable escapar al dolor, sin embargo, la misma decisión debe ser evaluada.<sup>555</sup> En el caso de otro amigo del mismo Plinio, Tito Aristón, se convoca a los hombres cercanos del contubernio, se somete la propia decisión al juicio del médico y se evalúa sobre el estado de la enfermedad, si se trata de una condición llevadera, se ha de

---

<sup>553</sup> El esfuerzo de Perkins se encamina a mostrar el modo en que el sujeto que se forma en la pastoral cristiana: el pobre, el deformado, el enfermo (y desde luego, el moribundo) están presentes en el fenómeno cultural del imperio romano. Cf. J. Perkins, *The suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Routledge, Londres, pp. 10-11.

<sup>554</sup> Escribe Plinio en su carta: "Cornelio Rufo ha muerto porque ha querido. El género de muerte, que no puede atribuirse a la naturaleza ni a los caprichos de la fortuna, me parece el mas triste de todos [...]" a pesar de que Plinio alabe las condiciones en que un hombre dueño de sí "murió libre y tranquilo" no deja de sentir un profundo dolor por haber perdido a un hombre inquebrantable de ánimo que *pronunció su sentencia* y se dejó morir de hambre. Ante ello pide ser consolado: "no se me debe decir que Corelio era anciano, que estaba enfermo; otros consuelos son los que necesito; razones que no haya encontrado todavía yo en el comercio del mundo ni en los libros. Todo lo que he oído decir, todo lo que he leído está bastante grabado en mi mente, y mi aflicción no es de las que pueden ceder ante reflexiones vulgares." Plinio, *Ep.* I, 12.

<sup>555</sup> El suicidio en la antigüedad, aunque frecuente y generalmente aceptado, es un auténtico problema. Aunque la filosofía, particularmente el estoicismo lo haya recomendado y practicado, el examen de las circunstancias siempre resultó necesario, pues el mismo acto puede glorificar a quien lo ejecuta o sumergirlo en una ignominia que ya no tendrá ocasión de borrar. Cf. Anton J.L.van Hooff, *From autothanasia to suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, Routledge, 1990.

continuar, si por el contrario los dolores no serán tolerables, lo mejor es tomar la vida por la propia mano:

Hace pocos días nos llamó a algunos amigos íntimos; nos rogó que consultásemos seriamente a sus médicos, y nos dijo que quería tomar una determinación: abandonar inmediatamente una vida dolorosa, si la enfermedad era incurable, o esperar con paciencia la curación, si podía conseguirse con el tiempo: que no era insensible a los ruegos de su esposa, a las lágrimas de su hija ni a la inquietud de sus amigos, y que no quería defraudar sus esperanzas por medio de muerte voluntaria, con tal de que estas esperanzas no fuesen ilusión de su cariño. Todo esto lo veo tan difícil de ejecutar como grande en el proyecto. Muchos encontrarás que corren como ciegos y sin reflexión a la muerte; pero solamente los ánimos superiores pesan la muerte y la vida, y deciden entre ellas atendiendo a las graves razones que hacen inclinar la balanza.<sup>556</sup>

La muerte pues, no es la solución final. Se ha de mantener presente y buscar, incluso en el último momento, tener orden en la propia vida, mostrar que se han ocupado en la mejoría de sí. Como recomienda Epícteto:

¿No sabes que tanto la enfermedad como la muerte deben sorprendernos haciendo algo? Al campesino lo sorprende trabajando la tierra; al marinero trabajando. Tú, ¿qué quieres estar haciendo cuando te sorprenda? Porque ha de sorprenderte haciendo algo...

¡Ojalá que a mi me sorprendiera cuando no me estuviera ocupando más que de mi albedrío, para que me sorprenda impasible, libre e impedimentos, incoercible, libre!<sup>557</sup>

Regresando al modelo que nos ofrece Cicerón de la vejez, tenemos testimonios, particularmente de los que se nutre Plutarco para elaborar su biografía, de que Catón fue un hombre robusto hasta sus últimos días. Este énfasis en la fortaleza física de Catón es destacable, particularmente por el interés que en el imperio tendrá la atención al cuerpo. Una atención que tiene qué ver con la participación de los hombres cultos en la formación del saber médico, pero que tampoco fue espontáneo, sino que se conformó en la tradición latina. La atención al cuerpo y a sus síntomas, a su estado, es algo que estuvo presente desde el propio Catón, quien en su *Sobre la Agricultura* pone en evidencia que el *paterfamilias* debía conocer una herbolaria que le permitiera curar a los enfermos de su *domus*. En las epístolas de Cicerón, asimismo, está presente también una referencia constante al *stomachus* (indigestión), que refiere a un “sentido de

---

<sup>556</sup> Plinio, *Ep.* I, 22.

<sup>557</sup> Epícteto, *Diss.* III, 5, 5-8.

indignación ante los eventos políticos, asociado con impotencia y represión”, en algún sentido se asocian los síntomas del cuerpo con el estado anímico frente a los acontecimientos del mundo.<sup>558</sup> En pleno imperio, las referencias al estado del cuerpo y las atenciones que se le deben son una constante. La cuestión que llama nuestra atención y deseamos destacar de la perspectiva del Arpinate, es la observación al régimen que los romanos cultos formulan y que ofrecen para hacer llevadera a la propia vejez:

Tengo entre manos el séptimo libro de los Orígenes, recojo todos los documentos de la antigüedad; precisamente ahora doy la última mano a los discursos de las causas célebres que he defendido; trato el derecho augural, el pontificio, el civil; también empleo mucho el tiempo en las letras griegas, y a la manera de los pitagóricos, para ejercitar la memoria, recuerdo por la tarde lo que dije, lo que oí, lo que hice cada día. Éstos son los ejercicios de mi ingenio, éstas las pistas de mi mente; sudando y esmerándome en estas cosas, no echo de menos en gran manera las fuerzas del cuerpo. Asesoro a mis amigos, voy frecuentemente al senado y, además, espontáneamente presento proposiciones intensa y largamente pensadas.<sup>559</sup>

No es precisamente que Cicerón cumpla con todo el ejercicio que pone en labios de Catón, considerando los tiempos de turbulencia política en los que vivió, pero muy probablemente en algo se aproximan, tal como deja ver en este pasaje: “A mí en verdad me fue tan agradable la composición de este libro, que no sólo me dispó todas las molestias de la vejez. Nunca, pues, podrá ser bastante dignamente alabada la filosofía, pues quien la obedece puede pasar sin molestia toda etapa de su existencia”. Es, pues, el ejercicio que se realiza en el diálogo el fármaco con el que Cicerón se alivia, ya no sólo de su pena, también de las cargas de la vejez. Tenemos así, no una imagen certera de la vejez en la sociedad romana, pero sí la definición de la teleología del sujeto moral, es decir, el fin hacia el cual se debe encaminar la elaboración de sí que un sujeto específico ha de conseguir. Ahora bien, la marcha de este “programa” en Cicerón no sólo se puede seguir a través del resultado de sus obras principales, es relevante nuevamente la

---

<sup>558</sup> Cf. Stanley E. Hoffer, “Cicero’s ‘Stomach’: Political Indignation and the use of repeated allusive expressions in Cicero’s correspondence”, en Ruth Morello y A. D. Morrison (eds.), *Ancient Letters*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>559</sup> Cic., *C. M.* XI 38.

relación con los amigos (con los pares) que le aconsejan y le llevan a volver la atención hacia sí mismo: a convertirse en médico efectivo de sí mismo.<sup>560</sup>

### El régimen que se lleva

Los romanos cultivados a los que nos dirigimos fueron, en gran medida, médicos de sí mismos.<sup>561</sup> Debemos tener algunas precauciones para comprender cabalmente el sentido de esta afirmación. El saber médico tuvo gran desarrollo desde Grecia, y al implantarse en Roma, se incorporó a una sapiencia que estaba en manos del *paterfamilias*, quien asumía el cuidado de la salud de todos en la *domus*, lo cual involucra tanto a esclavos como animales.<sup>562</sup> Sin embargo, en su devenir al imperio, se encontró frecuentemente relacionado con las habilidades de los esclavos, cuyos amos no sólo encontraron la conveniencia de contar con un sanador a su disposición, incluso vieron en ellos un medio de entradas pecuniarias. Asimismo, después de que un ex-esclavo sanara a Augusto, los doctores estuvieron exentos de impuestos, razón por lo cual muchos se sintieron motivados a volverse aprendices y eventualmente ofrecer sus servicios. En un medio en el que las artes médicas no estaban sancionadas, la profesión resultó atractiva para mucha gente en diferentes niveles.

No encontramos en Roma una sociedad de médicos que evalúe y sancione las capacidades médicas de los individuos, a pesar de que Galeno haga un esfuerzo mayor por mostrar el arte refinado del que se trata.<sup>563</sup> Lo que sí se encuentra es un saber que se comparte entre los caballeros de alta cultura, sea por la tradición que involucra a los *maiores*, o bien porque los médicos mejor

---

<sup>560</sup> Ya hemos referido con anterioridad la carta en que Servio exige a Cicerón volver sobre sí, en medio del dolor de haber perdido a su hija. Se debe subrayar aquí la exigencia en los siguientes términos: "...no imites a los malos médicos que en las enfermedades de los otros declaran que poseen la ciencia de la medicina, pero no pueden curarse a sí mismos, sino que más bien aplícate a ti mismo aquellas prescripciones que acostumbras ofrecer a otros..." Cicerón, *Cartas a los familiares*, 248 (IV 5), 5.

<sup>561</sup> Para una revisión exhaustiva de esta característica de la época cf. Vivian Nutton "Murders and Miracles: Lay attitudes towards medicine in classical antiquity" en Roy Porter (ed.) *Patients and practitioners. Lay perceptions of medicine in pre-industrial society*, C. U. P., Cambridge, 1985, pp. 23 a 53.

<sup>562</sup> Para una visión global del tema cf. Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, Routledge, Londres, 2004.

<sup>563</sup> Particularmente en su *Exhortación a la medicina*, Galeno hace un fuerte énfasis en las capacidades racionales de los hombres, que si bien no los definen de manera sustantiva, los elevan por encima de las inclinaciones que les asocia con los animales. En el nivel de tales artes coloca a la filosofía y la medicina.

reputados eran también oradores asociados con el arte de la sofística.<sup>564</sup> De esta suerte, el ser médico de sí mismo involucra poner atención a los propios síntomas, encontrar el diagnóstico de la propia enfermedad, así como ajustarse al régimen sanador, consista este en dietas, sangrías, vómitos, etc. Los epistolarios de Séneca y Frontón son buenos ejemplos de este saber, que a los ojos del lector moderno pasa por mostrar el carácter hipocondríaco de sus autores.<sup>565</sup> La atención que se deben a sí mismos, en todo caso, está posibilitada por el saber en el que ellos mismos participan y con el que se involucran corporalmente. En tal tenor es que debemos leer atentamente la carta primera, del libro tercero de Plinio el Joven, en donde se nos describe detalladamente el régimen de Spurina y nos deja ver su juicio acerca de lo que les es propio a la vejez: “[...] El regular movimiento de los astros no me causa más placer que el buen orden en la vida de los hombres y la tranquilidad en la vida de las personas de edad avanzada, para quienes la ambición es vergonzosa y extemporáneo el trabajo”. De la misma manera en que identificamos el ciclo de vida de los romanos comunes en función a las actividades que les son propias,<sup>566</sup> los viejos que nos interesan, se caracterizan por el ocio cultivado. Desde tal perspectiva, se trata de quien tiene una disposición tal que puede cuidar de sí de una manera muy atenta: “Spurina observa religiosamente esta regla; encerrando como en un círculo de sencillos deberes que se impone, sencillos, si no les diese importancia la regularidad con que les repite diariamente.” Esta regularidad ha de ser contemplada como parte del fármaco que un conocedor de su propio cuerpo y el deseo de mantener su salud, se prescribe a sí mismo.

“Por la mañana se recoge durante algún tiempo en el lecho, se viste a las ocho, anda a pie una legua, y durante este paseo ejercita a la vez el cuerpo y el espíritu”. Donde resalta que el régimen que sigue no disocia la salud por un lado, y

---

<sup>564</sup> Para el lugar importante que Galeno tuvo en la sofística es interesante el capítulo “the prestige of Galen” de G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, O. U. P., Cambridge, 2008.

<sup>565</sup> Ya hemos mencionado con anterioridad la importancia de las menciones al cuerpo y la enfermedad, particularmente en la relación epistolar entre Marco Aurelio y Frontón. *Supra* p. 263, n. 133.

<sup>566</sup> Por ejemplo, se consideran adultos a aquellos que trabajan, tienen esposa e hijos, a pesar de que según nuestros estándares sean adolescentes. Cf. Jo-Ann Shelton, *As the Romans did: A source Book in Roman Social History*, O.U.P., N. Y., 1998, p. 93.

la edificación de sí por otro, sino el modo en que ambas están intrínsecamente relacionadas. En tal tono continua: “Si va acompañado, habla de cosas excelentes; si se encuentra solo lee, y también lo hace si los compañeros gustan de la lectura”. Plinio es muy enfático en referir la prudencia de Spurina, que no impone a los demás sus propias costumbres. Punto recurrente en los señalamientos que aparecen en sus epístolas, pues aunque no apruebe una conducta, rechaza imponer su punto de vista. Que señale tal prudencia en Spurina, remarca un rasgo de sí mismo. Ahora bien, es interesante observar que, del mismo modo en que Cicerón admira la dedicación a las letras de Catón, una de las características más loables de la senectud culta que nos presenta Plinio es su dedicación intelectual. Dentro del régimen de Spurina, lo subraya afirmando que una vez que se ha hecho paseo en el carruaje, en el que *su ánimo se expande* haciendo referencia a todo su conocimiento de la antigüedad, baja del mismo para pasear una milla, luego de lo cual se retira ya sea a descansar o bien “retirándose a su cámara para trabajar, porque hace hermosos versos líricos en griego y en latín”. Luego de lo cual vienen otras actividades cotidianas que inciden directamente en su salud:

Quando un esclavo anuncia la hora del baño (ordinariamente a las dos en invierno y a las tres en verano) se desnuda y pasea al sol, si no corre viento. Después juega a la pelota, bastante tiempo y con violencia, porque todavía combate con este ejercicio la laxitud de la vejez. Después del baño se acuesta y retrasa algo la comida. Distráese con alguna lectura regocijada, y entretanto tienen sus amigos libertad para divertirse según sus gustos, en iguales cosas o en otras diferentes. Sirven con limpieza y frugalidad en vajilla de plata brillante y antigua. Tiene además aparadores de bronce de Corinto que le deleitan sin tocar a ellos. Muchas veces alterna la comedia con la comida, añadiendo así el estudio al placer de la mesa. Hasta en estío, la noche le encuentra en la mesa, y nadie echa de ver que ha permanecido allí por mucho tiempo; tan agradable es la comida. De esta manera, a los setenta y siete años cumplidos, se conserva con la vista y el oído sanos y completos, el cuerpo en todo su vigor y sin tener de la vejez otra cosa que la prudencia.

Tenemos, pues, que un balance entre el descanso, el estudio y el ejercicio gobierna la vida de un romano, cuyo retiro se vive en el ocio cultivado. Reiteramos, no se trata de una forma de vida que sea asequible a todos los hombres mayores del tiempo, pero es remarcable que quien coloca frente a sí un

modelo que le interesa alcanzar, se elabora a sí mismo, trabaja sobre sí mismo, no en función de un régimen que se le imponga desde el exterior, sino en la identificación de sí mismo con el tipo de vida que se desea llevar. Incluso en quien las actividades políticas le impiden por completo llevar un tren de vida tal, como es el caso de los emperadores, podemos encontrar una atención similar y un régimen que pone atención en la edificación moral y el cuerpo, asociados en uno mismo. Así es como Marco Aurelio contempla a Antonino Pío. Entre todas las cosas que afirma admirar de su padre, bajo este rubro aparece el siguiente señalamiento:

El cuidado moderado del propio cuerpo, no como quien ama la vida, ni con coquetería ni tampoco negligentemente, sino de manera que, gracias a su cuidado personal, en contadísimas ocasiones tuvo necesidad de asistencia médica, de fármacos o emplastos.

Al margen de lo que se ha juzgado la medianía del mismo Antonino, o bien que no compartiera las ambiciones de sus predecesores, es interesante el modo en que se asocia la edificación moral con el cuidado del cuerpo, que aparece en todo el pasaje, pero se asocia específicamente en las siguientes palabras:

Y encajaría bien en él lo que se recuerda de Sócrates: que era capaz de abstenerse y disfrutar de aquellos bienes, cuya privación debilita a la mayor parte, mientras que su disfrute les hace abandonarse a ellos. Su vigor físico y su resistencia, y la sobriedad en ambos casos son propiedades de un hombre que tiene un alma equilibrada e invencible, como mostró durante la enfermedad que le llevó a la muerte.<sup>567</sup>

Antonino Pío vivió hasta los 70 años, con pocas preocupaciones de salud, si hemos de confiar en Marco Aurelio (aunque la *historia Augusta* nos da cuenta de la indigestión que le ocasionó la muerte<sup>568</sup>). En todo caso, es destacable la orientación que le da el propio Marco Aurelio al régimen en la evocación de su padre, el modo en que se asocia el cuidado del cuerpo con el cuidado de sí. Finalmente, Séneca nos describe, en la *Epístola* 83, cómo es una de sus jornadas habituales: “[repartida] entre el lecho y la lectura, una parte mínima la he destinado

---

<sup>567</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, l. 16.

<sup>568</sup> “Dicen que su muerte ocurrió así: habiendo ingerido durante la comida queso de los Alpes con gran ansiedad, devolvió por la noche, y al día siguiente la fiebre le dio escalofríos. Al tercer día, viendo que el mal se agravaba, encomendó el Estado y su hija a Marco Antonino en presencia de los prefectos y ordenó que transfirieran a ésta la estatua de la fortuna que solía colocarse en el dormitorio de los emperadores; a continuación dio al tribuno la contraseña “Ecuanimidad” y, volviéndose como si fuera a dormir, espiró en Lorio”. *Historia Augusta*, 3. 12. 4-6.

al ejercicio corporal, y por este motivo doy gracias a la vejez: no me exige un costo elevado”. En el mismo texto, Séneca nos describe los límites que se impone en el entrenamiento físico, su afecto a los baños fríos, que dada su edad avanzada ha debido transformar en templados. Asimismo, nos habla de un almuerzo muy frugal, después del cual *no es necesario lavarse las manos* y una concentración en el trabajo tal, que ni el estruendo del circo lo interrumpe. En esta manera no sólo de organizar sus actividades, sino de reflexionar sobre ellas mismas, es una muestra de la intensa relación consigo mismo, de la cual Séneca parece cobrar absoluta conciencia:

Así, pues, satisfaré tu petición, y gustoso te hablaré de mi actividad y del orden con el que procedo. Sin más, pondré atención en mí y, cosa que resulta muy provechosa, revisaré mi jornada. Nos vuelve muy defectuosos el hecho de que nadie toma en consideración su vida; discurrimos sobre lo que hemos de hacer, y esto raras veces, pero no consideramos lo que hemos hecho; ahora bien, la previsión del futuro pende del pasado.<sup>569</sup>

### **La filosofía en la vejez**

Hemos visto que entre los romanos cultivados la atención hacia sí mismo se incrementa. Es claro que en parte se debe a las exigencias del propio cuerpo, sin embargo es de advertir que tal cuidado no es ajeno a la filosofía. Incluso para convertirse en “pacientes de sí mismos” los hombres asumen la perspectiva filosófica, que asume la comprensión de su propio mundo. En ese sentido es que Séneca asocia a la filosofía con la salud:

Fue una práctica de los antiguos, conservada hasta mis días, añadir al encabezamiento de la carta: “si tienes buena salud, me alegro”. Rectamente nosotros decimos: “Si cultivas la filosofía, me alegro”. Porque esto es, en definitiva, tener buena salud. Sin esto el alma está enferma; hasta el cuerpo, por grandes energías que posea, no está vigoroso si no es a la manera de los furiosos y los frenéticos.

Así, pues, cultiva principalmente esta salud, y en segundo lugar la del cuerpo, que no te costará gran esfuerzo si deseas encontrarte bien.<sup>570</sup>

Reiteramos, en la vejez se acentúa la vuelta sobre sí mismo. En tal sentido, no es de asombrar que Epícteto, con su implacable actitud socrática, resalte lo que implica ser un hombre mayor. Así, al hombre que se erige como autoridad de

---

<sup>569</sup> Séneca, *Ep.*, 83. 2.

<sup>570</sup> *Ibidem*, 15. 1.

sí mismo por sus propios méritos, en Nicópolis se le pone de frente, por el contraste que la filosofía remarca, la urgente necesidad de volver sobre sí mismo. Se lee en las *Disertaciones*:

–Pero es molesto que se vea sometido a examen a un hombre ya viejo, y más si da la casualidad de que ya ha hecho las tres campañas.

–También yo lo entiendo. Ahora resulta que tú has venido a mí como quien no necesita nada. ¿Qué ibas a imaginar que te faltaba? Eres rico, tienes hijos, quizá también mujer y muchos servidores, el César te conoce, has hecho muchos amigos en Roma, cumples tus deberes, sabes corresponder a quien te hace un favor y hacer daño al que te hace daño ¿Qué te hace falta?

Se reconoce en tales términos la cumbre que se puede alcanzar y los rubros que harían que la vida de un hombre fuera completa. Sin embargo, ya cerca del declive, ninguno de esos triunfos podrían llenar la vida de los hombres. Ahora bien, toda la plenitud que podría tener quien ha cumplido tal curso de la vida, queda vacía, no por falta de logros, sino por ausencia del conocimiento de lo más importante. Por ello Epícteto trata de mover a su interlocutor a la inquietud de sí:

Pues si yo te demuestro que te falta lo más necesario y más importante para la felicidad y que hasta ahora te has preocupado de cualquier cosa menos de lo que te convenía y añadido el colofón: no sabes qué es la divinidad, ni qué es el hombre; ni qué es el bien, ni qué es el mal; y lo de las demás cosas quizá sea soportable pero, además, te desconoces a ti mismo, ¿cómo podrás soportarme y sostenerla refutación y aguantar? De ninguna manera, sino que de inmediato te alejarás indignado.

El camino de la filosofía, a toda edad, es parte de un cuidado que destaca la comprensión con un objetivo bien definido, sin admitir que se desvaríe en posición que se ha adoptado. Ahora bien, la intensificación de la relación consigo mismo no se da de manera sencilla, ni se trata de un estado de total confort puesta en los hombres por la falta de ambiciones, sino de una continua evaluación respecto al punto en el que uno mismo se encuentra y el objetivo que se ha trazado para alcanzar. Por eso es importante saber “¿qué es el hombre”, y si los hombres no han llegado a plantearse por sí mismos esa pregunta, el filósofo tiene la tarea de recordárselo, quizá con mayor violencia de la que se emplea con los jóvenes, dada la urgencia en la que se encuentran. Se trata, pues, de una

inquietud de sí que se prolonga hasta el último día en que se vive. En los términos de Epícteto:

Y, sin embargo, ¿qué daño te he hecho yo a ti? A menos que sea el del espejo al feo, que le demuestra cómo es; a menos que sea que el médico ofende al enfermo cuando le dice: “Hombre, parece que no tienes nada, pero tienes fiebre; estáte hoy sin comer, bebe agua”. Y nadie dice “¡Qué terrible ofensa!”. Pero si le dices a alguien: “Tus deseos son febriles, tus rechazos son viles; tus proyectos incoherentes; tus impulsos, discordes con la naturaleza; tus opiniones, superficiales y falsas”, al punto se va diciendo: “Me ha ofendido”.

El símil que ocupa Epícteto del régimen de salud con el que la filosofía prescribe, muestra el grado de asimilación del cuidado de sí y el cuidado del cuerpo. La fuerza con la que el filósofo tiene que arremeter con el interlocutor, para irritarle, para causarle desazón, es parte de la cura de la filosofía. Desde luego que para un hombre que ha conquistado las cumbres que primeramente se describen, tal arrebató es más que irritable, pues demerita su autoridad. El contraste, por tanto, va en función de la autoridad que es válida y que, desde la filosofía, se erige para el hombre viejo en la más alta conquista de sí mismo. Para volver a la estatua de Pinio el joven, la autoridad del hombre mayor está puesta en la austeridad y el dominio de sí, que constituye una auténtica escultura de sí. Una autoridad que para Séneca, constituye una nueva y verdadera vida:

Poco ha te decía que me hallaba en presencia de la vejez, ahora temo haber dejado la vejez tras de mí. Es otro ya el vocablo para mis años, por lo menos para mi cuerpo, ya que en verdad el nombre de vejez se aplica a la edad debilitada, no a la edad agotada. Cuéntame entre los decrepitos que tocan a su fin.

Con todo, me congratulo conmigo en tu presencia: no siento en el alma el rigor de los años, aunque lo sienta en el cuerpo. Solamente los vicios y los soportes de los vicios han envejecido en mí. El alma está vigorosa y se alegra de no tener mucha comunicación con el cuerpo. Se ha despojado de gran parte de su carga. Salta de gozo y me plantea la discusión sobre la vejez: afirma que ésta constituye su esplendor. Otorguémosle crédito, que disfrute de su propio bien.<sup>571</sup>

---

<sup>571</sup> *Ibíd.*, 26. 2.

## Capítulo 6. Los dogmas estoicos entre los romanos

Considerando al estoicismo imperial como la edad de oro de las prácticas de sí, el presente capítulo lo dedicaremos a observar el modo en que los dogmas estoicos estuvieron presentes en el ambiente cultural de su época. Como vimos con anterioridad, la filosofía era parte integral de la formación de los romanos, particularmente de los aristócratas. Veremos ahora el modo en que tales ideas merecieron ser registradas, así como la manera en que los dogmas encarnaron en los maestros romanos. De las palabras que se registran, llevaremos nuestra atención al modo en que Séneca, las expresa en la lengua latina, subrayando su peso a través de los preceptos, que llevan en sí mismos la consistencia de la tradición romana. De la presencia de los preceptos, entendidos como los mandatos breves que se asimilan y marcan las pautas de conducta en situaciones precisas, en el estoicismo imperial es importante observar el modo en que se asocian con la reflexión filosófica tanto en Séneca como en Marco Aurelio.

### 6.1 El impulso a la escritura de quien abrazó los dogmas

En esta sección veremos que el registro de las ideas adoptó diferentes formas de textualidad, tales como el manual, el tratado, las notas de curso o las epístolas. Estudiosos tan diversos como Cora Lutz, A. Long y Persio, han calificado a Cornuto, Musonio y Epícteto de socráticos, en parte por sus reticencias a la escritura, pero más enfáticamente porque siendo su enseñanza predominantemente oral, la fuerza de su palabra dejaba una profunda huella en aquellos que les escuchaban. Sin embargo, a pesar de la predominante práctica oral, la necesidad de registrar las ideas estuvo siempre presente. Es necesario ahora –manteniéndonos en la observación de la diferencia de intensidad con la que los filósofos abrazaron los dogmas–, identificar la intencionalidad de quienes utilizaron la escritura como medio de expresión, la cual, en buena medida, nos ayuda a proseguir una ruta que esclarece la penetración de la filosofía en la vida de los hombres, en la elaboración de su propia subjetividad.

La asimilación de los dogmas como modo de vida, aun cuando no se emprenda la enseñanza profesionalmente, no excluye el compromiso de su transmisión. Sin llegar a constituirse en una pastoral, el cultivo fomentado por el círculo social al que se pertenece, promueve el estudio y la transmisión de los dogmas por distintas vías. Aunque la lectura en compañía fuera frecuente, las vías de transmisión particularmente de la actitud que se debía tener para absorber los dogmas, fueron predominantemente orales. Es notorio que Cornuto y Musonio Rufo, quienes fueron los maestros sobresalientes que influyeron tanto a los personajes de la resistencia estoica, como a los intelectuales destacados de su tiempo, no escribieron tratados. Asimismo resulta significativo que otro filósofo, Hierocles,<sup>572</sup> dejara constancia de sus intereses filosóficos y del modo en que podía llevar a cabo la práctica como maestro. Por un lado, sus textos *Sobre los actos apropiados*, *Sobre el matrimonio*, y *Sobre el gobierno de la casa* (*oikonomikós*) parecen estar dirigidos al público en sentido amplio. *Los elementos de ética*, por su cuenta, podrían ser o bien notas personales, o destinados a su estudio dentro de la escuela, pues en él se percibe un lenguaje especializado y un carácter sistemático, en un registro que más que adoptar la forma de tratado, aparece como notas de curso. Así pues, ninguno de estos filósofos estoicos escribió un tratado cuya intención fuera exponer o difundir los dogmas.

La composición pensada para un registro duradero no fue la actividad distintiva de los filósofos. Es verdad que desde tiempos helenísticos el filósofo erigió una filosofía con su comportamiento y manera de vivir, pero en el caso de los maestros socráticos del imperio aparece la transmisión de dogmas como función que define su actividad filosófica (al menos claramente en Epícteto) a pesar de que evitaran escribir tratados. No obstante, tenemos noticias de ello y nos es posible reconstruir hasta cierto punto su actividad. Esto se debe principalmente al impacto que sus enseñanzas causaron en su auditorio y motivaron a algunos de ellos a registrarlos, pero también a la manera en que se

---

<sup>572</sup> Encontramos una abundante bibliografía de las investigaciones recientes que directa o indirectamente se han ocupado de nuestro filósofo en el ensayo introductorio de Ilaria Ramelli a D. Konstan (traductor al inglés) *Hierocles the stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2009, nota 1, pp. xix a xxi

ordenan los saberes y a los efectos específicos que tales saberes producen. Así, nos es posible reconstruir el entramado en el que irrumpe tanto la objetividad por la que nos los apropiamos, como visualizar la forma que adopta esa subjetividad que nos interesa destacar. Los filósofos, como Epícteto ordena, debían escribir composiciones en sus almas y transmitir las en sus actos. Afortunadamente hubo quienes se sintieron movidos a registrar la fuerza de las palabras de quienes no escribieron. Gracias a ellos tenemos el registro de su palabra viva. Lo cual nos aporta elementos para comprender la actividad del filósofo, tanto en la constitución de su subjetividad, como en la necesidad de transmitir los dogmas.

