





Título de la obra:

*Gandoca
Costa Rica*

Autor:

Jorge Atehortúa Posada

Año:

2017



*NICOLÁS
CHALAVAZIS A.

Universidad Pontificia Bolivariana
nicolas.chalavazis@upb.edu.co

INSCRIBIENDO EL ALMA EN UN CASTILLO DE NAIPES (O FILOSOFÍA ANTIGUA EN TIEMPOS DE PANDEMIA)



.....
* Comunicador social-periodista de la Universidad Pontificia Bolivariana, magíster en investigación psicoanalítica de la Universidad de Antioquia, doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Investigador principal en el proyecto *Semiótica, retórica y comunicación de las formas culturales de la diversidad* suscripto a la línea de *Narrativas del Grupo en Comunicación Urbana GICU* de la UPB. Ha sido profesor de *semiología, teoría de la comunicación, historia y comunicación, griego antiguo y moderno y literatura grecolatina*. Poeta, escritor y pintor.

CVLAC: http://scienti.colciencias.gov.co:8081/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001456052

Νά, μία μέρα περνούσα από ένα χωριουδάκι. Ένας μπαμπόγερος φύτευε μία μυγδαλιά. «Έ παππούλη, τοῦ κάνω, μυγδαλιά φυτεύεις;» Κι αὐτός, ἔτσι σκυμμένος πού ἦταν, στράφηκε καί μοῦ κάνει «Εγώ, παιδί μου, ἐνεργῶ σά νά ἤμουν ἀθάνατος! –κι ἐγώ, τοῦ ἀποκρίθηκα, ἐνεργῶ σά νά'ταν νά πεθάνω τήν πᾶσα στιγμή!» Ποιός ἀπό τοὺς δύο μας εἶχε δίκιο, ἀφεντικό;

Νίκου Καζαντζάκη, Βίος καί πολιτεία τοῦ Ἀλέξη Ζορμπᾶ.

He aquí que un día pasaba yo por una aldehuela. Un viejo abuelo nonagenario estaba plantando un almendro. 'Eh, abuelito, le digo, ¿plantando un almendro?' Y él, así agachado como estaba, se vuelve hacia mí y me dice: 'yo, mi muchacho, obro como si fuera inmortal' –¡Y yo, le respondí, obro como si fuera a morir a cada instante! ¿Quién de los dos tenía la razón, patrón?

Nikos Kazantzakis. Vida y sociedad de Alexis Zorba.



Me encuentro, como todos, viviendo en tiempos de la pandemia que ha generado la dispersión del virus Covid