Ante este panorama es necesario puntualizar la relación que encontramos entre quienes escribieron en el período del estoicismo romano y el tipo de obra a que dieron lugar. Tenemos así que en ocasiones los autores se declaran filósofos, aunque en sus obras no se perciba claramente la exposición de los dogmas que abrazan; asimismo, autores cuyos escritos dan cuenta de sus indagaciones o intereses intelectuales (como los poetas o los satíricos), las cuales están guiadas a través del observatorio de la filosofía. Finalmente, los escritos que se presentan a la filosofía misma, tanto si tienen la intencionalidad clara de exponer los dogmas, como en los que se muestra el proceso por el cual los mismos dogmas son asimilados y el ejercicio de transformación filosófica está en el acto mismo de escribir.

Exige una ardua labor de exégesis rastrear la posición de quienes se afirman filósofos pero no muestran claramente su relación con los dogmas. De acuerdo con este criterio, los sofistas como Favorino, Elio Arístides, Dión Casio y Apuleyo, que se declaran filósofos en diversas ocasiones, tendrían que ser examinados cuidadosamente, pues no es del todo evidente su postura. Si nuestra intención fuera reparar en las expresiones escritas en las que está presente la filosofía, nuestra empresa se extendería desmesuradamente. Sin embargo, para tener idea de la complejidad del asunto, vale la pena señalar a un personaje tan notorio y elusivo a la vez como Apuleyo. Se trata (como Musonio, Cornuto, Persio y Frontón) de un etrusco, que aprendió el griego de su estancia en Atenas y escribió principalmente en latín. A pesar de que desde antiguo se nos presenta

como sofista, él se afirma como filósofo (y una inscripción dada a conocer en 1922 en Mdaurusch parece confirmarlo). Lo interesante de sus obras –de las que tenemos alguna certeza por la conservación de las más importantes– es que por un lado se trata de composiciones poéticas (cármenes) y conferencias (como se estilaba entre sofistas), una novela y como obras en las que se expone la filosofía, apuntes que tienden más a ser notas personales y un tratado de lógica. Lo interesante es que tomando la *Apología* como discurso de auto presentación, exalta el ánimo científico en la comprensión del mundo, lo cual aunado con la travesía espiritual que se muestra en el *Asno de oro*, da indicios de una apuesta filosófica propia, digna de ser observada con detenimiento.<sup>573</sup> La intención de nombrarse a sí mismos filósofos, nos da una idea de la riqueza y complejidad de la vida intelectual de ciertos círculos romanos.

En aras de nuestra investigación, nos ocuparemos, pues, de autores que muestran más claramente su apuesta filosófica, tomándolos como ejes en torno a los cuales se puede consolidar un observatorio general para dilucidar la relación entre subjetividad, pensamiento y texto. Antes de avanzar en ese sentido, deseamos poner a consideración las exposiciones de la investigación que tildamos de “científica” (con las pertinentes reservas) en función de los textos que han sobrevivido hasta nuestros días, dejando de lado a un polígrafo tan importante como Galeno.<sup>574</sup> Ya hemos arriesgado una tipificación de tales textos en función de los objetivos aparentes de sus autores, pero también es necesario señalar que ésta obedece a una observación general, pues dada la abundancia de intereses, las múltiples características intelectuales y, desde luego, la primacía de la

---

<sup>573</sup> Cf. Roberto Heredia Correa, introducción a Apuleyo *Apología. O discurso sobre la magia en defensa propia*, BSGeRM, UNAM, 2003, pp. V a XVIII; Francisco Pejenaute Rubio, introducción a *El asno de Oro*, Akal, Madrid, 1988, pp. 11 a 100; Graham Anderson, *The second sophistic. A cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Routledge, Oxon, 1993, pp. 223-227.

<sup>574</sup> En Galeno confluyen los intereses que ocuparon a los círculos cultivados del siglo II: la oratoria la filosofía y la medicina. El vínculo entre filosofía y medicina, no obstante, estuvo presente mucho tiempo atrás (con evidencia precisa, desde el s. V. a. C.) y Galeno se ocupó frecuentemente de hacer énfasis en ello. Es un autor que no puede ser soslayado cuando se consideran los textos de interés científico, tampoco en su labor específica como comentarador y exégeta de filósofos como Platón, Aristóteles, Crisipo, etc. Además del aporte que él mismo pudo hacer en tratados, a pesar de que sus contribución aún no esté suficientemente abordada. Cf. G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, O. U. P., Cambridge, 2008; C. Gill, et al, *Galen and the World of knowledge*, C. U. P., Cambridge, 2009; R. J. Hankinson, *The Cambridge companion to Galen*, C. U. P., Cambridge, 2008.

oralidad, aventurarse en busca de una clasificación precisa resulta harto complicado. Bajo tal criterio abordaremos la relación entre enseñanza y textualidad de Cornuto y Séneca.

### El rastro que deja Cornuto

A pesar de que se le considera uno de los filósofos más importantes bajo el reinado de Nerón, nuestro conocimiento de Cornuto es indirecto. Estuvo estrechamente ligado con la familia de los Aneos, hasta el hecho de adoptar su cognomen. No obstante, ese mismo dato nos da una orientación ambigua de su posición social: no sabemos a ciencia cierta si se trata de un liberto, o como sostiene Morford, si Lucio Aneo Cornuto es un estrusco que al alcanzar la ciudadanía adoptó el nombre del *pater familias* que le respaldó.<sup>575</sup> Lo que es evidente es que tuvo el privilegio de llevar tres nombres, algo difícil de alcanzar en los nombres nuevos de la república y que en el imperio sería bastante excepcional para un liberto. Ya se ha mencionado que la familia de los Aneos gozó de privilegios en el régimen (a pesar de que el padre fuera un republicano declarado)<sup>576</sup> lo cual podría, en todo caso, ser extensivo a la persona de Cornuto. Sin embargo la cuestión es muy dudosa y Séneca, el filósofo, no aporta ningún indicio que nos de cuenta de él: ni lo incluye entre los maestros que le inspiraron la filosofía (como sí hace con Soción y Atalo).<sup>577</sup> En todo caso, el dato más certero es que fue maestro de gramática. Con mayor asertividad, fue el maestro que condujo a Lucano (el poeta y sobrino de Séneca) y a Persio.<sup>578</sup> Siguiendo

---

<sup>575</sup> Vernon Arnold sostiene en sus lecciones que se trata de un liberto (parágrafo 125 en *Roman Stoicism, op. cit.*). M. Morford nos señala que bien podría deberse al patronazgo de los Aneos y que al obtener la ciudadanía, habría adoptado tal cognomen. Resulta una figura importante, originario de Lepsis, junto a quien se formaron también Lucano y Persio, quien lo hace su interlocutor en la diatriba V y señala que se siente acogido en su pecho socrático. Cf. Morford, *The Roman Philosophers... op. cit.*, p. 192-3. Sobre el debate, Ramelli mantiene la posibilidad de que se trate de un *cultísimo liberto* y nos ofrece la bibliografía en la que se trata la cuestión. Cf. I. Ramelli, "Anneio Cornuto e gli Stoici Romani", *Gerión*, 2003, num. 1, p. 284 n. 3.

<sup>576</sup> Sobre la posición política de Séneca el Viejo, cf. G. Kennedy, *The art of Rhetoric in the Roman World 300 B. C.- A. C. 300* Princenton U. P., New Jersey, 1972, p. 323.

<sup>577</sup> Sabemos de la actividad en la escuela de Atalo por el entusiasmo con que Séneca nos la describe en la epístola 108. Considerando el gran aprecio que le guardó a su maestro, no es casual que le cite a propósito de la amistad en las *Ep.* 9.1 y 63.5 Sabemos también, por la *Ep.* 108, era aún niño cuando escuchó a Soción el alejandrino, quien estuvo en la escuela de Sextio, a quien Séneca leyó ávidamente.

<sup>578</sup> No es claro si el vínculo con la familia de los Aneos es a través de Séneca el viejo o Aneo Mela, padre de Lucano. El testimonio de una relación intensa entre Cornuto, Lucano y Persio no sólo se

nuevamente a Ramelli, sabemos que (según la *Suda*) escribió tratados de filosofía y retórica. Los temas filosóficos que le ocuparon fueron la categoría de bien y la relación entre el alma y el cuerpo a la hora de la muerte. En el ámbito de la retórica, escribió manuales de gramática (*Sobre la enunciación* o *Sobre la ortografía*) así como un comentario a Virgilio. Miriam Griffin señala que su obra literaria la escribió en latín y sus manuales en griego. Es en este registro en el que debemos colocar el texto que ha llegado a nosotros el *Compendium theologiae graecae* y que M. Morford considera un libro de texto de estudiantes.<sup>579</sup>

A la luz de la forma que adoptaron sus textos, debemos retener un punto que ya se ha señalado y que es muy importante en la cuestión de los preceptos y principios que deseamos abordar con Séneca. Se trata de la batalla entre el latín y el griego como referentes de la identidad de la filosofía y la retórica. Ahora bien, aunque se trata de una temática importante para nuestro análisis, debemos por ahora conducir nuestra observación hacia el contenido implícito y el patente que nos encontramos en Cornuto.

Al adentrarnos por la parte significativa de su pensamiento nos encontramos con un primer obstáculo, pues si bien estamos ante un romano que optó por escribir, en su escritura no aparece la parte medular de su enseñanza. Es decir, si las fuentes nos han dado las claves para sostener que Cornuto junto con Musonio Rufo fueron los filósofos activos más importantes de su época,<sup>580</sup> renunciamos a considerarlo llanamente maestro de gramática, teniendo en consideración lo que ello mismo implicaría en su propio tiempo. La epístola 88 de Séneca, cuyo tema es la “valoración de los estudios liberales en relación con la virtud”, describe las características de las disciplinas intelectuales. Ahí se afirma que:

La gramática atiende al lenguaje y, si quiere extender más su dominio, a la historia; luego, para ampliar lo más posible su frontera, a los poemas. ¿Cuál de estas actividades allana el camino de la virtud? ¿La ‘escansión’ de las sílabas, la exactitud de los vocablos,

---

encuentra en un la obra de Persio, también en el relato de la *Vida* de Persio, por la que sabemos que el alumno le legó dinero (al que Cornuto renunció) y 700 libros de Crisipo.

<sup>579</sup> Cf. I. Ramelli, “Anneo Cornuto... *Op. cit.*, pp. 297 y 298; M. Griffin, *Séneca a philosopher... op. cit.*, p. 7 n.11; M. Morford, *The Roman Stoics... op. cit.*, p.193.

<sup>580</sup> Asegura Morford que en los tiempos de la conspiración de Pisón, los más prominentes filósofos profesionales fueron Cornuto y Musonio, cf. *Ibidem*, p. 193.

el conocimiento de los mitos y las leyes y ritmo de los versos? ¿De estas cosas cuál es la que suprime el temor, elimina los deseos, refrena las pasiones?<sup>581</sup>

Tendremos que mostrar que a pesar de que Séneca tiene una clara oposición respecto a las ideas de Cornuto, a su enseñanza se le debe aplicar el siguiente razonamiento:

Hemos de considerar si estas personas enseñan o no la virtud: si no la enseñan, tampoco la transmiten; si la enseñan son filósofos. ¿Quieres comprobar cómo no ocuparon su cátedra para enseñar la virtud? Considera cuán diferentes son entre sí los afanes de todos y, sin embargo, tendrían una semejanza, si enseñaran lo mismo.<sup>582</sup>

Ahora bien, para encaminar nuestra indagación sobre el valor filosófico de Cornuto bajo el examen que Séneca nos propone, tenemos que acceder a él por una vía que a la distancia podría parecer indirecta, pero dadas las particularidades de la actividad de los maestros comprometidos de la antigüedad, se ofrece como la prueba más feciente de su propia obra: el modo en que influyó en su alumno Persio. Debemos, pues, considerar la relación entre Persio y Cornuto, teniendo presente que en la motivación del estoicismo la oralidad ocupa un lugar de primera importancia y que si bien en el caso de Cornuto no tenemos evidencia tan palpable de la palabra viva, como veremos con Musonio y Epícteto, contamos en cambio con el efecto de su contacto a través de las palabras de Persio, así como la narración de su vida.<sup>583</sup>

### **Los dogmas estoicos en las letras de Persio**

Cornuto estuvo presente en la vida de Persio desde el inicio de su ciclo adulto (al tomar la toga viril a los 16 años) hasta el momento de su muerte (al incluirlo en su testamento, lo coloca en un lugar fundamental). Asimismo, es muy probable que el joven a quien va dedicado el *Compendium Theologicae Graecae* sea el propio Persio. De igual manera, fue Cornuto quien se ocupó de corregir y difundir los escritos de Persio. La sátira V, en donde coloca a su maestro como interlocutor, es el mayor testimonio de la compenetración entre ambos.

---

<sup>581</sup> Séneca, *Ep.*, 88. 3.

<sup>582</sup> *ibidem*, 88. 4.

<sup>583</sup> Su biografía ha llegado a nosotros con el título *Vida de Aulo Persio Flaco, tomada del comentario de Valerio Probo*, a través de ella sabemos que Persio perteneció al orden ecuestre y que nació en Etruria, Valterra. De Valerio Probo, nos informa el traductor que ha sido identificado como un gramático que vivió en tiempos de Nerón. Cf. *Persio Sátiras*, versión de Germán Viveros, B.S.G. et R. M., UNAM, 1987.

Resulta muy claro que la sátira romana, a través de la cual se expresó Persio, entraña un espíritu crítico no carente de riesgos, por lo que nos atrevemos a equipararla aquí con la *parresia* griega. Tenemos presente que a la sensibilidad romana, en voz de Cicerón y Séneca, le pareció chocante la “libertad de palabra cínica” de la cual la sátira retiene su riesgo y espíritu crítico, pero mantiene su cuidado en la expresión elegante. Aunque declare su cercanía con Cornuto y reprenda los vicios de sus contemporáneos, Persio no pretende ser filósofo. Su biógrafo nos refiere que tiempo después de haber dejado la escuela y a los maestros, motivado por la lectura de Lucilio (el satírico) se lanzó vehementemente a escribir sátiras. No tenemos muy claro en qué momento de su vida ocurrió esto, pues murió de una enfermedad gastrointestinal a los 30 años.

La vida filosófica de Persio se pone de manifiesto atendiendo a diversos factores: su estrecho contacto con Peto Trásea, tanto por compartir intereses como por el vínculo que les unió a través de Arria la menor, así como la idea de la corrección de su carácter, imagen que queda sancionada a través de una descripción hecha en su *Vida*: “Fue de costumbres suavísimas, de vergüenza virginal, de pulcra fama, modelo de piedad suficiente hacia su madre, su hermana y su tía paterna. Fue frugal, púdico”.<sup>584</sup>

Dadas sus filiaciones podemos comprender que su inclinación hacia la sátira no fue casual, ni un medio por el cual mostrar sus habilidades poéticas. Su biógrafo nos relata un episodio de arrebató motivado por la lectura del libro 10 de Lucilio después del cual *con vehemencia empezó a componer sátiras*. Es posible que compusiera versos con anterioridad,<sup>585</sup> no obstante se debe observar que el objetivo que pretenden sus sátiras es conducir a quien le atiende hacia sí mismo,<sup>586</sup> poniendo en evidencia que aquello en lo que la mayoría de las personas colocan sus valoraciones hunde sus raíces en el prejuicio, por eso les dice:

---

<sup>584</sup> *Vida de Aulo Persio Flaco*, parágrafo 35, p. 29 de la versión de Germán Viveros.

<sup>585</sup> “Pero Lucano admiraba tanto los escritos de Flaco, que recitándolos, difícilmente se reprimía del clamor: lo que sea de él es verdadero poema, que él mismo hace juego”. *Ibidem*, parágrafo 20, p. 28.

<sup>586</sup> Es el introductor de la edición mexicana quien observa a esta guisa el objetivo de Persio. Diferenciando entre los motivos aparentes y los motivos reales, encuentra que a través de la filosofía, Persio busca “lo esencial”, así, trata de conducir al lector al contacto consigo mismo. *Ibidem*, pp. IX a LXX.

“Aprende, pero que la ira y la rugosa mueca caiga de tu nariz, mientras te arranco del pulmón prejuicios de abuela”. Sus sátiras están impregnadas por completo del espíritu estoico, pero particularmente en la quinta encontraremos dos cuestiones importantes para nuestro análisis, al margen de que en la forma coloca a Cornuto como su interlocutor. En primer lugar, la declaración de que las enseñanzas de su maestro están con él mismo y que comparte su visión: “que las palabras revelen todo esto que inenarrable está latente en mi arcana entraña”, con lo cual, en segundo lugar, nos pone sobre la pista de la enseñanza de Cornuto (de la que sin duda el tema de la libertad, tal como aparece en la sátira, ocupa un lugar importante) en lo que se refiere a la teoría de los indiferentes y las representaciones catalépticas, como podemos percibir en el siguiente pasaje:

La ley pública y la naturaleza de los hombres contiene esta ley divina:

Que la débil ignorancia tenga actos prohibidos [...]

¿Te dio el arte de vivir

con recto talón, y estás versado en distinguir el aspecto de lo verdadero para que lo defectuoso no tintinee entre el cobrizo oro?

Cada cosa que debiera seguirse, cada cosa que, a su vez, debiera evitarse,

¿Marcaste antes aquella con greda, luego ésta con carbón?

¿Eres moderado de voto, oprimido tu lar, dulce para con los amigos?

¿Ya ahora estrecharías los graneros, ya ahora los soltarías,

y podrías pasar sobre una moneda en el lodo

y no sorber por el gáznate saliva de Mercurio?<sup>587</sup>

Tenemos, pues, que si a través de Cornuto Persio ha diferenciado lo que le es propio y, como en la propia sátira refiere, también ha comprendido lo que es la auténtica libertad, el calificativo de socrático que le atribuye a su maestro, dadas las implicaciones que tal actividad conlleva, le es completamente pertinente. Del mismo modo en que Musonio Rufo y Epícteto son socráticos no por su renuncia a la escritura, sino porque infunden en sus escuchas la inquietud de sí, les conducen a vivir los dogmas y, como en el caso de la relación entre Persio y Cornuto, se ocupan de la transformación espiritual de sus alumnos. De esta manera se debe resaltar que su enseñanza medular no está en el tema de que se ocupan (en Cornuto la gramática, en Epícteto y muy probablemente Musonio, la lógica) tanto

---

<sup>587</sup> Persio, *Sat.* V, 100 a 114.

como la asimilación en la propia vida de los dogmas que aseguran la fortaleza de espíritu, así como la vida virtuosa. Hasta aquí observamos su acentuado espíritu socrático. Examinaremos ahora el *Compendium* que nos aporta pistas para reconocer su posición filosófica.

### **El esfuerzo por conciliar mito y verdad**

En el *Compendium*, Cornuto elabora una revisión de la mitología griega, en la que sus herramientas son tanto la etimología como la alegoría, en un esfuerzo por racionalizar los nombres y las potencias que se encuentran en los mitos griegos. Teniendo en cuenta la funcionalidad del texto (no como obra de difusión, sino como probable manual) el interés particular que ahí se expresa coloca a su autor en una cierta tradición que se ocupa de la alegoría y busca la racionalidad en la poesía de los mitos griegos, la cual no es exclusiva de la indagación estoica.<sup>588</sup> Dado el modo en que Cornuto aborda la empresa pone de manifiesto su convicción de que el mito es muy próximo a la verdad. Aunque no sea la verdad misma, el mito está provisto de una forma, de una teología y una física expresados a través de símbolos, ante los cuales se precisa de una interpretación alegórica,<sup>589</sup> la cual nos permite captar su verdadera naturaleza. Séneca es adverso a esta idea, en el mismo sentido en que se opone a considerar a Homero como filósofo.<sup>590</sup>

La visión que proyecta Cornuto nos permite subrayar su vínculo con el estoicismo medio, pero esto es posible sólo si se tiene en consideración la epístola 90 de Séneca. Ahí se expone la visión que Posidonio tiene de la historia, la cual debe de abordarse con una advertencia previa. Debemos observar que el relato que se nos presenta de la historia al considerar “la edad de oro de los hombres” corre en paralelo al de Hesíodo. Con tal observación, debemos tener presente que si bien el poeta narra un origen del universo, no está contenido en su relato el momento de una creación originaria del género humano, los hombres se integran

---

<sup>588</sup> Tanto Dicearco como Arato hicieron su propio esfuerzo por comprender e interpretar la poesía de Hesíodo. Aunque, en efecto, Cornuto se enfila a una tradición formada por el estoicismo. I. Ramelli, “Anneo Cornuto e gli stoici Romani”, p. 291.

<sup>589</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>590</sup> Séneca encuentra banal la discusión que trata de hacer de Homero un filósofo, reclamado tanto por estoicos como por epicúreos. Cf. Séneca, *Ep.* 88, 5 a 8.

a la narración como ya presentes. Séneca, por su parte, tampoco repara en una creación original, sólo señala que de los dioses dimana el beneficio de la vida.

Desde una panorámica general, Séneca expresará su acuerdo con Posidonio en que el devenir de la historia ha conducido de una vida simple a una interrelación compleja con el mundo y sus satisfactores (desde el observatorio de Séneca, incluso sofisticada). Esto mismo ha dado lugar a los vicios y otorgado pauta a la necesidad de la filosofía. En la referida epístola, Séneca afirma que en algún momento (justo cuando la vida era sencilla) “la solidaridad entre los hombres permaneció inviolable”, actuando como lo hacen las manadas (siguiendo una naturaleza sin vicios) ponían al frente al mejor entre todos. Así, pues, en el gobernante convergía el poder como capacidad y el saber adecuado expresado como autoconocimiento de su propia fuerza, ya que “puede conseguir seguro cuanto puede, aquel quien no cree poder mas de lo que debe”. Séneca no entra en desacuerdo con Posidonio al considerar una edad de oro, en ella “gobernar era un servicio, no un dominio”. No obstante, tengamos presente que el tema que subyace en la epístola es la exposición de las diferencias entre el saber filosófico y el saber industrial, la “sagacidad”,<sup>591</sup> por ello es muy cauto en no colocar entre los hombres de la vida sencilla a la sabiduría.<sup>592</sup> La sabiduría irrumpe cuando el vicio, la avaricia, se ha infiltrado en sus vidas:

¿Cómo se explica, por favor, que admires, a un tiempo a Diógenes y a Dédalo? ¿De los dos, cuál te parece sabio? ¿El que inventó la sierra, o el otro que, cuando vio a un niño bebiendo agua en el hueco de la mano, al punto quebró la copa sacada del zurrón, mientras se hacía este reproche: “¡Cuanto tiempo, necio de mi, he llevado fardos inútiles!”, el mismo que se arrollaba en su tonel y se dormía? [...] A la naturaleza ha renunciado el lujo que cada

---

<sup>591</sup> “Porque todo esto lo descubrió la sagacidad, no la sabiduría humana [...] tampoco me parece a mi tan sutil como a Posidonio la cuestión de si el martillo comenzó a estar en uso antes que las tenazas. Uno y otro instrumento los inventó alguien de genio despierto, perspicaz, no grande, ni elevado; como cualquier otro objeto que ha de procurarse encorvando el cuerpo y con la mirada dirigida a la tierra. El sabio fue sencillo en su modo de vivir. ¿Cómo no, si también en nuestra época desea vivir con la máxima simplicidad?” Séneca, *Ep.* 90, 11 y 13.

<sup>592</sup> De la filosofía afirma Séneca: “Único es su cometido. Descubrir la verdad sobre las cosas divinas y humanas [...] Ella nos enseña a venerar las cosas divinas, a amar las humanas, que el dominio lo ejercen los dioses y la solidaridad los hombres. Esta última durante algún tiempo permaneció inviolable, hasta que la codicia disolvió la sociedad y fue causa de pobreza aun para aquellos a los que había hecho muy ricos, pues dejaron de poseerlo todo, al quererlo poseer como un bien particular.” *Ibidem*, 90. 3.

día se estimula a sí mismo, que, a lo largo de tantos siglos, va en aumento y su inventiva fomenta los vicios.<sup>593</sup>

Recapitulando, no hay un acuerdo con Cornuto en la consideración de que en quienes elaboraron los mitos ya estuviera presente y completo el *logos* que enuncia la filosofía. La elaboración de éste corresponde al desarrollo del saber filosófico, que ha acompañado el devenir de la complejidad de la vida:

No creo que esta filosofía hubiera existido en aquella edad inculta en que faltaban todavía los trabajos de la artesanía y los conocimientos útiles se aprendían por la propia experiencia; como tampoco durante los tiempos dichosos en que los dones de la naturaleza estaban a la disposición de todos para que los usasen sin distinción, antes de que la avaricia y el lujo hubieran desunido a los mortales y les hubieran enseñado a pesar de la convivencia al pillaje: no eran sabios aquellos hombres aun cuando realizaban lo que conviene a los sabios.<sup>594</sup>

Finalmente ante el *Compendium theologiae graecae*, se debe afirmar que con sus propios recursos, el texto que nos ha llegado refleja un esfuerzo de la razón sobre sí. El esfuerzo del que nos habla Epicteto<sup>595</sup> y que profundiza Séneca en la carta 90, lo cual nos muestra una proyección de largo alcance que busca subsumir en su propia visión cuestiones lejanas. Al ajustar a los mitos a su propia racionalidad da lugar a una configuración de la visión histórica de amplias magnitudes, que en caso de Séneca influirá en su proyecto filosófico.

### **La transmisión de la filosofía por parte de Séneca**

Siguiendo la ruta anunciada hemos de abordar a Séneca en relación con los textos filosóficos que se han conservado. En contraste con los obstáculos que enfrentamos con Hierocles y Cornuto, el problema que nos sale al paso es que tenemos una abundante obra conservada, además de datos directos e indirectos para reconstruir su personalidad. No obstante, esto último se ha tomado un tiempo histórico de varios siglos para acercarnos a quien podríamos considerar el “auténtico” Séneca,<sup>596</sup> cuestión harto complicada, pues incluso a sus

---

<sup>593</sup> Séneca, *Ep.* 90. 14 y 19.

<sup>594</sup> Séneca, *Ep.* 90. 35 a 36.

<sup>595</sup> Al respecto Epicteto enmarca la función de la Facultad Racional: “Pues sólo ella nos ha sido entregada como capaz de reflexionar sobre sí misma y sobre qué es, sobre cuál es su capacidad, sobre a qué grado de valía ha llegado, y sobre las demás ciencias.” Epicteto, *Diss.* I. 1. 4.

<sup>596</sup> M. Morford remarca la valoración ambivalente que se ha hecho de Séneca desde sus contemporáneos. Quintiliano manifestó directamente hostilidad a su estilo, así como

contemporáneos les costó asimilar su personalidad. Pero no son sus rasgos personales lo que nos ocupa, tanto como el modo en que concibió transmitir la filosofía y la función que tuvieron sus escritos en la transmisión de sus dogmas. En tal sentido, para abordar su obra filosófica (que no su obra en su totalidad)<sup>597</sup> es necesario seguir los señalamientos que él mismo indicó para su comprensión.

Séneca es contrario a lo que pueda parecer desordenado y confuso.<sup>598</sup> Si de esa manera juzgó el conocimiento en general, con mayor énfasis se aplica tal juicio a su propio trabajo. Alguien que consideró que el estilo y el orden de las palabras era reflejo del orden interior, no podría, asimismo, ofrecer su proyecto filosófico (como él mismo lo llama) sin concebir orden alguno. Siguiendo tal línea argumentativa, más que ofrecer una clasificación de su escritura, deseamos exponer su propia comprensión de la tarea que tomó a cargo. De esta suerte, lograr una observación de la manera en que se cristalizó su visión en sus propios escritos. Textos que considerados desde la totalidad del proyecto de Séneca, revelan las ausencias en su obra. La epístola 90 que hemos invocado a propósito de Cornuto, nos da el empuje que necesitamos para encontrar el orden que requerimos al visualizar sus objetivos como filósofo.

Se puede comprender el empuje hacia la escritura en un aristócrata como Séneca por dos factores que se implican el uno al otro: por las prácticas culturales de su tiempo y por el ambiente familiar en el que creció. Su padre, Séneca el mayor, además de llevar prósperamente la hacienda familiar, puso su mayor empeño en la educación de sus hijos, así como en cultivar sus propios intereses literarios. Séneca padre dispuso de los talentos de sus hijos de manera que los mayores, Novato y Séneca, consiguieran la carrera que él mismo anheló y que el

---

investigaciones recientes manifiestan sus reservas tanto a su expresión como a su filosofía. *Op. Cit.*, p. 166.

<sup>597</sup> Indudablemente la obra de Séneca está transida de filosofía (en menor medida algunos trabajos evidentes como la *Apocolosíntesis*) por ello considerarla en su totalidad representa un desafío que excede a la presente investigación. No obstante, se debe tener presente la clasificación que M. Morford ofrece agrupado en cuatro incisos: 1) Los diálogos que son obras de mediana extensión, en las que se incluyen doce libros, nueve con tópicos filosóficos específicos y tres consolaciones; 2) dos trabajos de largo aliento con temática filosófica también: *De clementia* y *De beneficiis* 3) las Epístolas Morales y 4) las Cuestiones Naturales, que es un libro en desorden (para nosotros) cuyo tema lo constituyen los fenómenos naturales: el fuego, el rayo y el trueno, el agua, el Nilo, las nubes, el viento, los terremotos y las cometas. Cf. M. Morford, *The roman philosophers*, pp. 168-9.

<sup>598</sup> “El bien nunca es desordenado o confuso” Séneca, *Ep.* 124, 18.

menor de ellos, Mela, en virtud de su talento, eligiera entre la filosofía y la oratoria, gracias a la posición ecuestre que el padre había alcanzado. Esta ordenanza la podemos constatar en el prefacio al libro segundo de las *Controversias* y *Suasorias* que Séneca el mayor escribió, en el que, a pesar de que en la forma no se da un mandato imperioso respecto a las inclinaciones de sus hijos, el padre destaca el empeño y acuerdo en el orden de la ocupación de cada uno de ellos. Dirigiéndose a Mela señala:

Me complace contarte todo esto especialmente a ti, Mela, hijo querido, porque veo que tu espíritu siente aversión por la carrera política, se mantiene alejado de toda ambición y tiene como única aspiración no aspirar a nada. Pero también te lo cuento para ver si te dedicas a la elocuencia. Desde este arte se pasa fácilmente a todas las demás, pues provee de recursos incluso a aquellos que se preparan para otros fines. Y no vayas a creer que te estoy tendiendo una trampa, como si pretendiera que te entusiasmaras por unos estudios que son provechosos. Yo no voy a poner ningún obstáculo a tus buenas intenciones: sigue la inclinación de tu ánimo y, dándote por satisfecho con la clase social de tu padre, haz lo posible por no ponerte completamente en manos de la fortuna. Tu inteligencia era mayor, sin duda, que la de tus hermanos, y perfectamente capaz para cualquiera de las artes nobles. De hecho, la prueba de que tu inteligencia es superior está en el hecho de que no te dejas corromper por sus cualidades haciendo un mal uso de ella. Pero, visto que tus hermanos persiguen objetivos ambiciosos y se preparan para el foro y los cargos públicos, donde es de temer incluso lo que se espera conseguir, yo, que en otro tiempo deseé tentar ese camino y recomendé y alabé una empresa a un tiempo peligrosa y honesta, ahora, teniendo como tengo a dos hijos embarcados, a ti miro de retenerte en tierra.<sup>599</sup>

Observamos así, que Séneca el Viejo repartía su bagaje en el cual la oratoria ocupaba la primera posición y más alta consideración, aun cuando no se descarta a la filosofía, pues le precede el elogio al filósofo y orador Fabiano, pero como es evidente, se subraya el valor de esta última como vía de acceso privilegiado para “otros fines” que pueden ir desde los negocios hasta la misma reflexión filosófica. La relación de la familia con los principales oradores y filósofos de su tiempo es prueba de su intensa vida cultural, contacto que se aprecia en la obra de ambos Sénecas. En el caso del mayor, se observa que su texto no sólo es un catálogo de los oradores y su discurso –además de dar muestra de su

---

<sup>599</sup> Séneca el Viejo, *Controversias Libros I-V*, versión de I. J. Adiego Lajara et al., Gredos, Madrid, 2005, prefacio al libro II. 3, p. 185.

prodigiosa memoria—, representa en términos de E. Artigas “un ejemplo de crítica literaria, repleta de valoraciones estéticas sobre el estilo y eficacia de los distintos oradores”.<sup>600</sup> Del mismo modo, a lo largo de la obra de Séneca se refieren a doscientos ochenta y tres contemporáneos, lo cual es índice de su activa vida social,<sup>601</sup> a lo cual se suma la constante descripción de las actividades en su contubernio, interesados principalmente en el estudio. Evidentemente, el ambiente familiar de los Aneos estuvo impregnado de la más intensa actividad cultural.

A la luz de las palabras que Séneca el mayor dirige a sus hijos, alabando la inteligencia de Mela, colocándolo por delante de sus otros hijos, los intérpretes han desarrollado las más diversas conjeturas. A los ojos de lectores modernos, las palabras de Séneca el padre resultan inquietantes. Se ha tratado de averiguar con qué animo las recibió nuestro filósofo, indagando en los pasajes diseminados a lo largo de sus escritos, pues en los breves fragmentos conservados de la *Vita Patris* que él mismo redactó, nada se puede obtener en claro respecto al afecto a su padre. La cuestión interesa, pues como observamos en el epistolario, desde su juventud, Séneca dio muestras de su inclinación a la filosofía, inclinación más intensa que la de Mela (si la tuvo), quien en su vida adulta se dedicó a las finanzas. No obstante, nada se puede obtener en claro, pues finalmente las lecturas y conjeturas que se hacen respecto a la relación familiar se encuentran influidas en lo que parece ser una sensibilidad de nuestro propio tiempo.

No estamos en condición de acusar de rudeza a Séneca el padre por señalar la superioridad intelectual de Mela, ni de suponer algún resentimiento en quien mostró de manera efectiva su talento filosófico. A lo más, debemos movernos en los márgenes que B. Inwood señala pertinentes,<sup>602</sup> con quien reconocemos que se trata de un pasaje en la vida de Séneca del que no tenemos recursos para esclarecerlo, no sólo por la ambigüedad de los datos, como el investigador señala, también por el observatorio disímil desde el cual juzgamos. Lo

---

<sup>600</sup> Esther Artigas, “La tradición indirecta de Séneca el Viejo” en *Revista de estudios Latinos (RELat)* 5, 2005, pp. 195-203.

<sup>601</sup> Carmen Castillo hace el recuento de las referencias en un *Onomasticum* referido por Antonio Fontán en la introducción a Séneca *Epístolas Morales a Lucilio I*, Gredos, Madrid, 2001, pp. XIX y XX.

<sup>602</sup> Cf. Brad Inwood, *Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford, 2005, p.10.

que sí es muy claro es la brillante trayectoria de Séneca en la vida política de Roma y la fuerte presencia en su obra de la cultura que lo formó, asimilada en el seno familiar e intensificada en el ámbito privado y en su retiro, en donde se entregó a su proyecto filosófico. Podemos entender que en tiempos de Séneca el llamado a la escritura fuera derivado de las necesidades de individuos cultivados (como hemos observado en Persio), en un medio en el que la oralidad predominaba, incluso en un género, que valorado desde nuestro tiempo podría parecer predominantemente privado, como las *Epístolas*, pero que en el tiempo de Séneca y desde la intencionalidad de su autor se escribían para ser leídas en voz alta y ante un auditorio que excedía al destinatario.

Siguiendo el impulso que nos ha dado la epístola 90 para concebir a Séneca en relación con sus textos filosóficos, hemos de observar que el esquema fundamental que sostiene la visión que nos transmite a través del ejercicio de escribir, está en su concepción del filosofar. Su obra en general corresponde a las necesidades espirituales que le inquietaron, en tanto intelectual de su tiempo. No obstante, en contraste con autores contemporáneos a él, Séneca escribe con el claro interés de difundir la filosofía, no sólo desde sus dogmas, sino incitando en su auditorio la disposición interior necesaria para acogerlos. Podemos observar, pues, que el género de escritura que se elige está en relación directa con el efecto que se desea generar. No es casual que la viveza de las palabras de los filósofos quedara registrada en la diatriba, o que se recurriera a la sátira para mover interiormente a los hombres y prepararlos para la asimilación de los dogmas. En tal registro se inscriben de modo singular las *Epístolas* de Séneca, en consonancia con su visión general de la filosofía, además de la propia imagen que tiene de sí mismo y de su función respecto al todo. Así pues, en la epístola que evocamos puede leerse la unidad entre la visión del universo (en el devenir de su complejidad) y la función de la recta razón, es decir, quien aspira a perfeccionarse en la sabiduría puede alcanzar:

La sabiduría dispone de sede más elevada y no alecciona las manos, es maestra de almas. ¿Quieres saber lo que ha descubierto, lo que ha realizado? No los bellos movimientos corporales, ni las varias modulaciones por medio de la trompeta y la flauta, que, al acoger el soplo lo transforman o a su salida, o a su paso, en el sonido musical. No

construye armas, ni murallas, ni aparejos de guerra: fomenta la paz y exhorta a la concordia al humano linaje.<sup>603</sup>

Ante la complejidad del mundo, en el que los refinamientos de los placeres despierta el ingenio de los hombres, la recta razón dirigida por la filosofía tiene que mantener la orientación hacia la comprensión del mundo, y no sólo ello, también se debe llevar a los hombres a una concordia que ha sido trastocada por los deseos. No obstante, ese humano linaje que el mismo pasaje evoca, en relación con su actividad racional, está inmerso en un proceso que debe ser estimulado, tarea que Séneca asume. Encontramos así en nuestro filósofo una visión del universo, del devenir histórico del mundo en función de la complejidad de los deseos de los hombres, así como una visión muy particular del desarrollo de la racionalidad del propio hombre en su especificidad.

Se debe destacar que Séneca concibe a la naturaleza humana en un proceso de formación, en el que si bien la razón está presente, esta misma no es un atributo adherido a la naturaleza de los hombres. En un plano básico, el feto humano, como los animales mudos, pertenece al orden natural, por cuyo vínculo con la totalidad se manifiesta su perfección. Incluso, a través de tal integración con el universo, transido por lo divino, está presente la racionalidad de la totalidad que caracteriza la concepción estoica del universo. En un nivel de racionalidad más elevado, sólo en tanto se despliega la capacidad racional que cada uno tiene, como actividad particular que requiere un esfuerzo específico, se puede alcanzar la auténtica perfección. Ya hemos referido el pasaje en el que Séneca afirma que la obra de arte que cada uno puede hacer de sí mismo se alcanza únicamente mediante el esfuerzo personal. Así como se desarrolla la razón en el sujeto individual en aras de alcanzar la plenitud de lo humano, la filosofía va alcanzando su propia comprensión y completitud: para Séneca, la filosofía no es un *logos* terminado; no es el mero discurso que enuncia lo verosímil (lo verdadero sólo puede ser enunciado por el sabio). Tampoco se trata de un saber otorgado por los dioses como un don. La filosofía es la actividad de la razón presente en todos los individuos, que sólo se consigue a través del esfuerzo. En palabras de Séneca:

---

<sup>603</sup> Séneca, *Ep.* 90, 26.

Porque si también de ella hubiesen hecho un bien común y al nacer fuésemos sabios, hubiese perdido la sabiduría la mejor cualidad que posee en sí misma, la de no contarse entre los dones fortuitos. Ahora, en cambio, presenta este aspecto estimable y magnífico, que a nadie toca en suerte, que cada uno se la debe procurar, que no se mendiga a otro. ¿Qué podrías admirar en la filosofía si fuera objeto de un beneficio?<sup>604</sup>

La filosofía, pues, es un trabajo de la razón orientado a comprender las relaciones de los hombres frente al universo y con respecto a ellos mismos. Indudablemente conduce a la elaboración de un discurso, pero éste se reorganiza en función de la complejidad de la vida misma y de las inquietudes espirituales de los individuos a cada momento, por lo que siempre tendrá modificaciones en su función de darles respuesta y dotarles de las certezas por las cuales orientar sus propias vidas. En tal sentido, se convierte en una labor inagotable. El discurso les dice a los hombres lo que el mundo es y le da sentido a sus vidas, frente a las dudas que la complejidad constante de la vida les genera.

Tenemos, pues, que de la misma manera en que la vida incrementa su complejidad en el devenir histórico, asimismo la filosofía se transforma, pues tiene como principal función la de responder a las necesidades espirituales de los hombres. Séneca, quien se siente tocado por el discurso, asume que no se trata sólo de recibirlo, también tiene la responsabilidad de incrementarlo. No basta con conseguir la vida feliz y virtuosa en medio de la vorágine de las pasiones y el deseo, cada uno se debe sentir incitado a tomar lugar entre los filósofos que han construido el discurso, y reordenarlo a cada momento. Tenemos así, una apuesta de la vida filosófica de gran envergadura: tomar el pensamiento, reflexionar y ordenarlo, es una labor que tuvo su inicio ante las pasiones, la envidia y las vicisitudes de los hombres, pero una vez iniciado, no tendrá nunca final. Séneca manifiesta así su admiración al devenir de las ideas, al aporte que cada filósofo hace, y que les merece una veneración como si de dioses se tratara, además será siempre necesario elaborar un aporte propio, contribuyendo a un proceso que nunca se ha de terminar:

Venero los descubrimientos de la sabiduría y a sus autores; me place acudir a ellos como un patrimonio legado por muchos. Tales verdades las han conseguido para mí, las han

---

<sup>604</sup> *Ibidem*, 90, 2.

elaborado para mí. Hagamos, sin embargo, como un buen padre de familia: incrementemos las riquezas recibidas; que este patrimonio enriquecido por mi pase a la posteridad. Mas queda y quedará aún mucho por hacer; no a mortal alguno después de mil siglos le faltará ocasión de aportar algo todavía..

Pero, aun cuando todo haya sido descubierto por nuestros antepasados, será siempre nuevo tanto el uso, como el conocimiento y ordenación de los descubrimientos ajenos [...] Los remedios del alma los hallaron los antiguos, pero indagar cómo y cuando se han de aplicar es nuestro cometido.<sup>605</sup>

### **La conquista de la recta razón a través de los dogmas**

La contemplación de la filosofía en su devenir y el optimismo de quien concibe que si bien la solidaridad humana se ha fracturado y los deseos han dado ocasión a despertar el ingenio y transformar el mundo, con su labor puede llamar a los hombres a la concordia. Séneca, con esa certeza, se lanza con sus recursos a tal actividad, a la cual no debemos calificar de misionera, sino concebirla dentro de sus propias características: es a la vez disuasiva y formativa y se hace efectiva en su interlocutor concreto.

Se debe remarcar que tanto los elementos de análisis con los que cuenta Séneca para elaborar su visión de la historia como los fines que se propone, están presentes en su horizonte cultural. Indudablemente, en su observación del devenir histórico y desarrollo del pensamiento se aprecia una agudeza muy cercana a la que la filosofía moderna ha alcanzado, no obstante, resulta equívoco atribuirle una elevación que escape de las determinaciones de su propio tiempo, lo cual no limita en absoluto la agudeza de su pensamiento.

A diferencia de otros análisis en los que se concibe a un Séneca humanista, nuestro acercamiento al filósofo rechaza una lectura en tal sentido. Séneca trata de modificar las determinaciones de su mundo, de eso no cabe duda, intenta contribuir con su proyecto filosófico en reconstruir la concordia fracturada. Asume que la filosofía es el medio para llevar a cabo la reconciliación de la solidaridad entre los hombres, pero es muy claro que a pesar de que es capaz de concebir a los hombres en su universalidad, su visión de lo humano no integra a la humanidad en su conjunto. Como romano, asume que la *humanitas* es algo que

---

<sup>605</sup> Séneca, *Ep.* 65, 8.

se conquista con el propio esfuerzo, lo cual no implica que no sea capaz de pensar la universalidad del concepto hombre, desde la perspectiva platónica. Es verdad, también, que desde la enunciación del cosmopolitismo cínico, el estoicismo tiene una fuerte aseveración de la relación de los hombres a través del *logos* divino, es decir, el estatuto de lo *humano* se convierte en una naturaleza común, justamente porque todo hombre lleva en sí mismo al *logos*. No obstante, la conquista de la razón, enfáticamente: de la recta razón, es una labor que no todos desarrollan, de la misma manera en que la filosofía lanza un llamado al que no todos responden.

En la epístola 58 encontramos un ejercicio en el que Séneca, tratando de dilucidar el sentido de “lo que es” (*to ón*, en griego), pone en la perspectiva de su análisis el concepto “hombre”. Ahí podemos encontrar a Séneca representándose al universal abstracto, al que efectivamente se puede pensar, aunque *lo que se ofrece a la mirada* es el hombre específico. Nuestro filósofo comprende bien a Platón (siguiendo la sugerencia de su amigo), lo analiza y ordena las acepciones en las que se puede comprender lo que es, instanciándolo en el hombre, demostrando que el razonamiento puede poner ante sí objetos que escapan a la mirada, pero que el pensamiento concibe. Hasta qué punto otorga su asentimiento al procedimiento de Platón, podemos concebirlo cuando la única conclusión que extrae de ello es que ejercitándose en tales razonamientos saca el beneficio de ocupar su mente, ellos mismo son el solaz que se autoriza a sí mismo y recomienda a su amigo:

“¿De qué me aprovechará”, insistes, “tanta sutileza?” Ya que me lo preguntas: de nada. Pero, a la manera como actúa el cincelador que a sus ojos, cansados por una asidua aplicación, los alivia y recrea y, como suele decirse, los reanima; así nosotros debemos, de cuando en cuando, relajar nuestro espíritu y recrearlo con alguna diversión. Pero que esas mismas diversiones constituyan una ocupación; también de ella, si bien lo miras, podrás extraer efectos saludables.<sup>606</sup>

Entre las sutilezas de la filosofía que ocupan a Séneca, podemos encontrar con claridad un conocimiento preciso de la filosofía platónica. Incluso se puede asumir que tuviera una influencia derivado de ese contacto, del mismo modo en que el

---

<sup>606</sup> Séneca, Ep. 58, 25.

conocimiento de otras filosofías impregnan su propia posición. No obstante, respecto a representarse a la *humanidad* como una universalidad a la que pudiera transformar, Séneca se mantiene completamente lejano. Indudablemente, como hemos observado, piensa que puede tener un efecto en el ánimo de los demás, no obstante la enseñanza de los hombres en su conjunto no es su objetivo. Emprende su propio proyecto de mejoría de sí, en contacto con Lucilio y quizá, con el ánimo de tocar a muchos hombres mas (quienes lean sus epístolas y vean su obra en Lucilio mismo) pero el universo de los hombres en su conjunto, no aparece aún en el horizonte de lo que puede ser transformado por su contacto. El ejercicio de concebir los universales, incluso, sólo puede funcionar como ejercicio para esa mejoría específica que ha emprendido con su amigo:

Esto es, querido Lucilio, lo que yo acostumbro a hacer de todo conocimiento, aunque esté sumamente desconectado con la filosofía, me esfuerzo en sacar algún partido que me sea de utilidad. “¿Qué hay más extraño a la reforma moral que estos temas que hace un momento hemos estudiado? ¿De qué forma las ideas platónicas pueden mejorarme? ¿Qué conclusiones sacaré de tal exposición para reprimir mis pasiones?” Por lo menos ésta concretamente: que todo aquello que esclaviza a los sentidos, que nos enardece y provoca, Platón no admite que se cuente entre las cosas que tienen auténtica realidad.<sup>607</sup>

No se dirige pues a la humanidad, toma como interlocutor a Lucilio, como ese hombre concreto, con el que puede ejercitarse, a quien puede tocar, y tocándolo a él llega a un grupo mayor, pero no a la multitud, punto en el que advierte cuidado a su amigo. En la multitud, indudablemente está el vulgo. Dirigirse a una multitud indiferenciada no puede conducirles a la mejoría de sí. Sólo a través del contacto de los dogmas, primero con uno mismo, y luego compartiéndolos con los amigos cercanos se puede conseguir el avance espiritual: “Recógete en tu interior cuanto te sea posible; trata con los que han de hacerte mejor; acoge a aquellos que tú puedas mejorar. Tales acciones se realizan a un tiempo y los hombres, enseñando, aprenden”.<sup>608</sup>

Ante los pasajes que evocan la confianza de Séneca en la transformación que puede motivar la filosofía, pero que no es llevada como un apostolado mesiánico que toque a todos los hombres en su conjunto, debemos destacar el

---

<sup>607</sup> *Ibidem*, 58, 26.

<sup>608</sup> *Ibidem*, 7, 8.

comportamiento que Séneca aconseja a Lucilio. Indudablemente la invitación a la vida filosófica tiene que ver con una singularización que lo hará desprenderse del vulgo, no obstante, la apuesta filosófica que también se muestra en el porte, no debe ser un medio de ostentación. Veremos en líneas posteriores hasta qué punto exhibirse como filósofo implicó también un problema moral, por ahora observemos el modo en que se conmina a vivir los dogmas, pues ahí se muestra el objetivo directo que tienen las epístolas de Séneca, la invitación a mostrarse íntimamente ante los demás para mover su disposición interior hacia la asimilación de los dogmas. Advirtiendo la necesidad del progreso espiritual le dice a Lucilio:

El porte descuidado, el cabello sin cortar, la barba un tanto desaliñada, una declarada aversión a la vajilla de plata, el jergón colocado en tierra y cualquier otra singularidad que persiga la ostentación por el camino equivocado, debes evitarlo. Bastante odioso resulta el nombre de filosofía, aunque la practiquemos con discreción: ¿qué no sucedería si comenzáramos a separarnos de las costumbres humanas? Que en nuestro interior todo sea distinto, pero que el porte externo se adecue con la gente.<sup>609</sup>

Evidentemente, tal consideración está formulada desde su posición como aristócrata y miembro importante de la corte de Nerón (incluso desde el retiro). La advertencia que hace a Lucilio es justamente la de no caer en los vicios de filósofos presentes en su tiempo, pero también la plena confianza en que algunos se pueden desprender de la multitud. Pues el vulgo no lo conforman únicamente quienes tienen una posición estamentaria por debajo del nivel de Séneca y Lucilio, sino quienes por los vicios se alejan del comportamiento moral que ellos se empeñan en alcanzar. En ese sentido se leen las siguientes palabras:

No hay motivo para que la vanidad de proclamar tu talento te empuje hacia la gente para celebrar ante ella tus recitales o controversias; cosa que desearía hicieses si tuvieras la mercancía apropiada para tal público: no hay nadie que pueda entenderte. Quizá alguno acuda, uno que otro, y a ese mismo lo tendrás que modelar e instruir para que te comprenda. “¿Entonces, para quién he aprendido estas cosas?”. No debes temer que hayas perdido tu esfuerzo si aprendiste para ti.<sup>610</sup>

---

<sup>609</sup> *Ibidem*, 5, 2.

<sup>610</sup> *Ibidem*, 7, 9.

## Vivir los dogmas en compañía para la mejora de sí

Séneca aconsejando a Lucilio, emprende también el camino de la mejora de sí mismo. En tal sentido, muchas de las palabras que le dirige, por ejemplo cuando lo incita a que se sienta contagiado por los filósofos que estudia, de manera que llegue un día a valerse por sí mismo y trate de imitarlos contribuyendo él mismo a enriquecer el discurso de la filosofía, las debemos comprender como un mensaje de su propia intencionalidad. Tenemos pues que mejorando a Lucilio se mejora a sí mismo. Sin duda se trata de un proceso gradual, tal como él mismo lo plantea en las epístolas, cuyo primer paso es comprender la necesidad que cada uno tiene de la transformación. Darse cuenta de las propias carencias es el punto de partida para instalarse en la vía de la transformación:

Me doy cuenta, Lucilio, no sólo de que mejoro, sino de que transformo; aunque por el momento ni garantizo ya ni espero que no quede en mí nada que deba experimentar reforma. ¿Por qué no voy a tener muchas tendencias que deban refrenarse, atenuarse, realizarse? Esta es la prueba cabal de un alma perfeccionada: el que descubre los propios defectos que todavía ignoraba; a ciertos enfermos se les felicita cuando advierten que lo están.<sup>611</sup>

El optimismo que hemos visto respecto a la mejoría de los otros, no tendría sentido si no partiera de la visión de sí mismo que puede tener. Queda claro, desde la concepción de la historia que hemos presentado que tiene Séneca respecto al desarrollo del pensamiento en general, pero es quizá más importante esa misma posición respecto a la progresión personal. Señalar como punto de partida la necesidad de mejorarse a sí mismo y emprender ese proyecto junto con su amigo Lucilio, representa una parte fundamental de su proyecto filosófico y de la importancia de la expresión textual de su filosofía. Es decir, de la importancia de usar las cartas como expresión de sus intereses. Las cartas son el medio por el cual se transparenta a sí mismo, frente a sí y frente a su amigo, pero también frente a un público incierto, pero al que sabe que puede contagiar. Así explica sus labores desde su retiro:

Me he apartado no sólo de los hombres, sino de los negocios y principalmente de mis negocios: me ocupo de los hombres del futuro. Redacto algunas ideas que les puedan

---

<sup>611</sup> *Ibidem*, 6, 1.

ser útiles; les dirijo por escrito consejos saludables, cual preparados de útiles medicinas, una vez he comprobado que son eficaces para mis úlceras, las cuales, si bien no se han curado totalmente, han dejado de agravarse.<sup>612</sup>

Su proyecto tiene, pues, una ambición de gran alcance. El medio para conquistarla es participar a los hombres del proceso que emprende desde la intimidad que las cartas posibilitan. Se trata indudablemente de una narración de sí, del proceso que vive a partir de un interlocutor concreto, pero que busca contagiar a los demás, dejando ver el modo en que se ejercita y hace transparentes sus deseos y pensamientos. En buena medida, las epístolas en general están impregnadas del consejo que transmite a Lucilio: “Vive de tal suerte como si Dios te contemplara, habla de tal suerte con Dios como si los hombres te escuchasen”.<sup>613</sup>

### **El proyecto filosófico en Séneca**

Veamos el modo en que Séneca concibe que opera la filosofía. En los párrafos 28 y 29 de la epístola 90. Primeramente, nos dice, se ocupa de la doctrina de los indiferentes: “ella enseña qué cosas son malas y cuales parecen serlo”, luego se encamina al estudio de la *physis*, en cuanto a la potencialidad de la naturaleza en el universo: “Nos descubre la naturaleza y los atributos de los dioses, los poderes infernales, los lares, los genios, las almas que han conseguido la segunda categoría de dioses, cuál es su actividad, su poder, su voluntad”. Asimismo, y después de haber concebido la universalidad cósmica, dirige su mirada a la particularidad: “Después ha comenzado a investigar acerca del alma: su origen, su morada, su duración y las partes de que consta”. Vemos así que Séneca se inscribe el plan de la filosofía estoica por completo, sin omitir el lugar importante que tiene la lógica: “De los seres corporales ha pasado a los incorpóreos, examinando su verdad y sus pruebas, luego ha indicado cómo distinguir los equívocos de la vida y del discurso, ya que en una y otro la falsedad va mezclada con la verdad.”

Si bien podemos comprender que Séneca no modifica el carácter sistemático del estoicismo ortodoxo, sí podemos apreciar que al resaltar sus diferencias con Posidonio respecto a la razón y la recta razón, pone de manifiesto

---

<sup>612</sup> *Ibidem*, 8, 2.

<sup>613</sup> *Ibidem*, 10, 5.

una perspectiva histórica. La cual es concebida colocando en relación a la realidad con la que se enfrenta (la complejidad de las relaciones sociales y la sofisticación de los deseos) con el devenir de la sabiduría de los hombres, la cual se revela justamente al resistirse a las pasiones. De modo que su propio aporte y reelaboración del discurso filosófico incorporando los puntos de vista de otras filosofías que fortalezcan su labor, debe concebirse en aras de la realización de un proyecto de mejoría para sí mismo y para todo aquél que alcance a tocar: “La virtud no alcanza sino al ánimo instruido, aleccionado y que ha llegado, con un ejercicio constante, a la perfección. Nacemos ciertamente para esta, pero faltos de la misma; y hasta en los mejores, antes de instruirse, hay madera de virtud, pero no virtud”. Así, la labor que él mismo emprende para reconducir la paz quebrantada de los individuos por la ambición, asocia tanto la instrucción a través de los dogmas, como la disposición interior para asimilarlos. A la primera, Séneca la trató de abarcar a través de unos tratados morales que escribió (hoy perdidos, pero que evoca en sus epístolas) y sus *Cuestiones naturales*. La segunda se abarca a través de las *Epístolas morales a Lucilio*, que indudablemente representan la columna vertebral de su filosofía. Veremos a continuación que la filosofía de Séneca lleva una apuesta importante, en la que indudablemente reaparece la vena socrática que invita a elaborar una transformación interior a través del examen de la propia vida, pero que revela una intensa preocupación por acentuar el sentido de la romanidad. La suya es, finalmente, la defensa de un estoicismo profundamente romano.

### **La escuela de filosofía en Roma**

Se podría pensar que para entender la transmisión de los dogmas, vista la relación de Cornuto con Persio o de Séneca con sus maestros, basta con representarnos al maestro que tienen el bagaje conceptual que transmite a sus alumnos. Sin embargo este personaje no es tan simple, porque las palabras de los filósofos tienen que ser recibidas desde una disposición interior específica para la cual la palabra viva es de primer orden, además de ser él mismo muy precavido respecto a la imagen que transmite, pues una gran parte de los maestros que pulularon en los primeros siglos del imperio más que llevar en sí mismos los dogmas, hicieron

uso de ellos de tal manera que haciendo ostentación de la filosofía, incurrieron en los vicios que se deben evitar.

Gracias a Séneca tenemos noticia de la primera escuela como establecimiento que se instauró en Roma. Quinto Sextio fue el primer escolarca romano, pues no sólo abrió las puertas de su casa para la enseñanza, también reordenó el conocimiento que recibió en Atenas, dando lugar a un discurso propio, “sin hacer uso de la sutileza griega”, es decir, sin ajustarse a la clasificación y especificación de los temas a abordar. No obstante, no debe esperarse una originalidad a ultranza en la enseñanza de Sextio, cuyo mérito reposa en la elevación de la actitud romana y de extraer de ella las acciones que redundan en las enseñanzas de los dogmas griegos. Respecto al contenido de su doctrina, al parecer se trató de un eclecticismo que asoció a Pitágoras con Platón, aunque Séneca le atribuye un “cuño estoico” que el mismo Sextio no admitió, pero que indudablemente respondía a la necesidad espiritual de su propio tiempo.

En sus *Cuestiones Naturales* Séneca se queja del lamentable estado en el que se encuentran las escuelas en Roma. Tal queja se eleva a unos treinta o cincuenta años después del apogeo de la escuela de Sextio. No obstante, en Roma no hubo un auge similar al del período helenístico en Atenas, ni cercano al que llevaron Panecio y Posidonio a Rodas; tampoco comparable con lo que hizo de Pérgamo y Alejandría centros importantes a los que se acudía para formarse intelectualmente.

Al margen de Aristóteles, el saber filosófico con una mirada totalizadora tiene como principal objetivo la formulación de un modo de vida moral. De manera que si bien el momento griego en el que convivieron las escuelas, los dogmas se desarrollaron con una visión profunda del mundo que les dio un acento propio, al pasar al entorno romano la complejidad del mundo social en el que está presente el esplendor cultural, la riqueza derivada del dominio y la competencia por sobresalir entre los hombres, dio lugar a necesidades espirituales que, a su vez, impregnaron a la misma filosofía. Con ello no queremos decir que la filosofía perdiera sus pretensiones de objetividad, sino que nuevas características le revistieron y pusieron al descubierto la característica que interesa destacar a la

presente investigación: la reconstrucción de una filosofía cuyo principal objetivo es transformar a la subjetividad. Con lo que si bien en Roma no encontramos un auge equiparable al ateniense, sí encontramos (en el ambiente variopinto que caracteriza a la sociedad romana) a la filosofía presente de un modo más que intenso que la pura formulación y aprendizaje de los dogmas. La filosofía no sólo se percibe en la poesía, también en los textos eruditos o relatos epistolares. En tales escritos, la filosofía aparece como un indicador del tipo de saber que preocupa a los romanos cultivados y por el cual se puede comprender a la escuela de Sextio.

Séneca no conoció a Sextio directamente sino a través de sus maestros, el filósofo alejandrino Soción y el retórico romano Papiro Fabiano. A pesar de que no sabemos qué género de obra escribió, Séneca nos narra la experiencia que sus palabras generan en su ánimo. Por el tipo de emociones que nos describe, podemos intuir que se trata de una disuasión hacia la vida virtuosa. En ocasión del estado anímico en que se encuentra Séneca, podemos darnos cuenta del impacto que la experiencia de la lectura causa en el ánimo de los hombres y su importancia dentro de la transformación espiritual.

La experiencia de la lectura en el ámbito en el que estamos situados tiene una peculiaridad en la que es necesario insistir, pues no debe ser equiparada con nuestra manera de experimentarla. A diferencia con nuestro tiempo en que la lectura se toma principalmente como medio de transmisión, adquisición y discernimiento de saberes, y sólo en el caso de literatura específica, como medio de placer o vivencia en la que se experimenta una conmoción emocional, en muy escasas ocasiones el acto de leer, en específico, de leer filosofía, implica movilizar al lector hasta la transformación de su “paisaje interior” en aras de prepararlo para alcanzar la mirada “totalizadora” de lo que se contempla como realidad objetiva. Esta diferencia en la experiencia no es sólo atribuible al grueso del material bibliográfico al que estamos obligados a consultar en la investigación filosófica profesional (y la velocidad con la que debe leerse) que nos impide “rumiar” los textos, sino que el arribo a la verdad parece cada vez menos desvinculado a la

subjetividad de quien comprende, es decir, a la transformación del sujeto que piensa.

En la lectura de Séneca las condiciones son diametralmente opuestas a las nuestras. De su experiencia leyendo a Sextio, nos transmite el rasgo más sobresaliente de la filosofía romana en general, pues experimenta en sí mismo la palabra vívida del filósofo; también nos pone de manifiesto el modo en que la sustancia ética se revela como efecto de la lectura y en ese mismo sentido, la manera en que el acto de leer, en contubernio o en relativa soledad, representa un ejercicio espiritual que no sólo destaca la relación directa lector-autor, también coloca al lector en relación consigo mismo, a través de la cual el sujeto se dispone a la comprensión universal. Tomando en cuenta la viveza con la que Séneca expresa el modo en que lo inspira Sextio, podremos representarnos la experiencia que Marco Aurelio tuvo al leer la palabra viva de Epícteto. Afirma Séneca:

¡Cuánta energía, oh dioses buenos, hay en él!, ¡qué alma tan grande! Estas cualidades no las hallarás en todos los filósofos. Los escritos de algunos de ellos, que tienen un nombre famoso, carecen de vigor. Instruyen, argumentan, sutilizan, no infunden espíritu porque no lo tienen. Cuando leyeres a Sextio dirás: “Pervive, tiene fuerza, franqueza, es más que un hombre, me deja lleno de enorme confianza”.<sup>614</sup>

La primera línea con la que Séneca nos presenta a Sextio en la epístola 59, declara que su filosofía pone en términos griegos a la moral romana.<sup>615</sup> Seguido de ello, nos presenta el símil que Sextio desarrolla en el texto que Séneca lee, en el que se ejemplifica el tipo de entrenamiento que los hombres deben buscar para acercarse al ideal de vida que les garantice la estabilidad frente a las vicisitudes del mundo. Filosóficamente, esta apuesta de Sextio va en dirección de hacer asequible al individuo corriente lo que las filosofías helenísticas habían colocado como muy lejano: lograr la imperturbabilidad del sabio. Al leerle, los hombres se encuentran con tal disposición de ánimo, que la meta distante del sabio helenístico, no sólo se coloca próxima, el ánimo se dispone de suerte que quiere probarse. Así describe Séneca su estado de ánimo después de la experiencia de su lectura: “Me agrada tener una dificultad que superar, una prueba que estimule

---

<sup>614</sup> Séneca, *Ep.* 64, 2.

<sup>615</sup> “Ahora precisamente estoy leyendo a Sextio, ingenio perspicaz, cuya filosofía, en términos griegos, expone la moral romana”. Séneca, *Ep.* 59, 7.

mi paciencia. Porque Sextio posee además este mérito insigne: te mostrará la alteza de una vida feliz sin hacerte desesperar de ella; sabrás que está en la cúspide, pero accesible al que la busca”.<sup>616</sup>

Regresando al tema de la Epístola 59, en donde el ejercicio por el cual se puede alcanzar la imperturbabilidad del sabio se manifiesta a través de un símil eminentemente romano (la disciplina del ejército), deseamos introducirnos en el intersticio que abre para poner de relieve el tipo de inquietudes que un romano cultivado podría temer y a las que una filosofía formulada de esta manera debía responder. Dos son las cuestiones que, a nuestro juicio deben tomarse en cuenta. Por un lado, el rigor político del imperio, en el que si bien latía débilmente la añoranza del reestablecimiento de la república, ésta había sucumbido con el suicidio de Catón de Útica, por lo que no eran las posiciones políticas las que hacían zozobrar a los hombres, tanto como la voluntad caprichosa del soberano absoluto y su séquito de aduladores. Por otro lado, la complejidad de la vida urbana que la expansión del mismo imperio propició, en las que los caudales acrecentados de los patricios, las aspiraciones de la gente común, e incluso de los esclavos (los que podían manejar un peculio) y libertos, se asociaron a los deleites que las riquezas podrían procurar, todo lo cual representó un riesgo constante para la estabilidad moral de los hombres. Frente a esos riesgos, las palabras de Sextio ofrecen a Séneca un medio para encontrar fortaleza en sí mismo:

Me ha impresionado la comparación que él emplea: avanza el ejército en formación cerrada, dispuesto al combate allí donde el enemigo pueda sorprenderle por cualquier parte. “Lo propio”, infiere él, “debe hacer el sabio: despliegue por todos lados sus virtudes para que, dondequiera se produzca un ataque, allí estén dispuestas las tropas que respondan con disciplina a las órdenes del caudillo”, Y asegura que la estrategia que vemos que se practica en los ejércitos que dirigen los grandes generales, consisten en que la orden del jefe la escuchan a un tiempo todas las tropas, al estar dispuestas de tal suerte que la consigna dada a uno solo se transmite en el mismo tiempo al infante y al jinete, esa misma, como táctica, es para nosotros bastante más necesaria.<sup>617</sup>

La impresión que Sextio causa en Séneca, debe ser observada desde la concepción que Séneca tiene del estilo: el estilo, la escritura, las palabras e

---

<sup>616</sup> Séneca, *Ep.* 64, 5.

<sup>617</sup> *Idem.*

imágenes que se utilizan en la expresión textual refleja el estado espiritual del autor. De modo que la relación entre soberanía de sí e identidad romana se acentúa, particularmente señalando la unidad que mantienen las tropas respecto a las consignas que dirigen a un mismo punto su disposición, una cohesión tal que no da lugar a los temores y mantiene la fortaleza ante “la pobreza o la aflicción, la afrenta o el dolor”. La estrategia que ha llevado a engrandecer al imperio, debe ser aplicada a la resistencia de los individuos. Por lo que se deja ver de Sextio, la filosofía no conducirá a una colección de saberes o a la imagen de sí mismos que se pudiera proyectar, tanto como a enfrentar las pruebas de la vida (tal como Séneca invoca) y mantenerse firme. De nueva cuenta, reluce en ese punto la actitud socrática, en tanto destaca la disposición interior que se debe alcanzar, sólo que en el marco en el que Séneca lo vive y reproduce, no es en el *elenkos* sino a través de la lectura en contubernio, de la formación que se alcanza con los amigos.

Un personaje del que sabemos tan poco como Quinto Sextio, nos provee de una clave más para nuestro avance: se trata de un caballero con prestigio, quien habiendo hecho su recorrido formativo por las escuelas griegas, a su regreso, recibe la invitación de César para hacer la carrera senatorial. Haber declinado la invitación y establecer su escuela en la ciudad, habla tanto del ambiente político de su tiempo, como del orden moral del propio Sextio, que no se dejó llevar por la ambición y la fama. El prestigio personal es una característica importante frente a la abundancia de maestros que enseñan los dogmas pero no los viven. Siguiendo nuestro interés, podemos figurarnos a Musonio Rufo en una situación similar a la de Sextio, cuyo linaje forma parte de su prestigio personal. De ambos maestros prestigiosos siguieron generaciones de filósofos, en cuyas características es necesario reparar.

A pesar de que como hemos mencionado, después de su hijo no hubo sucesión en la escuela de Sextio, su influjo pervivió en el filósofo alejandrino Soción y en el retórico romano Papiro Fabiano, maestros cuya especialización no tiene una misma asignatura. También debe notarse que se trata de maestros profesionales, lo cual nos conduce a otra cuestión que trataremos ampliamente en

otro capítulo, pero que merece la pena apuntar desde ahora. Se trata del público que asiste a la escuela de filosofía. A la luz de nuestra exposición, se puede observar una asiduidad de jóvenes provenientes de familias prestigiosas. Se hizo, pues, necesario para la formación de los jóvenes el paso por la escuela (o frecuentar al filósofo) pero debemos tomar en cuenta que a la falta de escolarcas, comenzaron a acudir a individuos que encontraron en la profesión de la filosofía el modo de conseguir el sustento. Del mismo modo, al filósofo acudía el hombre común en busca de consuelo.

Entre los alumnos de Musonio Rufo contamos a Epícteto, quien siendo esclavo, derivó en maestro de filosofía estoica y a un caballero acaudalado que se volvió al cinismo. A pesar de las dudas que causa Dión de Prusa sobre la autenticidad de su vida cínica (pues comenzó a peregrinar con el sayal y el báculo a causa de un despojo) destacan dos maneras de haber recibido la enseñanza de Rufo, por un lado, una forma de sofística filosófica, pues Dión es también llamado Crisóstomo por la cualidad de sus palabras y a quien contó Filóstrato entre las filas de la segunda sofística, y Epícteto, quien representa la figura más acabada y coherente del estoico y maestro socrático.

### **El maestro de filosofía en la *Domus***

Retornando a nuestra intención de distinguir las diferencias de nivel al “ejercer” la filosofía, es necesario visualizar a quienes se instalaron en las casas de los acaudalados. En el caso de la educación de Séneca, reiteramos el esmero que puso su padre en formar a sus hijos, y señalar el entusiasmo de Séneca al acudir a la escuela de Átalo:

Recuerdo que tales consejos nos los daba Átalo, cuando asediábamos su escuela siendo los primeros en llegar y los últimos en salir, incitándolo a ciertas disputas incluso mientras paseaba, dispuesto como estaba no sólo a responder a los discípulos, sino a anticiparse a sus preguntas. “Una misma finalidad deben proponerse el maestro y el discípulo: el primero ser útil, el otro aprovechar”.<sup>618</sup>

Es pues destacable la alegría del aprendizaje que refleja Séneca, que se repite en el ánimo de quienes asumieron el compromiso con la filosofía, pero que no debemos esperar en todos los hombres, pues, como el mismo Séneca nos

---

<sup>618</sup> Séneca, *Ep.* 108, 3.

informa, algunos tomaron a la filosofía como mera distracción o bien acudieron a las escuelas “con sus tablillas no para recoger ideas, sino palabras que luego repiten sin utilidad para los demás, como las escuchan sin utilidad propia”.<sup>619</sup> Ahora bien, de la misma manera en que Cornuto se benefició del cognomen de los Aneos, hemos de señalar que tenemos registro de los muchos beneficios que un alumno agradecido y poderoso, como Marco Aurelio, podía hacer a sus maestros.

Sabemos por sus propias notas que la familia de Marco Aurelio, particularmente su abuelo, apreciaba de tal manera el saber que no escatimó recursos en procurárselo.<sup>620</sup> Marco Aurelio contó desde los días en casa de su madre con profesores bien reputados, a quienes tributa un cariñoso agradecimiento en el libro primero de sus *Meditaciones*. De esos maestros, algunos acudían a su casa para impartir su lección, o bien el alumno acudía a ellos. La anécdota que narra el viaje que Apolonio de Calcedonia hizo desde Calcis a Roma para ser maestro de Marco, pero que se negó a hacer el camino hasta el palacio, argumentando que no le toca al maestro visitar al alumno, sino que por el contrario, es el alumno quien debe acudir, ejemplifica tanto la soberbia que caracterizaba en general a los maestros (aunque como en el caso de Apolonio, se tratara de un estoico cuyos honorarios eran por demás elevados), como la actitud benevolente que caracterizó a Antonino Pío, el padre adoptivo de Marco.<sup>621</sup> Así pues, la cercanía de los profesionales de la filosofía con las familias importantes constituyó una forma de éxito social, sin embargo, ello mismo revistió un cierto peligro, una contradicción respecto al objetivo auténtico de la filosofía.

Desde el tiempo de los Escipiones (y quizá con una lejana referencia a Atenas) era frecuente que se tuviera como huésped en casa a algún intelectual (aunque, como es bien sabido, Polibio no era un huésped, sino un rehén, pero cultivó una de las amistades más simbólicas de todos los tiempos). Sin embargo, estar a pago en casa de un rico no fue tan reputado. Luciano de Samosata escribió al respecto en numerosos diálogos, señalando las vilezas a las que se

---

<sup>619</sup> *Ibíd.*, Ep. 108, 6.

<sup>620</sup> “De mi bisabuelo, el no haber frecuentado las escuelas públicas, sino el haberme estado en casa con los mejores maestros, en la persuasión de que en este particular no ha de escatimarse gasto alguno.” Marco Aurelio, *Meditaciones*, I. 4.

<sup>621</sup> *Historia Augusta*, “Antonino Pío”, 10. 4.

está expuesto y la esclavitud espiritual a la que habrían de someterse ese tipo de maestros.<sup>622</sup> Los sobresaltos y preocupaciones que les mantendrían alerta para satisfacer el agrado de los ricos dueños de la casa. Proponemos dar un breve rodeo en este tipo de filósofos, que nos asegure un punto de contraste para enmarcar al que, en tal respecto, resulta ser el más brillante maestro socrático: Epícteto.

Tomar como opción profesional el ser maestro de filosofía podía ofrecer una certeza espiritual, que no obstante contrastaba con la incertidumbre de la posición social que se alcanzaría. Sin embargo, a juicio del de Samosata, no es en virtud de la pobreza, o con el interés de no ser más pobres que se alquilan los maestros (Luciano incluye a los maestros de retórica, gramáticos, maestros de música, etc.) sino por ansiar las riquezas, desear deleitarse en los banquetes, por la lujuria y el deseo de contagiarse de la dignidad ajena. Por ello, afirma Luciano, los hombres se someten a grandes penurias, pendientes del modo en que tienen que agradar al dueño de la casa y peleando con los demás por ser el favorito ante él. De alguna manera, Luciano advierte al amigo que dirige sus consejos en el diálogo *Sobre los que están a pago en casa de ricos*, y lo percibe ansioso por educarse como maestro de filosofía, que una labor tan digna y esforzada debe cuidarse de no asimilarse con el vulgo y la plebe. Estas relaciones con sus particularidades, nos pueden explicar el riesgo moral del que nos advierte Epícteto, en el que zozobra tanto el maestro como quien le escucha, por lo que antes de lanzarse a dar lecciones, les reconviene a que se analicen a sí mismos, y observen tanto lo que se espera de ellos, como el efecto que los maestros causan efectivamente entre quienes le siguen:

¿Y luego me dices que en el deseo y el rechazo te desenvuelves conforme a la naturaleza? ¡Vete a convencer a otro! ¿No alababas a Fulano el otro día contra tu parecer? ¿No adulabas a Mengano, el hijo del senador? ¿Querrías que tus hijos fueran como él?

—¡Claro que no!

—Entonces, ¿por qué le alabas y le hablabas con tanto miramiento?

—Es un joven bien dotado y aficionado a escuchar discursos.

—¿De dónde sacas eso?

---

<sup>622</sup> Tomamos para nuestro análisis el *Sobre los que están en casa de ricos a pago*, *Los Lapitas o el Banquete*, *La apología* y la *Filosofía de Nigrino*.

–Él me admira.

–Al fin lo has reconocido.

Además, ¿qué te parece? Estos mismos ¿no te desprecian en secreto? Entonces cuando un hombre consciente de no haber hecho ni pensado nada bueno halla que un filósofo le dice “Muy bien dotado y honesto y puro”, ¿qué otra cosa te parece que se dice de él sino “Ése me necesita para algo”? O dime, ¿qué prueba de buenas dotes ha dado? Fíjate que lleva contigo muchísimo tiempo, que te ha oído dialogar, que te ha oído dar lecciones. ¿Se ha hecho modesto, ha reflexionado sobre sí mismo? ¿Se ha dado cuenta en medio de qué males está? ¿Ha rechazado la opinión arbitraria? ¿Busca quien le enseñe?

–Lo busca –responde–.

–¿A alguien que le enseñe como ha de vivir? No, necio, sino cómo hay que hablar. Por eso te admira a ti. Escúchale lo que dice: “Ese hombre escribe con mucho arte, mucho mejor que Dión”. Es completamente distinto. ¿Verdad que no dice: “Ese hombre es respetuoso, es fiel, es imperturbable?”. Y si lo dijera habría que responderle: “Puesto que es fiel, ¿qué es ese ‘fiel’?”. Y si pudiera responder, yo habría de añadir: “Primero entérate de qué dices y luego habla de acuerdo con ello”.

¿Quieres ser de utilidad a otros en tan mala disposición de ánimo al tiempo que suspiras por admiradores y cuentas los que te escuchan?<sup>623</sup>

Epícteto, que cuenta entre su auditorio con aspirantes a profesionales de la enseñanza, les dirige duras palabras para que se mantengan alerta respecto a su disposición interior. Evidentemente, trata de evitar en ellos que caigan en los vicios que Luciano denuncia, los conmina a que primero se observen a sí mismos, que revisen constantemente su disposición interior y luego se encarguen de mejorar a los otros. De la misma manera Luciano, que no tiene una relación simple con la filosofía,<sup>624</sup> nos muestra la disposición espiritual que un maestro ha de tener y el tipo de transformación que debe operar en su alumno. En el diálogo *La filosofía de Nigrino*, el protagonista declara el estado espiritual que conserva después de haber escuchado al filósofo:

Al igual que los amantes, en ausencia de sus favoritos, suelen evocar algunos gestos o palabras suyas, y platicando con ellos burlan su mal de amor, cual si estuvieran a su lado sus amados [...] del mismo modo yo, aun en ausencia de la Filosofía, al reunir las palabras

---

<sup>623</sup> Epícteto, III. 23. 13-19.

<sup>624</sup> Sobre el carácter central y paradójico que tiene la filosofía en general, y los afectos y rechazos respecto a personajes en específico véase el capítulo “Philosophy and Philosophers” en C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, pp. 24 a 32.

que entonces escuché y evocarlas en mi interior, logro no pequeño consuelo. En resumen, cual si anduviera a la deriva en el mar durante la oscuridad de la noche, pongo mi mirada en ese hombre como en un faro, imaginando que él presencia todos mis actos, cual si le oyera repetirme siempre aquellas palabras del pasado. Algunas veces, sobre todo cuando pongo en tensión mi espíritu, me aparece hasta su rostro, y el eco de su voz permanece en mis oídos. Desde luego, como dice el cómico “dejó un agujón en sus oyentes”.<sup>625</sup>

Es claro, pues, que los maestros mal reputados son los que acuden a casa de los acaudalados, no obstante, los buenos maestros cuya labor es honorífica o claramente no buscan primordialmente la ventaja pecuniaria. Del mismo Nigrino, Luciano nos dice:

Naturalmente, él practicaba estos principios en su vida, ya que no sólo enseñaba gratis a quienes lo requerían, sino que ayudaba a los necesitados y despreciaba todo bien superfluo; estaba tan lejos de ambicionar las cosas ajenas que ni siquiera se preocupaba del deterioro de las propias: poseía una finca no lejos de la ciudad, y no se preocupó de poner un pie en ella durante muchos años; sostenía incluso que su dominio no le pertenecía. Quería decir, en mi opinión que no somos dueños de cosa alguna por derecho natural, sino que por costumbre y herencia alcanzamos el disfrute de ellas indefinidamente, y somos considerados dueños por breve tiempo; mas cuando expira el plazo, entonces se posesiona otro y goza el título.<sup>626</sup>

### **El estoico funcionario**

Después de haber compuesto su *Sobre los que están en casa de ricos a pago*, Luciano compuso una *Apología*, en la que indudablemente se refiere a sí mismo y en la que coloca su apuesta de modo que se puede ser coherente consigo mismo, denunciar los vicios que había denunciado: la lujuria, la avaricia, el deseo de gloria, la envidia, y no obstante ser llamado a un servicio en el que se puede vivir por la propia profesión. Así es como encontramos a un buen número de filósofos romanos, entre quienes destaca, indudablemente Séneca, quien fue llamado por Agripina para ser maestro de retórica de su hijo Nerón, al margen de las cuestiones políticas presentes en ellos, es relevante, pues, el papel de mentor de un caballero como Séneca, y el papel activo que tal función le granjeó en la corte. Tenemos pues, la figura del filósofo funcionario, con mayor influencia, que el

---

<sup>625</sup> Luciano, *Filosofía de Nigrino*, en Andrés espinosa Alarcón (trd.) *Obras I*, Gredos, Madrid, 2002, parágrafo 17 p. 33.

<sup>626</sup> *Ibidem*, parágrafo 26, p. 42.

amigo-consejero de Augusto. Asimismo, Junio Rústico, quien fuera la principal influencia estoica, tuvo una actividad importante en las decisiones del Estado al lado de Marco Aurelio; mucho más que la que tuvieron algunos otros de sus maestros, a quienes también ubicó en las dignidades de la administración pública. Fue singular en ese sentido la actividad de los antoninos a ese respecto, tanto con Adriano y Antonino Pío, que dieron un importante impulso económico a maestros y oradores (de quienes se beneficiaron principalmente los sofistas) como Marco Aurelio, quien no sólo promovió que se reactivaran las cuatro escuelas más significativas de Atenas, también benefició a los maestros en específico, con bienes y prerrogativas.

Ante tal panorama, la figura de Epícteto adquiere una dimensión singular, dadas las particularidades de su personalidad. No cuenta entre los maestros con linaje o propiedades (como el Nigrino de Luciano), con toda probabilidad nació esclavo; tampoco se alquila en las casas (aunque siendo esclavo es muy probable que haya sido pedagogo en casa de Epafrodito); ni se encuentra ninguna referencia en las disertaciones ni en aquellos que nos hablan de él como Aulio Gelio, nos encontramos notas de que haya sido huésped de algún personaje importante (aunque se menciona que Adriano acudió a Nicópolis). Las notas que podemos colegir nos hablan de una vida austera en extremo, lo cual es enteramente congruente con su discurso, pues como veremos entre el público variopinto que acude a sus sesiones, hay muchos que desean ser profesionales y les sugiere un tipo de vida que, según observamos, coincide perfectamente con el modo en que él mismo vive. A ellos se refiere cuando pide que se abandone el miedo a la pobreza, en una diatriba que se ha de leer como una arenga a ese público en específico y en el que se nos muestra como formador de maestros. En tal diatriba se anima al futuro maestro de filosofía para que no caiga en los vicios que denuncia Luciano y también se muestra la función que el filósofo debe tener, encarnando el discurso.

### **Los riesgos de la profesionalización de la filosofía**

En el rubro que nos interesa, Luciano mostró que si bien puede ser difícil sobrevivir como maestro, esto mismo no justificaba rebajarse al nivel de los

parásitos y de los que, siendo libres se esclavizan por ambicionar la riquezas, los placeres y participar de los excesos en los que vivían los ricos.<sup>627</sup> A su juicio, dadas las penurias que se pasan al estar “a pago en casa de ricos”, sólo la chusma buena para nada puede aguantar sus insultos. Como crítico, denunció particularmente a los filósofos, por considerar que se trata de una actividad que requiere gran esfuerzo, pero igualmente a otros intelectuales. En sus textos críticos, como los *Lápitias o el banquete*, nos deja ver el mosaico variopinto de la vida de los intelectuales en su derredor. Sin embargo, su juicio ácido también dejó lugar para mostrar una vida auténtica. Él mismo se sintió tocado por la filosofía platónica, a través de un personaje que queda totalmente desconocido para nosotros, pero asegura que vivió en Atenas: Nigrino.

En el texto sobre la *Filosofía de Nigrino*, nos encontramos a través de la prosa crítica de Luciano, el modo en que presenta a la auténtica inspiración de la filosofía, el deseo de transformación interior al que deben llegar quienes toman contacto con ella, así proyecten adoptarla como profesión o hubieran sentido una conversión espiritual al escuchar su discurso. Tal inspiración debía tener por sí misma la fuerza para encarar las penurias de la vida, incluida la pobreza. No obstante, a pesar de que recomienda ejercicios y un cambio radical de vida, es muy cuidadoso respecto a los excesos, tanto en la ostentación como el tipo de prácticas que se deben seguir para alcanzar la vida filosófica:

[...] quien se entrega a educar lo mejor posible a los hombres debe tener a la vista a un tiempo el alma, el cuerpo, la edad y la formación previa, para no ser censurado por ordenar aquello que excede de las fuerzas humanas. Muchos –decía al respecto– llegaban a morir tras someterse a absurdas pruebas, Yo mismo vi a un joven que había sufrido iniquidades de ese tipo, y tan pronto como conoció la verdadera ciencia, huyó sin volver atrás, al lado de Nigrino; y evidentemente, se hallaba más equilibrado.<sup>628</sup>

Tenemos así que el maestro tenía que llevar una ascesis en sí mismo, de suerte que pudiera conducir también a los alumnos, sin dañarlos. Este punto es evidente en el modo en que se desempeñan Musonio Rufo y Epícteto, quienes

---

<sup>627</sup> Luciano, *De Mercede conductis potentium familiaribus*, en T. E. Page et al. (eds.) Lucian III, LOEB, Londres, 1960, (1921, 1a ed.) p. 421.

<sup>628</sup> Luciano, *Filosofía de Nigrino*, en Luciano de Samosata *Obras I*, traducción de Andrés Espinosa Alarcón, Gredos, Madrid, 2002, parágrafo 28, p. 43.

son capaces de reconocer el estado espiritual de sus alumnos y los atiendan en función de las necesidades que detectan en ellos. Justamente por ello es que observamos un fuerte énfasis en la clase de Nicópolis respecto a la actitud que se debe tener frente al riesgo de la riqueza y la pobreza.

Epícteto arengaría y pondría en alerta a sus alumnos frente a ambas. La disertación III, 26 es una muestra clara de esa palabra animosa desde la cual el maestro infunde fuerza y mueve hacia la transformación de sí por el ejercicio de asimilar los dogmas: “ejercítateme” les dice “que a eso tiendan todos tus discursos, los ejercicios, las lecturas”. Es cierto que da la misma ordenanza a los demás individuos que le escuchan, pero se debe observar, por un lado, que la mayoría de las diatribas contenidas en el libro III, con las variaciones de sus temas, se dirigen o bien a los que están avanzados en filosofía o bien a quienes han de ser maestros (incluso aquellos que están eligiendo escuela). Por otro lado, aparece un tópico frecuente, indicador de la función del maestro: no sólo se debe manejar (y enseñar) silogismos, sino que se debe ser una imagen viva del discurso, para no poner a la filosofía en vergüenza. Alcanzado ese nivel, asequible a todos los hombres, pues si bien la filosofía no renunció nunca al ideal del sabio, en los tiempos del imperio la meta a alcanzar fue la de la constante progresión hacia la mejoría: hacer las distinciones correctas entre lo que se ha de elegir según los principios de la filosofía estoica y la función del correcto razonamiento. Si el hombre bueno alcanza los dogmas, su sobrevivencia queda asegurada:

¿Temerá algún hombre bueno que le falte alimento? No les falta a los ciegos, no les falta a los cojos. ¿Le faltará al hombre bueno? Al buen soldado no le falta quien le pague, ni al artesano ni al curtidor. Y ¿le faltará al hombre bueno? ¿Así se despreocupa la divinidad de sus propias obras, de sus servidores de sus testigos, los únicos de los que se sirve como ejemplo ante los ignorantes de que existe y gobierna bien todo y no se despreocupa de los asuntos humanos y de que para el hombre bueno no existe ningún mal, ni vivo ni después de la muerte?

—Y cuando no proporciona alimentos, ¿qué?

Pues, ¿qué otra cosa, sino que, como buen estratega, me llamó a retirada? Obedezco, le sigo; bendiciendo al que me guía, cantando sus obras. Y es que llegué

cuando a él le pareció y de nuevo me voy cuando le parece y ésta fue mi tarea cuando viví:  
cantar a la divinidad para mí mismo tanto ante uno como ante muchos.<sup>629</sup>

En este pasaje se concentra la idea de que la providencia (una forma de concebir al *logos* en función de la perfecta casualidad) provee. Como en otros pasajes, el filósofo es servidor, testigo y ejemplo, ante quienes no conocen los dogmas. Como es evidente, en el pasaje hay rastros de evangelio, ante lo cual se debe subrayar la idea del *logos* estoico, que no es lo mismo que la providencia cristiana. La tarea del filósofo se cumple en la medida en que se viven los dogmas y se transmiten, sin el deseo de acarrear fama de ello: por eso se canta ante uno como ante muchos, no obstante, cantar las obras de la divinidad implica justamente exponer el modo en que se despliega desde el terreno de la causalidad inmanente toda la realidad. En esa causalidad inmanente, se inserta la propia finitud del filósofo, de suerte que si en tal orden causal está fenecer (por el contexto: de hambre), se debe asumir el destino. Aunque el pasaje es muy enfático en señalar que de hambre nadie se muere, el filósofo se irá porque está en la cadena causal de los acontecimientos, y no porque se trate de una providencia personal. Efectivamente, el hambre conduce a la muerte, pero justamente en ello se ha ejercitado el filósofo, en no temerle o verla como algo negativo. Eludirla con el argumento de ¿qué comerán los míos? Tampoco es válido, pues con tal pretexto el filósofo se permite actitudes, tales como la adulación o la complacencia, dando una imagen pedestre de la filosofía, pues tal actitud encubre que en realidad lo que se desea es estar en los banquetes de los ricos. Dado que es un tópico que se repite en textos tan diferentes como las *Diatribas* de Epícteto y la literatura lucianezca, podemos intuir que se trata de una justificación frecuente entre los filósofos. Ambos hacen énfasis en señalar los deseos escondidos detrás de las palabras.

Dice Epícteto:

Y, luego, te aterra el hambre, según parece. Pero a ti no es que te aterre el hambre, sino que temes no tener un cocinero, otro que te haga la compra, otro que te calce, otro que te vista, otros que te den masaje, otros que te acompañen para que te den masaje aquí y allá en el baño, después desnudarte y ponerte estirado como un crucificado; y que luego el que va a ungirte con aceites, poniéndose a tu lado, diga: “date la vuelta, trae el costado, cógele

---

<sup>629</sup> Epícteto, *Diss.*, III. 26. 27-30.

la cabeza, a ver el hombro”; y luego al llegar del baño a casa grites: “¿nadie trae de comer?”; y luego: “quita las mesas, pasa la esponja”. Eso te aterra, el no poder llevar una vida de enfermo; así que aprende de los sanos, cómo viven los esclavos, cómo los obreros, cómo los genuinos filósofos, cómo vivió Sócrates –y éste, con su mujer e hijos–, cómo Diógenes, cómo Cleantes, asistiendo a la escuela y aguador al tiempo. Si quieres lo tendrás siempre y vivirás con confianza. ¿En qué? En lo único que cabe confiar: en la lealtad, en las cosas libres de trabas, en lo que no se te puede arrebatarse, esto es, en tu propio albedrío.<sup>630</sup>

Tenemos, pues, que la filosofía es irreductible a los principios, requiere destacar la aplicación de ellos en la forma que adopta el sí mismo del sujeto. El albedrío al que se refiere Epícteto no se ha de tener como un concepto teórico únicamente (*hegemonikon*). Tampoco se ha de reducir a la mera comprensión de las cosas, como una capacidad ubicada en un lugar específico. Incluso de desecharse la idea de que se trata de un conjunto de actos predefinidos y unívocos. Se trata de un constante examen que se debe realizar en la indagación de sí. A través de tal examen, destaca la parte de sí mismo que precisa de modificación.

Así pues, en un ejercicio plenamente filosófico ante la probable precariedad de recursos, en la que se podrían encontrar los alumnos ya formados como profesores de filosofía, Epícteto coloca ante ellos las posibilidades que tienen y el modo en que las pueden encarar. La total ausencia de recursos conduce al mismo camino que su abundancia, conduce indefectiblemente a la muerte, y ésta no es algo temible para el filósofo. La otra posibilidad es temer caer en el estado vergonzoso de la pobreza, sin embargo, como filósofos se debe discernir, si efectivamente la pobreza es algo que cause deshonor. O se está equivocado en sus juicios, pues lo deshonoroso sólo puede provenir de uno mismo. Dice Epícteto:

¿Tanto miedo tienes al hambre? ¿No puedes sacar agua, escribir, ser pedagogo, guardar la puerta ajena?

–Pero es vergonzoso llegar a esa necesidad.

Aprende, entonces, lo primero, qué cosas son vergonzosas y luego dinos que eres filósofo. Pero, por ahora, ni siquiera consientas que otro te lo llame.<sup>631</sup>

Son claras las opciones que tiene un maestro formado en filosofía con Epícteto: hacer trabajo físico o pedir. Que Epícteto haga referencia a las labores corporales

---

<sup>630</sup> Epícteto, *Diss.*, III. 26. 21-24.

<sup>631</sup> Epícteto, *Diss.*, III. 26. 7

como opción extrema, muestra las reticencias que se guardan ante él, a pesar de que en la tradición estoica se le ubica como algo estimable, incluso se le incluye en la ascesis corporal que forma el carácter de los hombres. Epícteto reclama a quienes lo eluden, les dice: “sin defecto físico, con pies y manos, ¿tanto miedo tienes hambre? ¿No puedes sacar agua, escribir, ser pedagogo, guardar la puerta ajena?” La otra opción que tienen estos profesionistas es pedir, pero no a la manera de los parásitos, que desean por sobre todo participar en cenas espléndidas y acompañar a los ricos, según narra Luciano, con el deseo de que algo de ese esplendor se les transmita, sino pedir únicamente lo necesario, confiando en su propia fuerza. Vistas así las cosas, ante la situación extrema en la que el filósofo se podría encontrar, cuando el filósofo se ejercita y pone ante sí a la muerte, no es en la comodidad de la lección o desde el palpitar del discurso en el que se narran las muertes gloriosas en las que debe fijar su atención, sino en las auténticas situaciones susceptibles de presentarse en sus propias vidas. Finalmente, en el estoicismo, no es la muerte lo que importa, sino cómo se vive.

### **El maestro romano por antonomasia: Epícteto**

Siguiendo, pues, sus propias palabras podemos hacernos una clara imagen de Epícteto, quien indudablemente tuvo una personalidad fuera de serie, pues contemplado en su heroicidad (y sin afán de idealizarlo), se nos muestra como un maestro cuyo prestigio personal no estuvo en su linaje sino en la coherencia y alcance de su discurso. Sin comportarse como los otros filósofos: como vientres, como genitales, como entrañas, ni como los libertos que ascienden y “tienen un orgullo de esclavo” alcanzó tal prestigio que algunos se le acercaron para pedirle cartas de recomendación. Aunque la carta no fuera lo que el solicitante esperaba, pues incluso en tal ocasión mostró el valor que tienen las aspiraciones:

Uno me pidió que escribiera a favor suyo a Roma, porque en opinión del vulgo, había sido muy desdichado, y habiendo siendo antes ilustre y rico, lo había perdido todo después y vivía aquí. Y Yo escribí a favor suyo en términos humildes, me la devolvió y dijo “Yo quería que me ayudaras, no que me compadecieras. No me ha sucedido ninguna desgracia”.<sup>632</sup>

No tenemos referencia precisas de si él mismo tuviera una función en la corte de Nerón (es muy dudoso que así fuera), no obstante en su posición dentro

---

<sup>632</sup> Epícteto, *Diss.*, I. IX. 27.

de la casa de Epafrodito fue testigo de la vida en la corte, es decir, de los desvelos y angustias de quienes rodeaban al emperador, tópico que se repite en sus diatribas, así como de la entereza de la llamada resistencia estoica, esto es, de los senadores y políticos que se opusieron a Nerón. Igual que su maestro, vivió un exilio, aunque quizá menos rudo, pues Gyaros, la isla en que Musonio descubrió una fuente de agua, era un lugar extremo. En cambio, Epícteto permaneció en el lugar al que fue exiliado, incluso después de la muerte de Vespasiano. Nicópolis, ubicada en una de las principales rutas de llegada a Roma, se convirtió con él en un nuevo punto de peregrinaje filosófico (sin duda por el valor de la cátedra de Epícteto, pero también por su accesibilidad geográfica). Sobre las características de su escuela volveremos particularmente, ahora debemos notar que Epícteto es un maestro socrático que coloca la labor del filósofo circunscrita a su particularidad, es decir, con atención a las circunstancias específicas en las que se vive, con la atención hacia uno mismo, por ello es el testigo de la divinidad, su instigador. Y para llegar a serlo no precisó de tablillas ni libros, sino de su memoria y su comprensión para escribir en su propia alma el discurso que interiorizó y luego proyectó (hasta tocar a Marco Aurelio), sin preocuparse por las riquezas.

La enseñanza de Musonio Rufo y Epícteto, como se ha dicho, fue transmitida predominantemente a través de la palabra viva y en griego, aunque por su posición social podemos comprender que, a diferencia de Plutarco, conocían bien el latín. Insistimos en este respecto porque en el caso de la expresión de Séneca, la función de la palabra latina y el medio de transmisión de la filosofía a través de las cartas, opera en Séneca una función de implicaciones trascendentes para su enseñanza. Una vez ponderados los factores que rodearon la decisión de ser filósofo, los riesgos que se asumen, consideremos la fuerza de las palabras en Séneca.

## **6.2 Preceptos y principios que moldean la subjetividad**

Si por preceptos comprendemos los mandatos que se formulan en verso (en un sentido cercano a las sentencias), interiorizados a través de procesos de

aprendizaje, particularmente cuando se aprenden las primeras letras, es notorio que Sócrates los habría desestimado. Unos preceptos que, como perlas de sabiduría, son formulados para quedar grabados en la memoria de los hombres, indudablemente tienen la función de llevar en sí mismos un bagaje cultural de gran grosor. En cada sentencia, ya sea que se atribuyera a los poetas, a los oráculos o a los mayores (particularmente en ese mundo en que la oralidad es predominante) se actualizan los saberes que conforman la realidad circundante, con lo que se provee del sentido de pertenencia a cada individuo. Al interiorizarlos, cada miembro de la sociedad afirma su vínculo con el entorno social en que irrumpe; actualiza los saberes de una tradición formada por generaciones y conforma un esquema de valores que guiará sus acciones, tanto si actúa según los preceptos, como si los quebranta. Representan, pues, un modo en que el sujeto adopta la forma de la norma al mismo tiempo en que le da su validez.

En su momento histórico preciso, Sócrates rechazó asumir cualquiera de esos valores si no era antes sometido a examen. Su blanco de ataque fueron los prejuicios que se enquistan sin ser valorados críticamente. Los valores vigentes, sin ser examinados, no podían ser aceptados por el cuestionamiento que caracterizó al *elenkos* socrático. Asimismo, en el diálogo *Sofista*, la erística platónica, en tanto batalla que se libra a través del cuestionamiento, tenía por función preparar el ánimo para recibir el auténtico conocimiento que se fundamenta en los argumentos. Es notorio que Platón señala en tal diálogo que quien dirigía la batalla había pasado por la experiencia dentro de sí, transformándose a sí mismo, hasta llegar al punto que caracteriza al optimismo racionalista: saber que la virtud es conocimiento y el mal, una ignorancia involuntaria. Por ello se ha de combatir la dureza que caracteriza a quienes pretender saber lo que en realidad desconocen. Es necesario involucrarse con ellos en una lucha que les puede hacer cambiar de punto de vista. Se arriba así a la ardua tarea socrática, de la que es necesario no desesperar, aunque se reconozca su dificultad:

Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestiona fácilmente las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las

mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. Gracias a este procedimiento, se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta. En efecto, estimado joven, quienes así purifican piensan, al igual que los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone; y lo mismo ocurre respecto al alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado se avergüence.<sup>633</sup>

La posición de Platón es enfática: es necesario primero preparar al alma, generar una disposición interior para que el conocimiento sea efectivo. Depurar (purificar) el error, pues, no consiste únicamente en darse cuenta de los propios yerros, sino cobrar consciencia de esa anquilosada falsa sabiduría. La vergüenza, como condición del estado espiritual del que se debe partir, es fundamental en este punto, si se desea reconfigurar la visión de la filosofía antigua desde el paradigma de la transformación espiritual. De esa suerte, el conocimiento no es exclusivamente una actividad cognoscitiva, aunque efectivamente ese sea el rasgo primordial que se destaca. Aunque tanto la perspectiva platónica expuesta en el *Sofista* y la filosofía estoica partan de la inquietud de sí, ambas posiciones son distintas. En el estoicismo el discurso subjetivado va determinando a la sustancia ética a cada momento, es decir, si bien se parte de caer en la cuenta de la necesidad de transformación de sí, a cada momento de la comprensión se va forjando la transformación espiritual que se hace efectiva al encarar los momentos cruciales de la vida (momentos de prueba tales como la enfermedad, la muerte o la pérdida de riquezas). La posición platónica parte de un estado espiritual inquieto contra sí, pero que recupera la paz en la medida en que accede a la verdad, a la certeza del conocimiento.

Desde la perspectiva expuesta en el *Sofista*, quien ha sido purificado del error puede iniciar un nuevo proceso. Ahora no sólo puede comprender que algo conoce, también es capaz de reconocer que su conocimiento tiene ciertos límites: “Conoce sólo aquello que sabe y nada más”. Sin que la posición de Platón se confunda con la forma que adopta la enseñanza de los sofistas por la importancia

---

<sup>633</sup> Platón, *Sofista*, 230b-d.

que le da a la refutación, se debe remarcar que su función es la de curar la deformidad del alma que representa la ignorancia. Es remarcable que relacione a la ignorancia con una deformidad y señale que ésta se corrige con la gimnasia, a diferencia de la otra afección del alma, la perversión, que es, en cambio, una enfermedad que se cura con una medicina específica: el castigo.

Señalamos tal relevancia, pues si bien Platón reconocerá que la enseñanza puede adoptar dos formas, una por vía de los argumentos, otra por vía de las amonestaciones, la primera es más cercana a una gimnástica que involucra por completo el ánimo de los individuos. En cambio, la enseñanza a través de las amonestaciones tiene un efecto débil, pues a través de ella es difícil combatir el carácter más peligroso de la ignorancia: creer erróneamente que se sabe algo y por lo tanto no estar dispuesto a cambiar de posición. De esta manera, sin afirmar que la forma de enseñanza por amonestaciones esté constituida esencialmente por preceptos, podemos comprender que el escaso efecto que las reconvenciones de los padres pueden tener, está en la misma órbita de los preceptos. Si no se tiene una adecuada disposición interior, las sentencias que se asumen en un momento dado tienen una débil eficacia en los momentos cruciales.

No obstante los preceptos ocupan un lugar importante en la asimilación del discurso estoico, como nos recuerda Diógenes Laercio: “La parte ética de la filosofía la dividen en materia sobre el impulso, sobre los bienes y los males, sobre las pasiones, sobre la virtud, sobre el fin, sobre el valor primero y las acciones, sobre los deberes y las exhortaciones y disuasiones”.<sup>634</sup> Aunque el sofista parezca un “contradictor”, con todo, cuestiona y argumenta. El problema con los preceptos es que aparecen como ordenanzas no cuestionadas. Evidentemente el filósofo estoico tiene que enfrentar tal desafío. El estoicismo, pues, al incorporar en sí mismo a los preceptos, no es que los asimile sin cuestionamiento, sino que desarrolla los principios a los cuales, en todo caso, han de responder los

---

<sup>634</sup> D. L. VII, 84. Seguimos en esta referencia a Francisco Maldonado Villena, cercana a la que ofrece Mme. Goulet-Cazé, quien traduce *aux exhortations et aux dissuasions*. En la versión de García Gaul aparece “elecciones y rechazos”. Siguiendo la edición griega de Loeb, entendemos como más cercana al sentido de *protreptikós* la traducción que ahí se ofrece como “inducement to act or refrain from acting”. Veremos que subrayar de esta manera el sentido de las palabras es importante, pues los *protreptikós* asimilados a los *precepta* tienen una función específica en la formación de la subjetividad.

preceptos mismos. De donde se observa la necesaria compenetración de la posición teórica del estoicismo con la disposición espiritual constante que se debe adoptar. En otras palabras, los dogmas no son únicamente resultado de una posición intelectual, sino que son inseparables de la sustancia ética. Testimonio de ello es la reformulación que Zenón elabora de las palabras de Hesíodo y que el texto laerciano nos transmite:

El mejor es aquel que atiende al que habla con razón,

Si bien excelente es también el que por su cuenta lo descubre todo.

Pues es superior, consideraba, el que es capaz de escuchar el buen consejo y ponerlo en práctica que el que por sí mismo lo medita todo. Porque éste posee sólo el entendimiento, el otro, el que se deja aconsejar bien, añade la práctica.<sup>635</sup>

Tenemos pues que ni obediencia ciega, ni rechazo tajante de los preceptos, sino una asimilación productiva de preceptos y principios con lo cual se miden en las propias acciones. Asimismo Séneca nos presenta a Cleantes, quien coloca a los preceptos en una posición subordinada a los principios pero no los descarta.<sup>636</sup> En la actitud de Cleantes y Zenón se pone de manifiesto el discurso subjetivado, es decir, la indisociable unidad de la razón en tanto esfuerzo de comprensión de lo real (o de los actos apropiados) con las acciones, en tanto se es capaz de seguir los preceptos. El precepto es un mandato, pero su interés no está únicamente en el formularlo (aunque la forma que reviste como sentencia y el lenguaje en el que se expresa son importantes), sino en actualizarlo en los propios actos.

### **La ordenanza que se desea: asumir los preceptos**

Las cartas 94 y 95, en las que centraremos mayormente nuestra atención, nos interesan porque encontramos en ellas los puntos neurálgicos de la apuesta filosófica de Séneca: su concepción de la naturaleza del alma, su visión del devenir histórico de la sociedad (el cual corre parejo con las reconfiguraciones de la filosofía, que busca reconducir al hombre inmerso en el mundo sofisticado, hacia su auténtica naturaleza) y la relevancia de los ejercicios espirituales que deben acompañar la asimilación de los dogmas. Ejercicios que cuando adoptan la forma de los preceptos y son defendidos en un aparente antagonismo con los

---

<sup>635</sup> D. L. VII, 25-26.

<sup>636</sup> “Cleantes juzga ciertamente provechosa la parte preceptiva, pero inconsistente si no deriva de un conocimiento general, si no atiende a los principios mismos de la filosofía”, Séneca, *Ep.* 94. 4.

principios (tema principal de ambas cartas) presentan una dimensión importante de la fuerza de la palabra: la de la ordenanza enunciada en latín, con una carga cultural tan intensa como la de la imagen que evoca los valores romanos, y que aunque, como una crítica socrática objetaría, se asumen cuando se aprenden sin cuestionamiento, Séneca muestra que al pensarlos, al reflexionar sobre el contenido de los preceptos, ellos mismos penetran tan profundamente en el alma, que se desea vivamente cumplirlos.

El punto que unifica a ambas epístolas es la búsqueda del mejor medio para modelar al sabio, en ese sentido compiten preceptos y principios.<sup>637</sup> Para mostrarnos la compenetración de la ejercitación con la adquisición de los dogmas, Séneca recurre a un aparente enfrentamiento con Aristón de Quíos. En función de tal recurso, expone la resistencia del de Quíos a la enseñanza a través de preceptos. El primer problema que detecta es que aparentemente no penetran hasta el fondo del alma, en segundo lugar, son banales, dado que los principios preparan para la totalidad de la vida y no se ocupan, como los preceptos, de los casos particulares; en esa misma medida son superfluos, pues es inútil dar preceptos a quien sabe y poco útil a quien no sabe. En contraparte y advirtiendo que ni son el medio privilegiado para adquirir la virtud, ni el remedio contra los vicios del alma, Séneca los reconoce como el complemento fundamental de los dogmas, pues así como a los remedios del médico se añade el consejo, los preceptos no son de suyo eficaces para desterrar las falsas convicciones, pero ayudan a estimular los buenos impulsos que habitan en el alma. Afirma Séneca que “el alma lleva en sí los gérmenes de los buenos impulsos que despiertan mediante una exhortación no de modo diverso a como la chispa impulsada por un leve soplo difunde el fuego: la virtud se yergue cuando se la apremia e impulsa.”

La característica de los preceptos es su especificidad, pues consideran situaciones bien delimitadas, es por eso que al ponerlos en perspectiva y visualizarlos en la situación particular que presentan, se captan circunstancias que de otra manera no se tomarían en cuenta: actualizan ante el pensamiento

---

<sup>637</sup> El pasaje en el que hace referencia a los argumentos que defienden los preceptos frente a los principios, deja abierta la cuestión de si ellos mismos *bastan para modelar al sabio* (Ep. 94.51). Al inicio de la 95 nos indica que ahora nos dará respuesta.

situaciones que aunque no estén presentes, permiten que el propio ánimo y la reflexión se prepare para ellos. Los preceptos, para que sean funcionales en el ámbito de la ejercitación, deben ser definidos y precisos. Efectivamente son mandatos, determinan sin ahondar el acto correcto, pero justamente por su brevedad, facilitan el análisis y la reflexión. De la misma manera en que los dogmas se han de aprehender con una disposición anhelante, que mueva a la voluntad a transformarse a través de ellos, los preceptos deben recibirse no sólo para ser conocidos y memorizados, sino para hacer un uso efectivo de ellos:

Sabes que la amistad debes cultivarla religiosamente, pero no lo haces. Sabes que es un desvergonzado quien reclama la castidad a su mujer cuando él mismo seduce a las esposas de los demás; sabes que como ella en nada debe relacionarse con un adúltero, así tú tampoco con una meretriz, y no lo haces. Por ello, de vez en cuando, se te ha de refrescar la memoria, pues tales preceptos nos conviene tenerlos en el repuesto, sino al alcance de la mano. Todas las verdades que son saludables deben examinarse a menudo, medirse a menudo, a fin de que no sólo estén en nuestro conocimiento, sino a nuestra disposición. Añade, asimismo, que hasta lo evidente puede resultar más evidente.<sup>638</sup>

Lo que pide Séneca es que los preceptos no sean palabras vacías. En su brevedad, las máximas formuladas en latín son las que se asimilan en la formación temprana de los romanos, están cargadas de ciertos valores que marcan una vieja tradición. En ellos se encuentra el modo en que los hombres se deben enfrentar ante situaciones específicas de su propio mundo, un mundo que, en efecto, es modélico, pero que una vez interiorizado por la repetición, puede ser analizado por el entendimiento. El objetivo principal de traerlas a la mente, es que impacten el ánimo. Al respecto argumenta nuestro filósofo:

¿Quién, en efecto, negará que hasta los más ignorantes quedan saludablemente impresionados por determinados preceptos? Es el caso, por ejemplo, de estas brevísimas máximas, pero de gran eficacia:

Nada en demasía.

Al espíritu avaro no le satisface ganancia alguna.

Espera de otro lo mismo que a él le has procurado.

Estas frases las escuchamos con una cierta conmoción y a nadie se le permite dudar de ellas o preguntar “por qué”; tanto brilla la verdad aún sin ser razonada.

---

<sup>638</sup> Séneca, *Ep.* 94. 26.

Reparemos ahora en que aun cuando Séneca admira el impacto de la verdad, invita a su destinatario a completar el ejercicio analizándola. Al inicio de la Epístola 95, Séneca hace un énfasis especial en el ánimo con el cual se cumplen los preceptos. Efectivamente, quienes tienen un ánimo dócil pueden responder a las ordenanzas correctas, sin embargo, aún corre el riesgo de que lo opiniones incorrectas le hagan zozobrar, justo porque no conoce el fundamento de su acción. En este sentido, cabe hacer un breve señalamiento respecto al ánimo, la disposición, con que se reciben tanto preceptos como dogmas. Sin contravenir con el principio según el cual la naturaleza humana tiene un componente divino que está presente en todos los seres humanos sin distinción, Musonio Rufo y Séneca frecuentemente refieren a esa disposición anímica, como una inclinación natural que estuviera presente en algunos individuos. En la exposición de Musonio es muy claro que para él, cuestiones culturales, como el origen, pueden influir para que un individuo asimile con mayor presteza los preceptos. Así lo señala en una de sus disertaciones:

Los jóvenes mejor dotados y que han participado de una mejor educación asentirían y comprenderían con pocas demostraciones las razones que se les dice con mayor facilidad y rapidez. Fácilmente nos daremos cuenta de que esto es así si pensamos en un chico o en un joven educado en la molicie plena, afeminado de cuerpo y disoluto de alma por costumbres que le conducen a la falta de carácter, y que además, presenta una naturaleza lenta y poco apta para el aprendizaje; y junto a éste, uno educado a la manera espartana, no acostumbrado a la molicie y ejercitado en la perseverancia, y que fuera obediente a las razones que se le dicen. Entonces, si pusiéramos a estos dos jóvenes a escuchar a un filósofo que hablara sobre la muerte, sobre el trabajo, sobre la pobreza, sobre cosas semejantes y que dijera que no son males, y que, por el contrario, sobre la vida, sobre el placer, sobre la riqueza, sobre las cosas cercanas a éstas, dijera que no son bienes, ¿se mostrarán acaso de acuerdo los dos por igual con estos razonamientos y obedecerán de manera semejante uno y otro a lo que se les dice? No hay ni que decirlo.<sup>639</sup>

A aquellos a los cuales no hay que darles “muchas demostraciones” Musonio los prefiere, como Zenón prefería atender a aquellos que estuvieran prestos a asimilar

---

<sup>639</sup> Musonio Rufo, *Diss.* 1. 3. 10.

la virtud.<sup>640</sup> Con estos gestos podemos percibir que la filosofía estoica no era misionera. Es decir, a pesar de que confíen en que todos los seres humanos tienen en sí mismos la capacidad de acceder a la virtud, e incluso, los que están “muy enfermos”, con un avanzado grado de “herrumbre” por los hábitos que han hecho enconar en ellos los vicios, no consideran que deban “convertir” a todos. Pueden reconocer “la inclinación natural” de cada uno de ellos”, pero no intentar corregirlos a todos. Efectivamente, sabemos que Musonio se puso en una grave situación de muerte al tratar de persuadir a un ejército durante un asedio, de que sus actos no eran razonables. Del mismo modo, en algún tiempo Epícteto a la manera de los cínicos que inquietaban a la multitud, quiso persuadir públicamente y recibió golpes.

Observemos, pues, que los maestros estoicos reciben a quienes desean escucharlos, Musonio y Epícteto recurrirán a la exasperación de la diatriba para generar el ánimo adecuado entre sus escuchas, reconociendo en cada uno el nivel de su necesidad. Esto implica que aunque, como Séneca, se erijan en guías espirituales, no configuran en su actitud la dirección de una pastoral que tome a su cargo el modo el trabajo que cada uno debe realizar en quienes no presentan ese “ánimo dócil”. Ahora bien, si bien Séneca no exalta el ánimo de su destinatario a la manera socrática, sí hace énfasis en la insuficiencia de la mera obediencia: no basta con obedecer, aunque como hemos visto, para el estoicismo es de primer orden, se debe ser conciente de que se obra rectamente. Sin la firmeza del conocimiento las acciones se tornan vacilantes: “No podrá esforzarse con todo ahínco hacia el bien ni siquiera con firmeza y gusto, sino que volverá sobre sus pasos y dudará”.<sup>641</sup>

### Los preceptos pasan a examen

---

<sup>640</sup> Percibimos en las anécdotas que nos transmite Diógenes Laercio, que Zenón tenía una actitud de reserva respecto al contacto con las personas. El siguiente pasaje, no obstante, es muy ilustrativo respecto al punto que tratamos: “Había uno de Rodas, que era hermosos y rico, pero nada más, que se le pegaba, pero al que él no quería admitir; así que primero lo hizo sentarse en las gradas más polvorientas para que se manchara su manto de gala, y luego lo llevó hacia la reunión de mendigos, para que se codeara con los harapos de estos. Y al fin el joven se largó.” Cf. D. L. VII 22.

<sup>641</sup> Séneca, *Ep.* 95. 5.

A pesar del fuerte elemento de aculturación que los preceptos representan, al que desde el esquema socrático cabría criticar, vemos en Séneca una fuerte confianza en la propia razón, que puede someter a juicio a cada uno de los preceptos, y de ahí conseguir una certeza profunda respecto a uno mismo y los actos desplegados. Tenemos así, que el estoicismo no es una filosofía del *status quo*, evidentemente asume el orden en el que están las cosas, pero toma reflexivamente el modo de inserción de los individuos en su propio mundo. El impulso a actuar no está en la ordenanza, ni en la llana búsqueda de satisfacer el aparato normativo que crea a su mundo, su impulso está en la razón: “Dos cosas confieren al espíritu muchísimo vigor: la certeza de la verdad y la seguridad en uno mismo: una y otra las procura la admonición”.<sup>642</sup> Por ello no es suficiente con obedecer, es importante cumplir con “las exigencias de la acción moral, de forma que sepa cuándo debe actuar, en qué medida, con quién, de qué manera y por qué”. En ese sentido, para Séneca, el cumplimiento de los mandatos, deberes o preceptos, no persuaden porque amenacen, el conocimiento hace que el sujeto mismo desee la norma. En ese sentido, aun cuando Séneca observe la funcionalidad del castigo (en nuestros términos: como una ejecución de la norma que excluye y delimita los límites de lo permitido y lo prohibido<sup>643</sup>), cuando se piensan las determinaciones específicas de los mandatos, estos mismos moldean la subjetividad, con la certeza de que incluso al formularse, las leyes razonadas causan un impacto profundo en el alma:

Ante todo las leyes no persuaden precisamente porque amenacen, por el contrario los preceptos no fuerzan, sino que estimulan; luego, las leyes hacen desistir del crimen, mas los preceptos nos impulsan hacia el deber. Añade a esto que también las leyes ayudan a las buenas costumbres, sobre todo, cuando no sólo ordenan sino que enseñan.<sup>644</sup>

La obediencia respecto al mandato correcto da cuenta de la indisoluble unidad entre comprensión (como actividad del intelecto) y la realización de la misma en los actos. Aunque fueran parte constitutiva de un mismo proceso (el de

---

<sup>642</sup> Séneca, *Ep.* 94. 46.

<sup>643</sup> Esta afirmación las sostenemos desde el observatorio foucaultiano. Cf. P. Macherey “Sobre una historia natural de las normas” en E. Barlbier et. Al, *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1999.

<sup>644</sup> Séneca, *Ep.* 94. 38.

la elaboración de sí), el pensamiento y la acción se debieron conjuntar a través de diversas formas de ejercitación que los mismos estoicos propusieron. Posidonio, tal como lo presenta Séneca, considera diferentes tipos de ejercicios a los cuales cabe diferenciarlos en dos tipos. Por un lado la consolación, la persuasión y la exhortación, cuya característica que les unifica es que conducen la reflexión hacia las acciones, los deberes, las pasiones, etc. Por otro lado, es notorio que la actividad intelectual por sí sola también es una ejercitación. Es decir, observar la actividad específica del pensamiento al poner en perspectiva a los dogmas dados y analizarlos es una manera de transformarse y trabajar en la edificación de sí. Así lo subraya Séneca:

Añade a éstas la investigación de las causas, que no veo por qué no osemos llamarla *etiología* [...] Afirma que será útil también la definición de cada virtud; a ésta Posidonio la denomina *êthología*, algunos *charaktêrismos* por cuanto destaca las características y rasgos específicos de cada virtud y vicio, con los cuales quedan diferenciadas las cosas semejantes entre sí.<sup>645</sup>

En esta investigación, y en ocasión del modo en que reflexiona acerca de Platón, nos hemos encontrado a Séneca recomendando como medio de progresión espiritual el ejercitarse en pensar los pormenores de las enunciaciones de los dogmas de otras escuelas. Analizar los puntos de vista de Platón, le sirve a nuestro estoico para exponer no sólo su interpretación acerca de tal filosofía (pues ya no se encuentra en el momento de las pugnas entre escuelas y elaboración del discurso, como el primer estoicismo), también como un medio de mantener ocupado el pensamiento de forma edificante, aunque no se adhiere a los dogmas analizados. Este concentrarse en el pensamiento de Séneca representa un modelo paradigmático de la transición constante en el que está el sujeto estoico. Pone de manifiesto que el objetivo no es conseguir una progresión en lo que se conoce, tanto como mantenerse en el constante esfuerzo de transformación de sí. En tal tenor, hemos observado que la reelaboración de los dogmas en textos como las *Cuestiones Naturales*, no sólo llevan en ellas la necesidad de conocer reorganizando los dogmas o de comprender el mundo, son en sí mismas parte del ejercicio personal de nuestro filósofo, quien reflexionando se transforma a sí

---

<sup>645</sup> Séneca, *Ep.* 95. 65.

mismo. Se debe tomar en cuenta que en este tipo de ejercicios, la disposición a la propia transformación ya está presente.

### **¿En quién harán efecto los preceptos?**

En Séneca, a diferencia de la palabra viva de Epícteto y Musonio, observamos el trabajo de quien ya ha asumido que es necesario transformarse. En esa vía, su trabajo personal se proyecta también como una guía abierta para los demás, de este modo describe sus afanes: “me ocupo de los hombres del futuro. Redacto algunas ideas que les puedan ser útiles; les dirijo por escrito consejos saludables, cual preparados de útiles medicinas, una vez he comprobado que son eficaces para mis úlceras”.<sup>646</sup> Así, sus recomendaciones van dirigidas a generar en su público la disposición para asumir los dogmas. Una de las estrategias óptimas que recomienda para conseguirlo es la relación con los amigos que avanzan en la virtud, la cual está también asociada a las características culturales de su tiempo: el contubernio. La larga tradición de la formación romana aconsejaba a los hombres a someter sus juicios con sus pares, tanto para tomar las mejores decisiones como para legitimarlas. De modo que lo que antes se constituyó en un consejo y se institucionalizó en la vida política a través del Senado, en la vida privada de los romanos de la gran urbe se transformó en el círculo de amigos. Veamos cuáles son sus características específicas.

El ciudadano romano se cultivó en los grupos que frecuentó, en donde, como podemos comprobar en las *Noches Áticas* y en la correspondencia *Ad Amicos* de Frontón, se trababan discusiones sobre los temas de la vida cultural de la época. Con los amigos se recibía consuelo, no muy distinto al que se recibe de la filosofía,<sup>647</sup> y recomendaciones. Pertener al contubernio suponía una honorabilidad tal que hacía válida toda recomendación que uno de sus miembros

---

<sup>646</sup> Séneca, *Ep.* 8. 2.

<sup>647</sup> Es significativo el consuelo que Frontón ofrece a Herodes Ático, por intercesión de Marco, por la muerte de su hijo recién nacido, en ella le sugiere que se refugie en un joven ya hecho, al que ame (por supuesto que se trata del joven príncipe), porque, a pesar de que reconoce la profundidad de la pena, «indignarse ante el mal, incluso si sobreviene de repente, es indecoroso en cualquier caso para un hombre que ha conocido la educación» *Epistolario*, 55.

podiera emitir. Así lo muestra la siguiente recomendación que Frontón hace a su yerno Aufidio Victorino:

Antonino Águila es una persona culta y elocuente. A ello tu vas a decirme «¿es que lo has oído declamar?». ¡No, por Dios!, no lo he escuchado personalmente, pero me he fiado de quienes lo afirman, personas sumamente cultas y honorables, y muy queridas por mí, quienes sé, con toda certeza que pueden juzgarlo rectamente y, más aun, pueden dar un testimonio con absoluta franqueza.<sup>648</sup>

La amistad, el círculo que se frecuenta, es el medio de transformación que los romanos cultos tienen a su alcance para la formación de su propio carácter. Pertener a un grupo, no obstante, no excluye que uno o más miembros sean filósofos, vemos en el círculo de Séneca a más de uno que no se ha declarado filósofo, e incluso se burla de la vocación de Séneca, y que el filósofo toma a cargo no en calidad de preceptor sino como amigo, por lo que podemos observar que estar dentro de un contubernio implica, al menos en el círculo de Séneca, preocuparse por quienes son cercanos. En tal sentido responde a Lucilio, cuando se pregunta por un amigo en común: “Respecto de Marcelino no desespero todavía; aun ahora se le puede salvar, pero a condición de que se le tienda presto una mano. Existe sin duda el riesgo de que seduzca a quien se la tiende”.<sup>649</sup>

La cercanía con quienes se esmeran en el cuidado de sí es de primer orden. Ello nos muestra el grado de compenetración de la filosofía en formación de las subjetividades en ciertos círculos sociales, sin embargo debe ponerse atención a las precauciones que el propio Séneca advierte. Es notorio, por las referencias que nos ofrece Séneca, que los hombres de su contubernio dieran muestras de su austeridad, hasta por el tipo de fuego que salía de sus chimeneas cuando estaban juntos. No es en torno a los fastuosos banquetes en donde se reúnen. Séneca, el hombre más opulento de su propio tiempo, hace un gran énfasis del ejercicio de austeridad que caracteriza sus reuniones: leen en compañía, reflexionan entre ellos. Se trata del medio más óptimo para prosperar en la edificación de sí: escuchando las palabras de quienes avanzan moralmente. No obstante, se debe tener suficiente firmeza en sí mismo para no dejarse

---

<sup>648</sup> Frontón, *Epistolario*, 186

<sup>649</sup> Séneca, *Ep.*, 29, 4.

arrastrar por aquél a quien se desea ayudar. Es necesario estar alerta de quién es admitido en la cercanía: “si consideras amigo a uno en quien no confías en la misma medida que en ti mismo, te equivocas de medio a medio y no has valorado con justeza la esencia de la amistad”.<sup>650</sup>

A pesar de que el contacto cercano entre los amigos sea la mejor manera de desarrollar el cultivo de sí, Séneca parece encontrar en las cartas un medio no sólo para mantener el vínculo a la distancia, también como un medio de ejercitarse en la mejoría de sí. Infundir vida a las palabras a través de la lectura es una experiencia que a él mismo (cuando lee a Quinto Sextio) le hincha el deseo de enfrentar la prueba, le motivan. En la epístola 6, le comunica a Lucilio la mejoría que experimenta, justo porque al llevar la atención sobre sí mismo ha detectado las partes de sí en las que debe trabajar: al notar sus defectos, descubrir cuales son sus enfermedades, se encuentra en camino de mejorar. Ahora bien, esta mejora carece de todo sentido si no la transmite a su amigo. En ello consiste el valor del vínculo entre ellos. Aunque, en la misma epístola le advierte que la cercanía “la viva voz y la convivencia” sería lo más óptimo, a través de la transmisión del trabajo que realiza sobre sí, avanza en su objetivo:

“Comunicame” dices, “también a mí ese medio que has experimentado ser tan eficaz”. En cuanto a mí, deseo comunicarte a ti todo; precisamente me complazco aprendiendo algo a fin de enseñártelo; ni doctrina alguna me deleitaría, por más excelente y saludable que fuese, si tuviera qué conocerla solamente yo. Si la sabiduría se me otorgase bajo esa condición, de mantenerla oculta y no divulgarla, la rechazaría: sin compañía no es grata la posesión de bien alguno.<sup>651</sup>

Al escribir se aclara a sí mismo, se muestra en su estilo, que según sus propios términos, reflejan el estado espiritual de quien escribe. Asimismo, con las cartas que recibe de Lucilio, lo evalúa, lo reconoce, encuentra el grado de avance de su amigo, y le aplaude como su propia obra. Esta cercanía de ambos, queda como ejemplo para los demás del proceso que juntos llevan a cabo. Su ejercitación particular, se trasluce ahí: ejercitarse en la frugalidad, en poner ante sí la propia muerte, en los *exempla*, en el autoexamen. Nos muestra, también, su

---

<sup>650</sup> Séneca, *Ep.* 3. 2.

<sup>651</sup> Séneca, *Ep.* 6. 4.

proceso en solitario, su relación consigo mismo, para motivarnos a quienes le leemos, pero también la escritura se erige como un medio de externar la evaluación que hace del mundo: su percepción de las sofisticaciones de la vida urbana, una concepción robusta de la historia y lo que deseamos subrayar con mayor énfasis: su exaltación de una concepción de lo romano que se muestra tanto en su concepción del contubernio, de los preceptos y de los modelos.

### **Colocarse bajo la mirada de un romano**

Séneca consideró tan importantes los preceptos como la definición de las virtudes, a la cual entiende como una manera de visualizar los modelos específicos desde los cuales se pueden orientar los actos correctos, lo que implica colocar ante sí, representaciones concretas de la virtud:

El definir tiene la misma eficacia que preceptuar; en efecto, el que preceptúa afirma: “harás esto si quieres ser temperante”, el que define dice: “es temperante el que hace esto, el que se abstiene de aquello”. ¿Quieres saber cuál es la diferencia? El uno enuncia preceptos de virtud, el otro ofrece un modelo.<sup>652</sup>

Es de primera importancia notar hasta qué punto la preceptiva y la definición aparecen en un mismo orden de ideas, pues así como en los preceptos se preservan los contenidos de la cultura romana, en la encarnación de los modelos romanos, a los cuales Séneca llama “iconismos” (en alusión a una práctica tributaria de su tiempo en que se registraba la identidad fiscal por los recaudadores de impuestos), se muestra efectivamente la imagen del romano clásico como definición ostensiva de la virtud. Así, pues, cuando uno de ellos se pregunte ¿quién quiere ser? ¿a quién se parece?, o mejor aún: ¿a quién desea parecerse? Tiene frente a sí un modelo al cual aspira llegar a través de la ejercitación cotidiana. Es notorio, pues, que los modelos que Séneca ofrece constantemente son los viejos romanos. En la epístola que abordamos, exalta la imagen de Catón de Útica, como un *espíritu superior* al cual imitar. En Catón, Séneca exalta el valor de quien defiende la libertad republicana ante la gran fuerza de los ejércitos comandados por César y Pompeyo. Con su resistencia, Catón concentra en sí mismo los valores en conjunto de la romanidad clásica, con la

---

<sup>652</sup> Séneca, *Ep.* 95. 66.

entereza de quien desafía a la muerte, antes de rendir a la república ante el tirano.

Así lo exalta Séneca:

¡Cuánto vigor, cuánto ánimo en él, cuánta seguridad en medio del azoramiento general! Sabe que es el único cuya situación no se cuestiona; pues no se trataba de saber si Catón era un hombre libre, sino de saber si vivía entre hombres libres: de ahí su menosprecio a los peligros y a las armas. Quien admira la inflexible firmeza de este hombre, que no se abate mientras todo se hunde, afirma complacido: “está pletórico de músculos su animoso pecho”.<sup>653</sup>

Tenemos, pues, que de la definición de la virtud, Séneca nos conduce a la imagen encarnada de la virtud misma en los romanos de su propia tradición. Las palabras reconstruyen las imágenes que impactan el ánimo de los hombres, de suerte que generan la disposición, el deseo de transformarse: “propongamos acciones laudables y encontremos imitadores”, le dice Séneca a Lucilio. La fuerza de la palabra se manifiesta en las imágenes que vivamente le transmite:

Será provechoso no sólo expresar cómo suelen ser los hombres virtuosos y describir su figura y sus rasgos, sino además contar y poner de relieve cómo fueron realmente: hablar de la última y muy fuerte herida de Catón, a través de la cual la libertad exhaló su aliento postrero, de la sabiduría de Lelio y de su pleno acuerdo con su amigo Escipión, de las gestas ilustres, tanto en la patria como en el extranjero, del otro Catón, de los lechos de madera dispuestos en público por Tuberón, de las pieles de cabra que empleó como tapetes y de las vasijas de barro que para el convite aprestó ante la capilla del propio Júpiter. ¿Qué otra cosa era sino consagrar la pobreza en el Capitolio?<sup>654</sup>

Proponer a los romanos como encarnación con los dogmas de la escuela, tiene implicaciones importantes en la concepción filosófica de Séneca. Como adherente del estoicismo, tiene frente a sí la importante figura del sabio, pero no la coloca en la perfección elaborada del discurso. Del mismo modo en que considera que se puede hacer progresos en la adquisición de la virtud (en oposición al dogma que sostiene que se está o no se está en la virtud, sin términos medios), Séneca hace asequible a todos la estatura del sabio, mostrando que ha vestido la toga romana, enarbolando los valores de una concepción particular de la romanidad. Sin embargo, este efecto de traslación está en relación directa con el modo en que los filósofos van respondiendo a las necesidades de su tiempo.

---

<sup>653</sup> Séneca, *Ep.* 95. 71.

<sup>654</sup> Séneca, *Ep.* 95. 72.

Cuando los romanos meditaron sobre el mejor modo de llevar la vida, el modelo que se propusieron no fue ni inalcanzable, ni escurridizo. Incluso en las letras latinas más de uno encontró el molde perfecto de quien ha alcanzado por sus hechos el punto más alto de la escultura de sí a través del cultivo de la racionalidad. Séneca, quien como hemos mostrado ya exalta el valor de los viejos romanos, en la *Consolación a Marcia* lo vuelve a poner de manifiesto, pues le recuerda a la hija doliente el gran servicio que ha hecho ella a los romanos y a su padre al preservar los escritos de este último, pues quien acude a ellos puede encontrar el modelo del romano perfecto y valorarle en las propias pautas de acción:

Inmenso [servicio] a él mismo, cuyo recuerdo se mantiene y se mantendrá mientras se valore el conocimiento de lo romano, mientras que haya alguien que quiera volver a los hechos de sus antepasados, alguien que quiera saber qué es un varón romano, qué uno insumiso cuando ya todas las cabezas estaban rendidas y uncidas al yugo de Sejano, qué es un hombre independiente por su forma de ser, por sus ideas, por sus obras.<sup>655</sup>

Como se ha mencionado ya, no se trata únicamente de exaltar una imagen patriótica, sino de ver en un momento de su historia misma, que la encarnación de la virtud ha sido efectiva. La viveza de estas imágenes, por otro lado, no sólo anima por el deseo que despierten en cada uno para aproximarseles, también las propone Séneca como un modo de efectuar cada uno de los propios actos ante ellos. Séneca recomienda a Lucilio tomar alguno de esos modelos y colocarlo ante sí, para orientar cada uno de sus actos como si estuviera bajo su mirada. Ahora bien, consideremos que esta recomendación de sentirse bajo la mirada del otro es una práctica que proviene de la acción militar, de la cual sabemos a través de las narraciones de Julio César. Estar ante la mirada del otro, es una figura que encontramos en la prosa de César, quien en su narración de la guerra de las Galias, muestra que ese es el sentir de los soldados en medio de las batallas: pelean con la sensación de que su capitán los está observando y tratan de lucirse ante él. De la misma manera, el ejercicio que Séneca sugiere trata de que, con la idea de que el hombre que encarnó en algún momento el modelo de vida virtuoso

---

<sup>655</sup> Séneca, *Consolación a Marcia*, 1, 3-4.

les está observando, guíe todos sus actos y ellos mismos se esmeren en asimilársele.

El alma debe tener a quien venerar, cuyo ascendiente haga aún más sagrada su intimidad. ¡Bienaventurado aquel de quien no sólo la presencia, sino hasta el recuerdo nos mejora! ¡Bienaventurado aquel que puede venerar a alguien de tal suerte que se configure y ordene sólo con recordarlo! Quien así puede venerar a alguien, presto será digno de veneración.

Elige, pues a Catón; si este te parece demasiado austero, elige a uno de espíritu más indulgente, a un Lelio... (Sén., *Ep.*, I 11, 9)

Así pues, los modelos que colocan ante sí, para asimilárseles y sentirse dirigidos por ellos, surgen como la meta que se proponen alcanzar. Un fin que se tiene presente, que les guía, pero que no se alcanza por completo, porque se trata de una elaboración constante, un afán persistente del que no se concluye nunca, en razón de lo cual se debe tener muy clara la finalidad, el blanco, al que apuntan. De esta suerte es que se cumple con uno de los puntos fundamentales que vemos aparecer, tanto en Séneca como en Marco Aurelio, la necesidad de que la vida tenga un sentido claro, un objetivo fijo, y no un ánimo errático que les conduzca de un interés a otro:

La vida sin un interés es inconstante, y si es cierto que debemos proponernos un fin, los principios resultan necesarios. Pienso que admitirás que nada hay más vergonzoso que un hombre vacilante, inseguro y que vuelve tímidamente sus pasos para atrás. Esto no acontecerá en toda circunstancia si no eliminamos aquello que sujeta el ánimo, lo retiene y le impide avanzar y esforzarse con plenitud.<sup>656</sup>

Reconsiderando el camino por el que hemos avanzado, tenemos que la definición, equiparada con los preceptos, nos señala específicas particularidades de la virtud, las cuales encarnadas en la imagen de viejos romanos, nos ofrecen un modelo claro hacia el cual dirigir el esfuerzo constante de la transformación de sí mismo. Modelo que no se elige al azar, o exclusivamente por el ánimo patriótico, sino que se somete a la evaluación de los principios. Los principios son, como dirá después Epícteto, la unidad de medida desde la cual se ponderan todas las elecciones.

De acuerdo con uno de los postulados más importantes e impertérritos de la escuela, el mayor obstáculo para conseguir la perfección, (con la que se

---

<sup>656</sup> Séneca, *Ep.* 95. 46.

comprende la felicidad, es decir, la imperturbabilidad del alma) son las opiniones erróneas. Esa visión, a la que indudablemente se adhiere Séneca, se sostiene porque los seres humanos, aunque nacen sin vicios, enferman su alma o se dejan llevar fácilmente por las opiniones del vulgo. Afirma: “La naturaleza no nos inclina a ningún vicio. Nos ha creado puros y libres.” En este punto convergen en Séneca, tanto la concepción de la naturaleza desde la teoría estoica, con su propia visión de la historia, que ya hemos expuesto. La filosofía, a juicio de nuestro estoico romano, no “avanza” en un sentido progresivo del conocimiento, aunque como él mismo considera, en la misma naturaleza de los hombres está la capacidad de admiración, a la que indudablemente, Séneca asocia con la mejor actividad de los hombres. En ese sentido, los hombres mismos podían conformarse con pocos preceptos, aunque de suyo la totalidad del *logos* filosófico ya existiera:

Sin duda, como decís, aquella antigua sabiduría fue, sobre todo en sus orígenes, rudimentaria no menos que las restantes artes cuya precisión aumentó progresivamente. Pero tampoco había necesidad entonces de remedios particulares. La maldad no se había difundido tan ampliamente: a males simples podían oponerse remedios simples. Ahora es preciso que las defensas sean tanto más eficaces cuanto más violentos son los males que nos asaltan.<sup>657</sup>

Ahora bien, el desarrollo específico de los dogmas de la filosofía, están puestos para que los hombres caigan en la cuenta de cuál es su auténtica naturaleza. De esta suerte, como hemos ya señalado, la filosofía responde a las necesidades de su tiempo. En ese sentido, el recurso que Séneca emplea de asimilar al filósofo con el médico cobra gran importancia, no sólo en función de la filosofía estoica, dada la recurrencia de tal forma retórica en abundantes textos, también como una práctica frecuente en romanos posteriores: la atención que se presta al cuerpo. En la concepción de Séneca, tanto el alma como el cuerpo son reflejo del devenir histórico que vuelve complejas a las ciudades, sofistica los deseos y aleja a los hombres de sí mismos:

La medicina consistió en otro tiempo en el conocimiento de algunas pocas hierbas con que detener la hemorragia y cicatrizar las heridas; poco a poco se ha llegado luego a esta tan compleja variedad de conocimientos. Ni debe sorprender que tuviera en el pasado menos trabajo, toda vez que los cuerpos eran aún sanos y robustos y el alimento era sencillo, no

---

<sup>657</sup> Séneca, *Ep.* 95. 14.

viciado por el refinamiento ni el placer; mas desde que se ha comenzado a buscar el alimento no para aplacar el hambre sino para excitarla, y se han discurrido mil condimentos para provocar la glotonería, lo que era un alimento para quienes tenían necesidad se ha convertido en un peso para los que están hartos.<sup>658</sup>

A tal cuerpo enfermo corresponde un alma enferma. El estoicismo en general no consideró nunca que el error fuera inherente a la naturaleza humana, sino que sostuvieron que decantarse por los vicios y los placeres perniciosos proviene del juicio errado: no se juzga adecuadamente, no se hace uso correcto de las representaciones, se valora aquello que en realidad daña. Nuevamente salta a la vista el optimismo racionalista del estoicismo: el sufrimiento, la inestabilidad, el vicio, son provocados por la ignorancia de las causas correctas. En cambio, se debe caer en la cuenta de que en cada alma habita una parte de la divinidad, en función de ello, la naturaleza más propia de los seres humanos no es la corporalidad, sino esa parte que comparte con el *logos* universal. Así pues, las causas por las que se comenten faltas, nos dice Séneca, es porque el alma está enferma y tiene opiniones erróneas o bien el alma tiene cierta inclinación a dejarse llevar por las falsas apariencias. El origen de estos males, nuevamente, está en las opiniones generalizadas, en los circuitos sociales que se frecuentan, incluso en la propia familia:

No es posible –lo precisaré– andar por el camino recto: nos desvían los padres, nos desvían los siervos. Nadie se equivoca para sí, sino que difunde su locura en los más allegados y sufre, a su vez, la de éstos. Y por ello en cada hombre se dan los vicios del vulgo, porque el vulgo se los ha comunicado. Cada cual, mientras empeora él mismo; ha aprendido mal, luego lo ha enseñado y así ha nacido aquella enorme malicia del ambiente: por haberse acumulado en un solo lugar cuanto de pésimo sabe cada uno.<sup>659</sup>

Es interesante observar el modo en que Séneca asume, por un lado, la dificultad de arrogarse sin juicio las prácticas cotidianas de su propio ambiente cultural, para lo cual invoca la capacidad de discernimiento otorga la filosofía, y por otro lado, él observa que en la tradición, es decir, en las relaciones sociales aceptadas y aceptables, están puestos los elementos que pueden orientar los actos de las personas:

---

<sup>658</sup> Séneca, *Ep.*, 95. 15.

<sup>659</sup> Séneca, *Ep.*, 94. 54.

En el tema del matrimonio, enseñarás cómo debe uno comportarse con la mujer que ha desposado virgen, cómo con aquella que anteriormente había contraído matrimonio, cómo con una mujer adinerada, cómo con una desprovista de dote. ¿No crees que hay diferencia entre una mujer estéril y otra fecunda, entre una de edad avanzada y otra jovencita, entre una madre y una madrastra? Todos los casos particulares no los podemos prever, y cada uno tiene sus propias exigencias, ahora bien las leyes de la filosofía son concisas y vinculan a todos.<sup>660</sup>

Efectivamente, cada caso en su particularidad requiere de una observación especial. Tarea que, según el registro de las palabras de los filósofos de la época imperial, asumieron con gran empeño los maestros del tiempo. Evaluar el tipo de disposición que cada alumno tiene, es decir, reconocer en ellos su sustancia ética, sus intereses e inclinaciones, son la pauta para decidir el modo en que se han de dirigir hacia ellos. Séneca, como Musonio, reconoce que existen personas “propensas” a la virtud, que con los puros preceptos pueden ser llevados a actuar bien. Sin embargo, en algunos otros, los malos hábitos los han “embotado y hecho insensibles”. Frente a estos últimos, maestros como Musonio y Epícteto despliegan sus cualidades socráticas: los mueven a la desesperación, los irritan, los violentan, en fin, los conducen a la inquietud de sí, para causar un revuelo interior que les prepare para que los dogmas transformen, efectivamente, su modo de vivir, sus juicios.

El propio Séneca intenta infundir ánimo con la fuerza de su prosa, exponiendo lo que le admira, lo que estimula su inteligencia (como el descubrimiento de las causas de los fenómenos naturales, mostrando el modo correcto en que se honra a la divinidad, o bien desplegando ante nuestros ojos la historia de los hombres y las calamidades que desatan la avaricia y la ambición) desarrollando los argumentos que ponen en evidencia la naturaleza de lo divino, la actitud correcta ante las cosas, en fin, elabora un despliegue intelectual por el cual trata de vencer las resistencias hacia la búsqueda de la virtud y mostrar que la comprensión, es decir, la asimilación de los dogmas, es indisociable del constante

---

<sup>660</sup> Séneca, *Ep.*, 94.15.

ejercicio espiritual: “la virtud comprende la ciencia de las demás cosas y de sí misma; hay que aprender sobre ella para saber en qué consiste”.<sup>661</sup>

### 6.3 Marco Aurelio: Las palabras que se dirigen hacia sí

Con Séneca hemos contemplado un uso de la palabra en latín que busca extenderse más allá de sí mismo. Desde luego, a través de sus letras nos pasa nota de sus ejercicios personales, pero también, en el caso de los preceptos y los principios, que podrían considerarse como formulaciones de uso particular, desea que el efecto que tienen para sí mismo pase por sí y por su interlocutor, además de los posibles lectores. Tengamos en cuenta un factor preciso, Séneca escribe y trabaja en sí mismo desde el retiro. Esta situación es de peso cuando la contrastamos con las circunstancias en las que escribe Marco Aurelio, quien no sólo estuvo frecuentemente en el frente de batalla, desde donde hacía sus anotaciones, se mantuvo siempre cumpliendo su cargo como gobernante del imperio.

En efecto, no es un hombre en quien la trayectoria de su vida activa se agote en los cargos que logre alcanzar. Se trata del emperador, una posición frecuentemente irrenunciable, quien sustrae por las noches algunos momentos, ya sea a su descanso o a las labores pendientes, para llevar una especie de diario: el registro de sus ideas, de sus inquietudes, la reelaboración de los dogmas de la filosofía estoica, su punto de vista respecto a otras escuelas, etc. A través de esta labor, desarrolla su propio ejercicio espiritual. No tiene ningún otro destinatario que él mismo. Las batallas que en las *Meditaciones* se libran no son destinadas a nadie más. En todo caso son arengas que se da a sí mismo, para motivarse hacia la mejoría constante. La labor del maestro socrático, la sorna, la insidia se aplica sobre sí: se reprende, se cuestiona, se conmina, reflexiona. Y todo lo escribe en griego.

Sin reparar más en la lengua griega como lenguaje de la filosofía, en Marco desde su juventud se erige como la lengua de la intimidad. No se trata de un

---

<sup>661</sup> Séneca, *Ep.*, 95. 56.

griego refinado, como el de los sofistas de su tiempo, sino pensamientos expresados en un griego koiné, sin más pretensiones que ayudarle a tener presentes, a la mano, una terapéutica de sí; una constante evaluación de sí mismo, de sus deseos, de sus expresiones de ánimo para los demás; de sus emociones respecto a sus propios avances. Una gran intensificación de la relación consigo mismo.

Sin problematizar en los combates entre el griego y el latín dentro de la expresión de la filosofía, deseamos llevar la atención a algunos preceptos que Marco Aurelio se formula como parte del ejercicio espiritual que emprende; en un esfuerzo por mostrar su paralelo con Séneca, para observar cómo operan en esta relación tan íntima. Sin sostener que la mayoría de los pensamientos expresados en la *Meditaciones* sean en sí mismos preceptos, las expresiones que adoptan tal forma, o bien son tomadas de formulaciones de su propio tiempo, o él mismo las crea, y aunque se trate de oraciones breves, la meditación se extiende cuando los analiza contrastándolos con los principios de la filosofía estoica. Partamos del primer caso que ofrecemos para su análisis, consignado en el libro IV. 24, en el que reflexiona un precepto expresado en su propio tiempo, en particular, tomado de Aristófanes:

“Abarca pocas actividades, dice, si quieres mantener el buen humor”

A esta afirmación, tan admitida en general, a la cual le podemos otorgar nuestro asentimiento incluso en nuestra actualidad, Marco Aurelio le opone otro precepto de Demócrito y lo enfrenta, incluso, a su propia circunstancia:

¿No sería mejor hacer lo necesario y todo cuanto prescribe, y de la manera en que lo prescribe la razón del ser sociable por naturaleza? Porque este procedimiento no sólo procura buena disposición de ánimo para obrar bien, sino también el optimismo de estar poco ocupado. Pues la mayor parte de las cosas que decimos y hacemos, al no ser necesarias, si se las suprimiese reportarían bastante más ocio y tranquilidad.

En el mismo pasaje encontramos la actitud más frecuente del propio Marco Aurelio en sus *Meditaciones*, la del cuestionamiento, acompañada de la prescripción generada por su propia reflexión:

En consecuencia, es preciso recapacitar personalmente en cada cosa: ¿No estará esto entre lo que no es necesario? Y no sólo es preciso eliminar las actividades innecesarias,

sino incluso las imaginaciones. De esta manera, dejarán de acompañarlas actividades superfluas.

Con este ejercicio de reflexión observamos con mucha puntualidad el modo en que tanto los preceptos generales que están puestos en el espíritu de su tiempo, como los principios de la filosofía (en la evaluación de la necesidad) se instalan en la cotidianidad del sujeto que se transforma.

Veamos ahora algunos preceptos breves que él mismo construye. El primero de ellos, tan breve como es preciso, pero que con la ayuda de la metáfora le actualiza el sentido de la providencia estoica, ante la cual no cabe oponerse:

Confíate gustosamente a Cloto y déjala tejer la trama con los sucesos que quiera.<sup>662</sup>

En seguida, tenemos un precepto por el cual asume el ejercicio de colocar ante sí el modelo hacia el cual desea acceder. Un buen ejemplo del modo en que opera la subjetividad para transformarse, en términos foucaultianos, la teleología del sujeto moral:

Examina con atención sus guías interiores e indaga qué evitan los sabios y qué persiguen.<sup>663</sup>

Ahora referimos a una elaboración no tan breve, pero en la cual se deja ver el examen de su circunstancia particulares y el asidero filosófico desde el cual se coloca para enfrentarlas:

Corre siempre por el camino más corto, y el más corto es el que discurre de acuerdo con la naturaleza. En consecuencia, habla y obra en todo de la manera más sana, pues tal propósito libera de las aflicciones, de la disciplina militar, de toda preocupación administrativa y afectación.<sup>664</sup>

Las elaboraciones sencillas que él se da a sí mismo llaman nuestra atención, tanto por el interés de subrayar el paralelo con Séneca, como para observar de manera sustantiva el modo en que lo que piensa Marco Aurelio, asumiéndolo como la subjetividad que se moldea, infiere en la propia comprensión de sí que él mismo reflexiona. Aquello en lo que piensa es el auténtico sí mismo que él reconoce. Por eso su esfuerzo no está sólo en poner atención a quien es él mismo, a los

---

<sup>662</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV. 34.

<sup>663</sup> *Ibidem*, IV. 38.

<sup>664</sup> *Ibidem*, IV. 51.

“síntomas” que expresan sus deseos, sino también la conciencia de que aquello que piensa, es exactamente la forma que él mismo adopta:

Como formes tus imaginaciones en repetidas veces, tal será tu inteligencia, pues el alma es teñida por sus imaginaciones. Tíñela, pues, con una sucesión de pensamientos como éstos: donde es posible vivir, también allí se puede vivir bien y es posible vivir en palacio, luego es posible vivir bien en palacio.<sup>665</sup>

Al margen de las especulaciones que podemos elaborar respecto al duro efecto que causó a su ánimo ser el gobernante del imperio, observamos que esa forma a la que se adecua su alma, no busca una reflexión que se quede al margen de su actividad efectiva. Veamos ahora una forma de volver sobre la propia elaboración que él mismo se hace, el modo en que contrasta lo que cabe preceptuar con los principios de la filosofía, y en seguida, el modo en que elabora su propio cuestionamiento:

Al amanecer, cuando de mala gana y perezosamente despiertes, acuda puntual a ti este pensamiento: “Despierto para cumplir una tarea propia de hombre.” ¿Voy pues, a seguir disgustado, si me encamino a hacer aquella tarea que justifica mi existencia y para la cual he sido traído al mundo? ¿O es que he sido formado para calentarme, reclinado entre pequeños cobertores? “Pero eso es más agradable”. ¿Has nacido para la pasividad o para la actividad? ¿No ves que los arbustos, los pajarillos, las hormigas, las arañas, las abejas, cumplen su función, contribuyendo por su cuenta propia al orden del mundo? Y tú entonces, ¿rehúzas hacer lo que es propio del hombre? ¿No persigues con ahínco lo que está de acuerdo con tu naturaleza? “Mas es necesario también reposar”. Lo es; también yo lo mantengo. Pero también la naturaleza ha marcado límites al reposo, como también ha fijado límites en la comida y en la bebida, y a pesar de eso, ¿no superas la medida excediéndote más de lo que es suficiente?<sup>666</sup>

Es notorio el procedimiento de Marco Aurelio, en el que se despliega un diálogo consigo mismo, que más que oposición de opiniones, aparecen reproches y reprimendas respecto a sus propios errores. Como se puede percibir, un rudo cuestionamiento va acompañado de la observación de los principios de la filosofía que, en todo caso debe de abordar. Finalmente, para concluir nuestra exposición, observamos que ese sujeto que se forma en la íntima relación consigo mismo, no es que descubra una parte de sí que desconocía, sino que la moldea, es

---

<sup>665</sup> *Ibidem*, V. 16.

<sup>666</sup> *Ibidem*, V. 1.

consciente de su propia formación y transformación. Pero no lo hace sólo para sí, sino en completa vinculación con la totalidad en la que se reconoce. El cuidado de sí, la formulación de las artes de la existencia en el estoicismo imperial, a pesar de que se traten de un gesto individual que particulariza a los individuos en la relación de sí a sí, resaltan siempre el sentido de pertenencia y compromiso con los demás. De esta suerte, aunque Marco Aurelio trabaje en una ardua conformación de sí mismo, no lo hace ajeno a su propio mundo:

Si extraño al mundo es quien no conoce lo que en él hay, no menos extraño es también quien no conoce lo que en él acontece. Desterrado es el que huye de la razón social; ciego el que tiene cerrados los ojos de la inteligencia; mendigo el que tiene la necesidad de otro y no tiene junto a sí todo lo que es necesario para vivir. Absceso del mundo el que renuncia y se aparta de la razón de la común naturaleza por el hecho de que está contrariado con lo que le acontece; pues produce eso aquella naturaleza que también a ti te produjo. Es un fragmento de la ciudad, el que separa su alma particular de los seres racionales, pues una sola es el alma.<sup>667</sup>

---

<sup>667</sup> *Ibíd.*, IV. 29.

## Conclusión

La tesis fundamental en torno a la cual se ha desarrollado la investigación que ahora se concluye es la observación del modo en que el saber se involucra con la formación moral de los sujetos. A lo largo de nuestra exposición esta idea se ha manifestado por dos vías. Por un lado, a través de la reconstrucción conceptual del entramado histórico social greco-romano y los dogmas de la filosofía estoica; por otro lado, en un orden metodológico, a través de la comprensión de la obra de Michel Foucault. Hemos desarrollado nuestra empresa integrando ambos caminos de manera indisociable, pues se abordan los dogmas de la filosofía antigua junto a la exposición de las características sociales de la antigüedad como el contenido del pensamiento, a través del cual tratamos de dilucidar a la subjetividad en tanto forma, la forma sujeto. Al plantear así nuestro procedimiento, salta a la vista una situación sumamente problemática, la del empleo de un concepto propio de la modernidad, como el de subjetividad, hablando del mundo antiguo.

Tal imbricación de la historia antigua con el pensamiento moderno en el concepto de subjetividad, es legítima si dejamos en claro qué es lo que comprendemos por este último. Si asumimos la postura de la actitud de modernidad, tal como Foucault la plantea, entonces la subjetividad no es un algo, sino un modo de relación. Lejos de identificarla con la conciencia humana, entendemos que se trata de un modo de relacionarse con los contenidos dados en el entramado relacional en el cual irrumpe el sujeto. El sujeto, pues, no es una unidad esencial que otorgue contenido al mundo y a sí mismo, sino una manera significativa de relacionarse con los otros, con las cosas y consigo mismo. En tal sentido es legítimo volver al estoicismo, no para buscar el origen de la subjetividad, ni para identificarnos en las operaciones específicas del pensamiento estoico. Por el contrario, el examen del estoicismo antiguo nos permite visualizar una manera específica en que se da la relación del sujeto consigo mismo, a través de la cual distinguimos el procedimiento de formación de la subjetividad, lo cual nos remite a la operación desde la cual nos podemos pensar como sujetos.

Al conducir nuestro interés a la antigüedad, encontramos las maneras en que se han llevado a cabo ciertos procesos de individuación, diferentes a las

presentes en nuestro propio espacio histórico. Tenemos, pues, que el uso de la razón como comprensión de sí mismos que elaboran los estoicos no implica una edad de oro de la razón, pues no se trata de una autofundamentación del sujeto, sino que lo que brilla ante nosotros –ese período histórico que Foucault ha identificado como el tiempo de oro de las prácticas de sí– es un momento en el que lo que destaca es el esfuerzo de comprensión que los hombres arriesgan para la constitución de sí. Lo cual no nos da un código prescriptivo del modo de ser sujetos, sino que nos muestra una manera distinta (a la de los modelos normativos, prescriptivos y de saber de nuestro tiempo) de pensarse sujeto. En nuestro contacto con los dogmas de la filosofía estoica, encontramos una forma de discurso elaborado desde la necesidad de comprenderse a sí mismos en relación con la totalidad.

En nuestra consideración de los dogmas estoicos y la formación de la subjetividad, lejos de suponer que el estoicismo es una filosofía de la resignación, o que acompañe el entrecruce de las prácticas de sí y la ideología del imperio romano, encontramos que se trata de una afirmación del sujeto con la norma, es decir, de la manera en que el sujeto reconoce a la norma en el mundo y la desea para sí. Asimismo, en el esfuerzo de comprensión del mundo y sus causas, es decir, en la elaboración de los dogmas de la doctrina estoica, a través de los cuales podemos encontrar una forma discursiva de conocimiento, tenemos que la subjetividad adopta una forma muy específica, a través de la cual no sólo se intensifica la relación de sí a sí, también se genera el “sí mismo” al cual se conduce la atención. En tal sentido, la importancia de transitar de la Atenas de la Ilustración a la Roma imperial, a través de la conducta del maestro socrático, nos permitió visualizar la manera en que a la par en que se fue conformando la atención hacia sí, por la inquietud de sí, el sí mismo irrumpió. No porque hubiera permanecido oculto o latente a la percepción, sino porque adquirió la forma que la filosofía modeló. Desde tal perspectiva, se puede observar que en el ámbito romano aparece, a su vez, un entrecruce de fuerzas, de intereses, de inquietudes, que hacen todavía más patente tal operación del pensamiento: la compenetración de la filosofía

estoica con la moral romana acentúa la atención hacia sí mismo y problematiza sobre el modo en que el romano vive la pertenencia a su mundo.

Si de alguna manera se ha considerado en el presente trabajo a la hermenéutica del sujeto en la órbita de un interés ético, es en función de la relación del sujeto con la norma. En tal sentido comprendemos que la unidad del pensamiento de Foucault, en la que observamos oscilaciones en los intereses conceptuales que le mueven, está dictada en función de las operaciones del pensamiento que en su acción quedan de manifiesto, en breve, en la manera en que pone al descubierto que la objetividad del pensar se formula al mismo tiempo en que se configura la forma de la subjetividad. En tal sentido, la objetividad de la norma que muestra su efecto en una hermenéutica del sujeto en la antigüedad, nos pone en contacto con una manera en la que el sujeto, en su relación con la comprensión del mundo, no sólo crea la norma, también expresa su deseo de hacerse uno con ella. En el caso específico del estoicismo, justamente por comprender las leyes de causalidad que operan en distintas instancias de lo real, la subjetividad que se constituye anhela a la norma. Ahora bien, en este lugar de nuestro trabajo en el que intentamos dejar de manifiesto nuestro puerto de llegada, es importante señalar que no queremos decir que tal deseo de la norma (en los términos en los que se encuentra presente en los romanos de élite, por ejemplo) deba instaurarse en nuestro momento histórico. Nuestro énfasis va en el sentido de observar de qué manera el discurso de saber y la propia voluntad pueden coincidir. Finalmente, lo que destaca de la virtud estoica es su carácter subversivo, más que el del sometimiento pasivo a un destino que de cualquier manera llegaría, la afirmación de la comprensión del mundo en relación con la corrección de la norma de conducta, aunque en ello vaya la vida.

Desde la inquietud socrática a través de la cual hemos transitado de la inquietud de sí hasta la afirmación de sí mismo en la pertenencia al círculo de amigos en la sociedad romana, hemos conseguido visualizar el modo en que los sujetos encuentran en sí mismos la parte de sí que se debe someter a modificaciones, la sustancia ética. Ahora bien, tales modificaciones no se dan de cualquier manera, sino en aras de realizar en sí mismo lo que pertenece a la

propia naturaleza. En tal sentido, tanto al gesto de elegir un modelo para la realización de sí mismo, como a la afirmación de sí a través de la *humanitas*, han sido tomados como el modo en que se realiza la *teleología del sujeto moral*. Tratamos de esta manera de profundizar sobre la vereda que Foucault abrió para comprender la formación de la subjetividad; integrando a la par la comprensión, que nos ha parecido de primer orden, del lugar que la sofística tuvo en la conformación no sólo del discurso filosófico (que es el argumento que Barbara Cassin sostiene) también en la elaboración del sí mismo como un arte de la existencia.

Ahora bien, del mismo modo en que a lo largo de nuestra investigación nos hemos introducido en discusiones que abordan la efectividad de categorías específicas –tales como la carta en la antigüedad y las relaciones que ahí se expresan, el registro de los dogmas de la filosofía y su transmisión, o la figura del sabio a lo largo de la filosofía estoica–, también hemos encontrado temas de problematización, categorías en conflicto, que merecen ser abordadas. Una de ellas es la que se abre en el contacto con el sí mismo, pues la consideración de la forma sujeto encuentra en tal punto importantes objeciones. En tal frecuencia, se encuentran trabajos como el que elabora Christopher Gill, quien resalta los temas de la subjetividad en la antigüedad, pero partiendo de una idea sustancializada del sujeto; frente a su posición, la discusión sobre el sujeto que se auto-modela, nutre la discusión sobre la irrupción de un sujeto individualizado, particular, y su relación de pertenencia tanto a un universal, como a su propia comunidad. Otra vertiente rica para el análisis es el modo en que se configura la pastoral cristiana y su importante influjo en la formación de la subjetividad, que se va formando desde la plenitud del imperio romano, y en la que indudablemente el estoicismo tiene una participación importante, al menos si nos apegamos a los avances en el estudio de Musonio Rufo y su influjo en el cristianismo que realiza Ilaria Ramelli, y desde luego, el avance que respecto al sujeto sufriente elabora Judith Perkins.

Así pues, ofrecemos esta conclusión, no como el cierre de una investigación sobre la subjetividad en la antigüedad, sino como la apertura a nuevos temas en el horizonte antiguo, el cual no es un espejo deformado de

nosotros mismos, sino una manera distinta de leer nuestra propia modernidad: la modernidad de unos sujetos que pueden pensarse de otra manera. Finalmente, nuestro esfuerzo también puede considerarse como un medio para ponernos de frente otra manera de ser nosotros mismos. Mostrando que el sí mismo de cada uno, no tiene sólo pautas médicas, psicológicas o sociales, sino enfáticamente, la forma que desde nuestra capacidad de análisis y crítica podemos elaborar.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes Antiguas

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea · Ética Eudemia*, introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995.
- Apuleyo, *El asno de Oro*, introducción general de Francisco Pejenaute Rubio, traducción Lisardo Rubio Fernández, Gredos, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Apología, Florida*, traducción y notas de Santiago Segura Munguía, Gredos, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Apología. O discurso sobre la magia en defensa propia*, introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa BSGetRM, UNAM, 2003.
- Aulio Gelio, *Noches Áticas I*, versión de Amparo Gaos Schmidt, BSGetRM, UNAM, 2000.
- Galeno, *Tratados Filosóficos y Autobiográficos*, versión de Teresa Martínez Manzano, Gredos, Madrid, 2002.
- Marco Tulio Cicerón, *Cartas a Ático*, versión de Juan Antonio Ayala, BSGetRM, UNAM, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Cartas I. Cartas a Ático (cartas 1-161D)*, introducción, traducción y notas de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez, Gredos, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Cartas II. Cartas a Ático (cartas 162-426)*, introducción, traducción y notas de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez, Gredos, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Cartas IV. Cartas a los familiares II (cartas 174-435)*, introducción, traducción y notas de Ana-Isabel Magallón García, Gredos, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, *A favor de Arquias*, prólogo y traducción yuxtalineal de Margarita Pease Cruz, UNAM, 1979.
- \_\_\_\_\_, *El sueño de Escipión*, versión de René Acuña UNAM, México, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Sobre el Orador*, introducción traducción y notas de José Javier Iso, Gredos, Madrid, 2002.
- \_\_\_\_\_, *El orador Perfecto*, versión de Bulmaro Reyes Coria, BSGetRM, UNAM, México, 1999.

- \_\_\_\_\_, *Bruto*, versión de Juan Antonio Ayala en BSGetRM, UNAM, México, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Disputas Tusculanas*, versión de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, B. S. G. Et R. M, México, 2008 (1979).
- \_\_\_\_\_, *Cuestiones Académicas*, versión de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, B. S. G. Et R. M, México, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Catón el Mayor: De la Vejez, Lelio: De la Amistad*, versión de Julio Pimentel Álvarez, BSGetRM, UNAM, México, 1997.
- Crisipo de Solos, *Testimonios y Fragmentos I, Testimonios. Fragmentos 1-318*, introducción, selección de textos, traducción y notas de F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras, Gredos, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Testimonios y Fragmentos II. Fragmentos 319-606*, traducción y notas de F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras, Gredos, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Fragmenos morales*, traducción, introducción y notas de Francisco Maldonado Villena, Ediciones Clásicas, 1999.
- De Tales a Demócrito*, introducción traducción y notas de Alberto Bernabé, Alianza editorial, Madrid, 1988.
- Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traducción francesa bajo la dirección de Marie-Odile Goulet-Cazé, introducción traducciones y notas de J.-F Balaudé et al., La Pochothèque, [S. P. I.], 1999./ Versión castellana: *Vidas de los filósofos ilustres*, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2007.
- Epícteto, *Manual. Fragmentos*, introducción traducción y notas de Paloma Ortíz García, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Disertaciones por Arriano*, traducción, introducción y notas de Paloma Ortíz García, Gredos Madrid, 1993.
- Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, Gredos, Madrid, 1996.
- Frontón, *Epístolario*, introducción traducción y notas de Ángela Palacios Martín, Gredos, Madrid, 1992
- Galeno, *Tratados Filosóficos y Autobiográficos*, introducciones traducción y notas de Teresa Martínez Manzano, Gredos, Madrid, 2002.

- The Hellenistic Philosophers*, A. Long y D. N. Sedley (eds.), V. 1, C. U. P., Cambridge, 1987.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, introducciones traducciones y notas de Juan Zaragoza, Madrid, 1993.
- Juvenal, Persio, *Sátiras*, introducciones generales de Rosario Cortés Tovar, traducción y notas de Manuel Balasch, Gredos, Madrid, 2001.
- Luciano, *De Mercede conductis potentium familiaribus*, en T. E. Page et al. (eds.) Lucian III, LOEB, Londres, 1960, (1921, 1a ed.)
- \_\_\_\_\_, *Filosofía de Nigrino*, en Andrés espínosa Alarcón (trd.) *Obras I*, Gredos, Madrid, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Sobre el Luto*, en Andrés espínosa Alarcón (trd.) *Obras II*, Gredos, Madrid, 2002.
- Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Servet, México, 1965.
- Marco Aurelio, *Pensamientos*, versión de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1992./ Versión de Ramon Bach Pellicer, con introducción de Carlos García Gual, Gredos / *Pensées por moi-même*, Garnier Frères, Paris, 1960./ Farquharson, A. S. L. *The Meditations of Marcus Aurelius Antoninus, and a Selection from the Letters of Marcus and Fronto*. traducción con introducción y notas de R. B. Rutherford. Oxford: Oxford University Press. 1989.
- Musonio Rufo, *Disertaciones. Fragmentos morales*, introducción, traducción y notas de Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid, 1995.
- Persio *Sátiras. Vida de Persio*, versión de Germán Viveros, B.S.G. et R. M., UNAM, 1987.
- Petronio, *Satiricón*, introducción general de Carmen Codoñer, traducción y notas de Lisardo Rubio Fernández, Gredos, Madrid, 2001.
- Platón, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutrifón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, introducción general de Francisco Lisi, traducción y notas de J. Calonge Ruiz. E. Lledó Íñigo, C. García Gual, Gredos, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo.

\_\_\_\_\_, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, introducciones, traducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Madrid, 2000.

\_\_\_\_\_, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, introducciones, traducciones y notas de Ma. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Gredos, Madrid, 2000.

Plinio el Viejo, *Historia Natural*, edición y traducción de Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín y Eusebia Tarriño, Cátedra, Madrid, 2002.

Plinio, *Textos de Historia del Arte*, edición de Esperanza Torrego, A. Machado Libros, Madrid, 2001.

Plinio el joven, *Cartas*, selección y notas Roberto Heredia, S. E. P., 1988.

Plutarco de Queronea, *Vidas Paralelas I*, Gredos, introducción traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, 2001.

Plutarco, *Acerca del destino*, versión de Pedro Tapia Zúñiga y Martha E. Bojórquez Martínez, UNAM, 1996.

Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres X*, introducciones, traducciones y notas por Mariano Valverde Sánchez, Helena Rodríguez Somolinos y Carlos Alcalde Martín, Gredos, Madrid, 2003.

\_\_\_\_\_, *Cuestiones Romanas*, traducción de Manuel Antonio Marcos Casquero, Akal/Clásica, Madrid, 1992.

Polibio, *Historias. Libros XVI-XXXIX*, versión de Manuel Balasch Recort, Gredos, Madrid, 2000.

Quintiliano, Marco Fabio, *Sobre la Enseñanza de la Oratoria*, versión de Carlos Gerhard Hortet, B. S. G. et R. M., UNAM, México, 2006.

*Retórica a Herenio*, versión de Salvador Núñez Gredos, Madrid, 1997.

Salustio, *Conjuración de Catilina*, versión de Agustín Millares Carlo, B. S. G. et R. M., UNAM, México, 1991.

Séneca el Viejo *Controversias Libros I-V*, introducción, traducción y notas de Ignacio Javier Adiego Lajara, Esther Artigas Álvarez, Alejandra de Riquer Permanyer, Gredos, Madrid, 2005.

Séneca, *Consolaciones. Apocolocintosis*, traducciones y notas de Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_, *Epístolas Morales a Lucilio I (libros I-IX, epístolas 1-80)*, introducción general de Antonio Fontán, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. Gredos, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_, *Tratados Morales*, versión de José M. Gallegos Rocafull, B. S. G. et R. M., UNAM, 1991.

Sofistas. *Testimonios y Fragmentos*, introducción de Eugenio R. Luján, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2002.

Suetonio, *Vidas de los doce Césares. Libros I-III*, introducción general de Vicente Picón García, traducción y notas de Rosa Ma. Agudo Cubas, Gredos, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_, *Vidas de los doce Césares. Libros IV-VIII*, traducción y notas de Rosa Ma. Agudo Cubas, Gredos, Madrid, 2001.

*Tabla de Cebes*, versión de Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 1995.

Tácito *Anales I-II* introducción, traducción y notas de José Tapia Zuñiga, UNAM, 2002.

\_\_\_\_\_, *Annales XI-XVI*, versión de José Luis Moralejo, Gredos, Madrid, 2001.

Tito Livio *Historia de Roma desde su fundación I-III*, introducción general de Antonio Fontán, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, Gredos, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_, *Historia de Roma desde su fundación VIII-X*, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, Gredos, Madrid, 2001.

Tucidides, *Guerra del Peloponeso. Libros I-II*, introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 2000.

### **Obras y artículos de Michel Foucault:**

Foucault, Michel, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1999.

\_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.

\_\_\_\_\_, *L'Herménétique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard, Paris, 2001. Versión castellana: *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México, 2006.

\_\_\_\_\_ *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Gallimard, Paris, 2008.

\_\_\_\_\_ *El orden del discurso*, Tusquets editores, Barcelona, 1999

\_\_\_\_\_ *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, México, 1976

D. Defert y F. Ewald (eds.), *Foucault, Dits et écrits I, 1954-1975*, Quarto Gallimard, Paris, 2001.

1966, “¿Qu'est-ce qu'un philosophe?”

1968, “Ceci n'est pas une pipe”

1968, “Réponse au Cercle d'epistémologie”

1969, “¿Qu'est-ce qu'un auteur?”

\_\_\_\_\_ *Dits et écrits II, 1976 -1988*, Quarto Gallimard, Paris, 2001.

1971, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”.

1978, “Une érudition étourdissante”.

1981, “De la amitié comme mode de vie”

1982, “Le sujet et le pouvoir”.

1984, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”.

1984, “Foucault”.

1984, “Qu'est-ce Les lumières?”

1984, “Le retour de la morale”

1984, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”

1985, “La vie: l'expérience et la science”.

### **Versiones en castellano de artículos consultados:**

Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (editores y traductores), *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992:

“Nietzsche, la genealogía, la historia”

Ángel Gabilondo, (ed. y trad.) *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona:

“Foucault”.

“¿Qué es la Ilustración?”

“La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”

“El retorno de la moral”

Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, Buenos Aires, 2007:

“La vida: La experiencia y la ciencia”

Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías, Paidós, Barcelona, 2004.

### Bibliografía en general:

- Algra, Keimpe (ed.), (1999), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, CUP, Cambridge.
- Anderson, Graham, (1993) *The second sophistic. A cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Routledge, Oxon.
- Andreu, Javier, (2001), "Algunas consideraciones sobre la liberalitas en el *De officiis* de Cicerón", *Anuario Filosófico*, 2001 (34), Universidad de Navarra, pp. 541-554.
- Annas, Julia, (1993), *The morality of happiness*, O. U. P., nueva York.
- \_\_\_\_\_, (1994), *Hellenistic philosophy of mind*, University of California Press, California.
- Artigas, Esther, (2005), "La tradición indirecta de Séneca el Viejo" en *Revista de estudios Latinos (RELat)* 5, pp. 195-203.
- Ascough, Richard, (2002), "Greco-Roman Philosophic, Religious, and Voluntary Associations" en Richard N. Longenecker, *Community formation in the early Church and the church today*, Hendrickson Publisher, Peabody, 2002, pp. 4 a 26.
- Aubenque, Pierre (1999), *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona.
- Barnes, Jonathan, (1992), *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid.
- \_\_\_\_\_, (1997), , *Logic and the imperial Stoa*, Brill, N.Y.
- Barrow, R. H., (1999), *Los Romanos*, F.C.E., México, 1999.
- Barton, Carlin A. (1993), *The sorrows of the ancient romans*, Princeton University Press, New Jersey.
- Benson Hugh H., ed., (1992), *Essays on the philosophy of Socrates*, O.U.P., Nueva York.
- Bréhier, Émile, (1995), "La théorie des incorporels" en *Études de Philosophe Antique*, PUF, París.

- Billot, Marie-Françoise, (1993), "Antisthène et le cynosarges dans L'Athènes des V et IV Siècles" en M.-O. Goulet, *Le cynisme Ancien et ses prolongements*, P. U. F., Paris, pp. 69 a 116.
- Benjamin Boyce, (1949), "The stoic consolatio and Shakespeare" en PMLA, Vol. 64, No. 4, (Sep., 1949), pp. 771-780.
- Bonhöffer, Adolf Friedrich, (1996), *The Ethics of the Stoic Epictetus*, Peter Lang, N. Y.
- Boissier, Gaston, (1952), *Cicerón y sus amigos. Estudio de la sociedad romana del tiempo de César*, Ed. Diana, México.
- Bowersock, G. W., (2008), *Greek Sophists in the Roman Empire*, O. U. P., Cambridge.
- Brancacci, Aldo, (1993), "Erothique et théorie du plaisir chez Antisthène" en M.-O. Goulet, *Le cynisme Ancien et ses prolongements*, P. U. F., Paris, pp. 35 a 55.
- Bréhier, Émile, (1989) *La theorie des incorporels dans l'ancien stoicism*, Vrin, Paris.
- Brenan, Tedd, (2005), *The Stoic Life. Emotions, Ruties & Fate*, Clarendon Press, Oxford.
- Brun, Jean, (2001), *Sócrates*, Col. ¿Qué sé? CONACULTA, México, 2001.
- Burnet, John, (1990), "Teoría Socrática del Alma" en Antonio Gomez Robledo (trd.) *Varia Socratica*, UNAM, México.
- Canfora, Luciano, (2002), *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Anagrama, Barcelona.
- Canto, Alicia M. (2003) "La dinastía Ulpio-Aelia (98-192 d.C.): Ni tan 'Buenos', ni tan 'Adoptivos', ni tan 'Antoninos'", en *Gerión*, 21, num. 1, pp. 305 a 347.
- Cassin, Barbara, (2008), *El efecto sofístico*, F.C.E., Buenos Aires.
- Cantarella, Eva, (1996), *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid.
- Cappelle, Wilhem, (1976), *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid.
- Champlin, Edward, (1980), *Fronto and Antonine Rome*, Harvard University Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_, (1989), "Creditor Vulgo Testamenta Hominum Speculum Esse Morum: Why the Romans Made Wills" *Classical Philology*, Vol. 84, No. 3 (Jul., 1989), pp. 198-215.

\_\_\_\_\_, (2008), *Nerón*, F.C.E., México.

Christensen, Johnny, (1962), *An essay on the unity of stoic philosophy*, Scandinavian University Books, Copenhagen.

Clarke, M. L. (1968), *The Roman Mind. Studies in the history of thought from Cicero to Marcus Aurelius*, Norton Library, N. Y.

Constant, Martha, 1883, *Études morales sur l'antiquité*, Librairie Hachette, Paris.

Cova, Pier Vincenzo, (1978), *Lo stoico imperfecto: Un'immagine minore dell'uomo nella letteratura latina del principato*, Società editrice napoletana, Nàpoles.

Davidson, Arnold, I., *Arqueología, genealogía, ética*, en David Couzens Hoy (comp.) *Foucault*, Nueva Visión, 1988, pp. 257-262.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, (1993), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.

\_\_\_\_\_, (2005) "¿Cómo reconocer el estructuralismo?" en *La Isla Desierta y otros Textos*, Pre-Textos, Valencia.

Descombes, Vincent, (1988), *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid.

Detel, Wolfgang, (2005), *Foucault and Classical Antiquity*, CUP, Cambridge.

Detienne, Marcel, (2004), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, ed. Sexto Piso, México.

Didier, Eribon, (1992), *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona.

Dillon, J. T., (2004), *Musonius rufus and education in the good life. A model of teaching and living virtue*, University Press of America, Maryland.

Douglas, A. E., (1999) "Cicero the philosopher", en J. G. F. Powell (ed.) *Cicero the philosopher: twelve papers*, Clarendon Press, Oxford, pp. 197 a 218.

Duhot, Jean-Joël, (2003), *Epícteto y la sabiduría Estoica*, José J. de Olañeta, Editor, Barcelona.

Dupont, Florence, (1999), *The invention of literature. From Greek Intoxication to the Latin Book*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore

- Duprèel, Eugène, (1980), *Les Sophistes, Protágoras, Gorgias, Prodicó, Hippias*, éditions du Griffon, Neuchatel.
- Edwards, Catherine, (1997) "Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca's Letters" en *Grece & Rome, Ser.*, Vol. 44, No. 1 (abril, 1997), pp. 23-38.
- \_\_\_\_\_, (2002), *The Politics of Immorality in ancient Rome*, C. U. P., Cambridge.
- Elias, Norbert, (2000), "Cambios en el equilibrio entre el yo y nosotros" en *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.
- Eribon, Didier, (1992), *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona.
- Febvre, Lucien (1993), *Combates por la historia*, Planeta de Agostini, Barcelona.
- Fejfer, Jane, (2008), *Roman portraits in context*, Walter de Gruyter, Berlín.
- Ferguson, John, (1958), *Moral Values in the Ancient World*, Methuen, Londres.
- Ferro Gay, Federico y Jorge Benavides Lee, (1989) *De la sabiduría de los romanos*, UNAM, México.
- Festugière, A.- J., (1960), *Epicuro y sus dioses*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Finn, Thomas M., (1997), *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*, Paulist Press, New York.
- Forrester, John, (1995), *Seducciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, FCE, México.
- Francis, James A., (1995), *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, Pennsylvania State University Press.
- Frede, Dorothea, (2003), "Stoic Determinism" en Brad Inwood ed.; *The Cambridge Companion to The stoics*, C. U. P., pp. 179-205.
- Freisenbruch, Anna, (2007), "Back to Fronto: Doctor and Patient in his correspondence with an Emperor" en Ruth Morello y A. D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, O. U. P., Oxford, pp. 235 a 255.
- Freudenburg, Kirk (2005), *The Cambridge Companion to Roman Satire*, C. U. P., Nueva York, pp. 1 a 30.
- Gadamer, Hans-Georg, (1980), *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical Studies on Plato*, Yale University Press, New Haven.

\_\_\_\_\_, (1994), *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid.

\_\_\_\_\_, (2001), "Platón como retratista (1988)" en *Antología*, ediciones Sígueme, Salamanca.

Gaines, Robert, (1995), "Cicero's Response to the Philosophers in *De oratore*", en Winifred Bryan Horner y Michael Leff (editores), *Rhetoric and Pedagogy: Its History, Philosophy, and Practice Essays in Honor of James J. Murphy*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, pp. 43-59.

Gaos Schmidt, Amparo, (1993), *Cicerón y la elocuencia*, UNAM, México.

Garnsey, Peter y R. Saller, (1991), *El imperio Romano. Economía, sociedad y cultura*, Crítica, Barcelona.

Gasché, Rodolphe, (2007), *The honor of Thinking*, Stanford University Press, California.

Gens, Jean-Claude, (2002), *Le pensée herméneutique de Dilthey*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille.

Giannantoni, Gabriele, (1990), *Socraticorum Reliquiae, Volumen IV*, C.N.R., Centro di studio del penseiro antico, Nápoles.

\_\_\_\_\_, (1993), "Antistene Fondatore della scuola cinica?" M.-O. Goulet, *Le cynisme Ancien et ses prolongements*, P. U. F., Paris, pp. 15 a 34.

Giardiana, Andrea (1991) *El hombre Romano*, Alianza, Madrid.

Gibson, Roy K. y A. D. Morrison, (2007), "What is a letter" en Ruth Morello y A. D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, O. U. P., Oxford, pp. 1 a 16.

Gill, Christopher et al, (2008) *Galen and the World of knowledge*, C. U. P., Cambridge.

Gleason, Maud, (1995), *Making Men*, Princeton University Press, New Jersey.

Gómez-Lobo, Alfonso, (1998) *La ética de Sócrates*, Andres Bello; Barcelona.

Goulet-Cazé, Marie-Odile, (2000), "Cinismo" en Jacques Brunschwig y Geoffrey Lloyd, *Diccionario Akal de saber griego*, Madrid, pp. 650 a 659.

\_\_\_\_\_, (2001), *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, J. Vrin, Paris.

- Gourinat, Jean-Baptiste, (1996), *Les stoïciens et l'âme*, PUF, Paris.
- \_\_\_\_\_, (2000) *La dialectique des stoïciens*, Vrin, Paris.
- Graham, Anderson, (1993), *The Second sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Routledge, Oxon.
- Grant, Michael, (1974,) *Nerón*, Novaro, México.
- \_\_\_\_\_, (1996), *The Antonines. The Roman Empire in Transition*, Roudledge, N. Y.
- Graver, Margaret, (2007), *Stoicism and emotion*, University of Chicago Press, Chicago.
- \_\_\_\_\_, (2009) "The Weeping Wise: Stoic and Epicurean Consolations in Seneca's 99th Epistle" en Thorsten Fögen (ed.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 235 a 253.
- Greisch, Jean, (2000) *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et L'héritage cartésien*, VRIN, Paris.
- \_\_\_\_\_, (2000) *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, CERF.
- Griffin, Miriam (1976) *Seneca: a philosopher in politics*, Clarendon Press, Oxford.
- \_\_\_\_\_, and Jonathan Barnes eds., (1997), *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society*, Clarendon Press, Oxford.
- Grimal, Pierre, (1991), *Los extravíos de la libertad*, Gedisa, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, (1997), *Marco Aurelio*, F.C.E., México.
- \_\_\_\_\_, (1999) *La civilización romana. Vida, costumbres leyes, artes*, Paidós, Barcelona.
- Gros, Frédéric y Carlos Lévy (dir.), *Foucault y la filosofía antigua*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Foucault, le courage de la vérité*, PUF, Paris, 2002.
- Goetschel, Willi, (1994), *Constituting Critique: Kant's Writing as Critical Praxis*, Duke University Press, Durham.
- Golden, Mark, (1988), "Did the ancient's care when the children died?", *Greece & Rome*, Vo. 35, no. 2 (Oct., 1988) pp. 152-163.

- Gourinat, Jean- Baptiste, (2000), *La Dialectique des stoïciens*, Vrin, Paris.
- Guillén, José, (2002), *Vida y costumbres de los Romanos. Vrbs Roma II, la vida pública*, ed. Sígueme, Salamanca.
- Gunderson, Eric, (1997), "Catulus, Pliny and Love-Letters" en *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 127, pp. 201 a 231.
- \_\_\_\_\_, (2000), *Staging masculinity: the rhetoric of performance in the Roman World*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Guthrie, W.K.C, (1953), *Los filósofos griegos*, F.C.E., México.
- Gwynn, Aubrey, (1926), *Roman Education from Cicero to Quintilian*, Clarendon Press, Oxford.
- \_\_\_\_\_, (1995), *Historia de la filosofía griega. Volumen III*, Gredos, Madrid.
- Habinek, Thomas, (2005), *The World of roman song. From Ritualized speech to social order*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Hadot, Pierre, (1995), *Philosophy as way of life*, Blackwell Publishers, Oxford.
- \_\_\_\_\_, (1997), *La citadelle interieur*, Fayard, Paris.
- \_\_\_\_\_, (1999), "Reflexiones sobre la noción de 'cultivo de sí mismo'" en en E. Balbier et al., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, pp. 219-226.
- \_\_\_\_\_, (2000), *¿Qué es la filosofía Antigua?*, F. C. E., México.
- \_\_\_\_\_, e Ilsetraut Hadot, (2004), *Aprender a philosopher dans l'antiquité*, Librairie Générale Française, Paris,
- \_\_\_\_\_, (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid.
- Hankinson, R. J., (2008), *The Cambridge companion to Galen*, C. U. P., Cambridge.
- Harlow, M. y R. Laurence, (2002), *Growing up and grwoing old in Ancient Rome: a life course approach*, Routledge, N. Y.
- Hegel, (2001), *Fe y saber*, Colofón, Madrid.
- \_\_\_\_\_, (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, F. C. E., México.
- \_\_\_\_\_, (1997), *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, F.C.E., México.

- \_\_\_\_\_, (1997), *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, F.C.E., México.
- Heinich, Nathalie, (1999), *Norbert Elias, Historia y cultura en occidente*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Hemelrijk, Emily A., (1999), *Matrona Docta: Educated Women in the Roman Aelite from Cornelia to Julia Domna*, Routledge, Londres.
- Henderson, John, (2002), *Pliny's statue: the letters, self-portraiture & classical art*, University of Exeter Press, Exeter.
- Heredia Correa, Roberto, (2003), "Introducción" a Apuleyo *Apología. O discurso sobre la magia en defensa propia*, BSGeRM, UNAM, pp. V a XVIII.
- Hijmans, B. L., (1959), *Askesis. Notes on Epictetus' educational system*, Van Gorcum, Assen.
- Hoffer, Stanley E. (2007), "Cicero's 'Stomach': Political Indignation and the use of repeated allusive expressions in Cicero's correspondence" en Ruth Morello y A. D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, O. U. P., Oxford, pp. 87 a 106.
- Hussey, Edward (1991), "La época de los sofistas" en *Los sofistas y Sócrates*, UAM, México, pp. 10 a 35.
- Hutton, Patrick (1981), "The History of Mentalities: The New Map of Cultural History" en *History and Theory*, Vol. 20, No. 3 (Oct., 1981), pp. 237-259.
- \_\_\_\_\_, (2004), *Philippe Aries and the Politics of French Cultural History*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- Ildefonse, Frédérique, (2000), en *Les Stoïciens I, Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Les Belles Lettres, Paris.
- Inwood, Brad, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford.
- \_\_\_\_\_, (2007), "The importance of the form in Seneca's Philosophical Letters" en Ruth Morello y A. D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, O. U. P., Oxford, pp. 133 a148.
- Irwin, T. H., (1993) "La concepción estoica y la concepción Aristotélica de la felicidad" en *Las normas de la naturaleza*, Manantial, Buenos Aires.
- Jaeger, W., (1987) *Paideia*, F.C.E, México.

Jagu, Amand, (1946), *Epictete et platon: Essai sur les relations du stoicisme et du platonisme a propos de la morale des entretiens*, Vrin, Paris.

\_\_\_\_\_, (1946), *Zenon de cittium : Son role dan l'etablissement de la morale stoicienne*, Vrin, Paris.

Jay, Martin, (2005), *Songs of Experience*, UCP, Berkeley.

Juliá, Victoria y Marcelo D. Boeri, (1998), *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Eudeba, Buenos Aires.

Jerphagnon, Lucien, (1984), *Histoire de la pensée. 1. Antiquité et Moyen Age*, Editions Tallandier, París.

Johnston, Harold W., (2010) *La vida en la antigua Roma*, Alianza, Madrid.

Jones, C. P., (1989), *Culture and Society in Lucian*, Harvard University Press, Cambridge.

Kahn, Charles H., (1997), "Discovering the will. From Aristotle to Augustine" en John M Dillon y A.A. Long, *The Question of 'eclecticism': Studies in later Greek philosophy*, University of California Press, pp. 245 a 255.

Kant, Immanuel, (2007) "¿Qué es Ilustración? 1784", en *¿Qué es Ilustración?*, Edición y traducción a cargo de Agapito Maestre y José Romagosa, Tecnos, Madrid.

Kennedy, George, (1972), *The art of Rhetoric in the roman World*, Princenton University Press, Princenton, New Jersey.

Kirk, G. S., (1985), *El mito*, Paidós, Barcelona.

Kraut, R. (1992) "Introduction to the study of Plato" en *The Cambridge Companion to Plato*, C. U. P., Cambridge, pp. 1 a 50.

Laurentiis. Allegra de, (2005), *Subjects in the Ancient and Modern World. On Hegel's Theory of Subjectivity*, Palgrave Macmillan, Londres.

Lawlor, Leonard, (2006), *The implications of immanence*, Fordham University Press.

Lebrun, Gérard (2008), *Kant y el final de la metafísica*, Escolar y Mayo, Madrid.

Le Glay, Marcel, (2001), *Grandeza y decadencia de la república romana*, Cátedra, Madrid.

Lévi-Strauss, Claude, (1999), *Raza y cultura*, ediciones Altaya, Madrid.

- Leyva, Gustavo (2002), "La genealogía del sujeto occidental moderno. Proceso de civilización y constitución de la subjetividad en Norbert Elias" en G. Leyva, H. Vera y G. Zabudovsky (coords.), "Norbert Elias: Legado y perspectivas", Universidad Iberoamericana de Puebla, Puebla.
- Lomas, Kathryn y Tim Cornell, (2003) *'Bread and circuses' Euergetism and municipal patronage in Roman Italy*, Routledge, Londres.
- Long, Anthony A., (1984), *La filosofía helenística*, Alianza Universidad, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Sotic Studies* U.C.P., Berkely.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Epictetus, a stoic and socratic guide to life*, O. U. P., Clarendon,
- \_\_\_\_\_ (2004), *From Epicurus to Epictetus, Studies in hellenistic and roman philosophy*, O. U. P., Clarendon.
- Longenecker, Richard N., (2002), *Community formation in the early Church and the church and the church today*, Hendrickson, Peabody.
- Lutz, Cora E. (1947), *Musonius Rufus. The Roman Socrates*, Yale Classical Studies, V. 10, Y.U.P., New Haven.
- Macherey, Pierre, (1999), "Sobre una historia natural de las normas", en E. Balbier et al., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, pp. 170-185.
- Maker, William (1994), *Philosophy without foundations. Rethinking Hegel*, S. U. N. Y., Albany.
- Martínez Saura, Fulgencio (1994), "Frontón: la enfermedad en el siglo II" en *Gerión*, 12, 1994, pp. 104 a 111.
- Mercier, Carine, (2008), "Ce que pourrait être une réponse foucauldienne à la question de la présence du moi dans l'Antiquité" en Gwenaëlle Aubry y Frédérique Ildefonse, *Le moi et l'intériorité*, Vrin, Paris, pp. 165-194.
- Miralles, Carles, (1981), *El Helenismo. Épocas helenística y romana de la cultura griega*, Montesinos, Barcelona.
- Mondolfo, Rodolfo, *Sócrates*, (1988), Eudeba, Buenos Aires.
- Morford, Mark (2002), *The Roman Philosophers. From Time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, Routledge, Oxon.
- Munk Højte, Jakob, (2005), *Roman Imperial Statue Bases from Augustus to Commodus*, Aarhus University Press, Aarhus.

- Nehamas, Alexander, (2005) *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Pre-Textos, Valencia.
- Noah Kramer, (1981) *Samuel History Begins at Sumer: Thirty-Nine Firsts in Recorded History*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia / *La historia empieza en Sumer*, traducción de Jaime Elías, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.
- Novembri, Valeria, (2005), "L'educazione delle donne nel cristianesimo antico: fra modelli tradizionali e nuovi paradigmi" *Storia delle donne*, Firenze University Press, 2005, pp. 187 a 200, Italia, 1, nov. 2005. Disponible en: <http://www.fupress.net/index.php/sdd/article/view/2018/1940>.
- Parker, Charles P., (1896), "Musonius the Etruscan", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 7, pp. 123-137.
- Parkin, Tim G., (1998), "Ageing in Antiquity. Status and participation" en P. Johnson y P. Thane en *Old Age from Antiquity to post-Modernity*, Routledge, N. Y., pp. 19 a 42.
- \_\_\_\_\_, (2003), *Old Age in the Roman World: A cultural and social History (ancient Society and History)*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore
- Pejenaute Rubio, Francisco, (1988) "Introducción" a *El asno de Oro*, Akal, Madrid, pp. 11 a 100.
- Penner, Terry, (1992), *Socrates and the early dialogues* en R. Kraut ed., *The Cambridge Companion to Plato*, C.U.P., Cambridge, pp. 51 a 89.
- Pérez Cortés, Sergio (2004), *Palabras de Filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*, S. XXI, México.
- \_\_\_\_\_, (2005), "Michel Foucault: Las condiciones de una historia crítica", en Gustavo Leyva (ed.) *La teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos/UAM-I, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, (2005), "El escriba egipcio" en *Escribas*, UAM, México.
- \_\_\_\_\_, (2006) "Identidad, diferencia y contradicción", *Signos VII*, N.6, Jul.-Dic. 2006, pp. 23-55.
- Perkins, Judith, (1992) "The self as sufferer" en *The Harvard Theological Review*, vol. 85, No. 3, (Jul., 1992), pp. 245-272.
- \_\_\_\_\_, (1995), *The suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Routledge, Londres.

- \_\_\_\_\_, (2009), *Roman Imperial Identities in the early christian era*, Routledge, Oxon
- Plácido Suárez, Domingo, (1990), “*Graecia Capta*, integradora de la Romanidad” en *Studia Storica. Historia Antigua*, No. 8, Universidad de Salamanca, pp. 97-106.
- Pippin, Robert, (1955), “Hegel’s Ethical Rationalism” en Karl Ameriks y Dieter Sturma (eds.) *The modern subject. Conceptions of the self in classical german philosophy*, State University of New York Press, Albany, pp. 149 a 175.
- Pimentel, Julio, (1994), “Reflexiones sobre la obra filosófica de Cicerón” en *Noua Tellus*, 12, México, pp. 107-123.
- \_\_\_\_\_, (1997), “Introducción” a Cicerón a *Catón el Mayor: De la Vejez, Lelio: De la Amistad*, Mexico, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, UNAM, México, pp. XXVIII-XXXIV.
- \_\_\_\_\_, (2006) *Diccionario Latín-Español, Español-Latín*, Ed. Porrúa, México.
- Pinkard, Terry (1996), *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of reason*, C. U. P., Cambridge.
- Porter, James I., (1996), “The philosophy of Aristo of Chios” en R. Bracht Branham y M.-O., *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its legacy*, U. C. P., Berkeley, pp. 156 a 189.
- Powell, J. G. F., (1999) (ed.), “10. Cicero’s translations from greek” en *Cicero the philosopher. Twelve papers*, Clarendon Press, Oxford, 1999, pp. 1 a 35.
- De Quincey, Thomas (2006), *Los Césares*, Valdemar, Madrid.
- Rajchman, John, *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, Epeele, México, 2001.
- Ramírez de Verger, Antonio, (1983), “La *consolatio* en Frontón: en torno al nepote amisso” en *Faventia*, año 1983, Vol. 5, núm. 1, pp. 65 a 78.
- Ramelli, Ilaria, (2001), “Introduzione. Musonio Rufo Stoico Romano-Etrusco” en *Musonio Rufo Musonio Diatribe. Frammenti e testimonianze*, Bompiani testi a fronte, Milán.
- \_\_\_\_\_, (2000), “La tematica de *matrimonio* nello Stoicismo romano: alcune osservazioni” en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, número 5, pp. 145-162.

\_\_\_\_\_, (2003), "Anneo Cornuto e gli Stoici romani", *Gerión*, número 1, 283-303.

\_\_\_\_\_, (2009), "Introductory Essay: Hierocles between the Old Stoic Tradition and Middle and Neo-Stoic Innovations" en *Hierocles the stoic: elements of Ethics, fragments, and excerpts*, traducción al inglés de David Konstan, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. xix a xxxix.

Reale, Giovanni, (1986) *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1986.

\_\_\_\_\_, (1996), *La sabiduría antigua: tratamiento para los males del hombre contemporáneo*, Herder, Barcelona.

\_\_\_\_\_, (2001), *Historia del pensamiento filosófico y Científico*, Herder, Barcelona.

\_\_\_\_\_, (2004), *Eros, Demonio, Mediador. El juego de las máscaras en el banquete de Platón*, Herder, Barcelona.

Renaut, Alain, (1993), *La era del individuo*, Destino, Barcelona.

Renán, E, (1990), *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*, Porrúa, México.

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

Reyes Coria, Bulmaro, (1995), "Retórica Ciceroniana: arte de vida" en *Noua Tellus*, 13, 1995, pp. 71-79.

Reyes Escobar, Jorge A., (2001), "Gadamer y Levinás en Diálogo. Un ensayo de Hermenéutica Analógica" en *Analogía Filosófica*, Año 15, México, No. 1, p. 173 a 202.

Richlin, Amy, (2006), *Marcus Aurelius in love. The letters of Marcus Aurelius and Fronto*, University of Chicago Press, Chicago.

Rist, J. M., (1995), *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona.

Roberts, J. W., (1998), *City of Sokrates: An Introduction to classical Athens*, Routledge, Londres.

Rutherford, R. B., (1991), *The Meditations of Marcus Aurelius a study*, Clarendon Press, Oxford.

Salles, Ricardo, (2006), *Los estoicos y el problema de la libertad*, UNAM, México.

Sambursky, S., (1987), *Physics of the Stoics*, Routledge, Londres.

- Schmid, Wilhelm, (2002), *En busca de un nuevo arte de vivir, La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Pre-Textos, Valencia.
- Schofield, Malcolm, (1999), *The stoic idea of the City*, University of Chicago Press, Chicago.
- Sciarrino, Enrica, (2007), "Roman Oratory Before Cicero: The Elder Cato and Gaius Gracchus" en William Dominik y Jon Hall (eds.) *A companion to roman Rethoric*, Blackwell, Londres.
- Sedley, David, (2003), "The School, from Zeno to Arius Didymus" en Brad Inwood (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*, C. U. P., Cambridge, pp. 7 a 32.
- Sellars, John, (2009), *The art of living. The Stoics on the nature and function of philosophy*, Bristol Classical Press, Londres.
- Shelton, Jo-Ann, (1998), *As the Romans did: A source Book in Roman Social History*, O.U.P., N. Y.
- Silva Castillo, Jorge (2000), traducción directa del acadio, introducción y notas, *Gilgamesh o la angustia por la muerte, poema babilonio*, Colegio de México, México.
- Smith, Robin, (1995), "Logic" en Jonathan Barnes (ed.) *The cambride Companion to Aristotle*, C. U. P., Cambridge, pp. 27 a 65.
- Sorabji, Richard, (2000), *Emotion and Peace of Mind. From stoic agitation to christian temptation*, O.U.P., Oxford.
- Syme, Roland, (2010) *La revolución romana*, Crítica, Barcelona.
- Thomas, Yan, (1983), "A Rome, pères citoyens y cité des pères" en André Burguière et al. *Histoire de la Famille*, Armand Colin, Paris, 1983.
- Trapp, Michel, (2003), *Greek Latin Letters*, C. U. P., Cambridge.
- Tugendhat, Ernst, (1988), *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona.
- Vandenberg, Philipp, (2005), *Nerón. El emperador Artista*, Vergara, Barcelona.
- Vegetti, Mario, (1999), "Culpability, responsibility, cause: Philosophy, Historiography, and medicine in the fifth century", en A. A. Long, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, C.U.P., Berkeley, pp. 271 a 289.

- Vernon Arnold, E., (1911), *Roman Stoicism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Veyne, Paul, (1991), Veyne, Paul, “El imperio Romano” en Philippe Ariès y Georges Duby, *Historia de la vida privada 1. Del imperio Romano al año mil*, Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_, (1991), “Humanistas: Los romanos y los demás” en Andrea Giardina *et al.*, *El hombre Romano*, Alianza Editorial, Madrid, p. 395 a 422.
- \_\_\_\_\_, (1996), *Séneca y el estoicismo*, F. C. E., México.
- \_\_\_\_\_, (2009), *El imperio Romano*, Akal, Madrid.
- Vianello de Córdoba, Paola (1992), “La areté en la Grecia Antigua: de Homero a Aristóteles”, *Nova Tellvs. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, números 9 y 10, años 1991-1992, UNAM, México, pp. 271 a 288.
- Villaseñor Cuspinera, Patricia, (1992) “La humanitas en Roma” en *Nova Tellus No. 10*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1992, pp. 303 a 314.
- Nutton, Vivian, (1985) “Murders and miracles: Lay attitudes towards medicine in classical antiquity” en Roy Porter (ed.) *Patients and practitioners. Lay perceptions of medicine in pre-industrial society*, C. U. P., Cambridge, pp. 23 a 53.
- \_\_\_\_\_, (2004), *Ancient Medicine*, Routledge, Londres.
- Vlastos, Gregory, (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, C. U. P. Cambridge.
- \_\_\_\_\_, (1991), “La paradoja de Sócrates”, en E. Hussey et al, *Los sofistas y Sócrates*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 67 a 93.
- Voelke, André-Jean, (1973), *L'ideé de volonté dans le Stoïcisme*, PUF, Paris.
- Web, Ruth, “The *Progymnasmata* as a practice”, en Yun LeeToo (ed.), *Education in Rome and Greeck Atiquity*, Brill, 2001.
- White, Stephen A., (1999), “Cicero and the therapist” en J. G. F. Powell (ed.) *Cicero the philosopher: twelve papers*, Clarendon Press, Oxford, 1999, pp. 219 a 256.
- Yueh-Han Yieh, John, (2004), *One teacher. Jesus' Teaching Role in Matthew's Gospel Report*, Walter de Gruyter, Berlin.

Zanker, Paul (1992), *Augusto y el poder de las imágenes*, Alianza, Madrid.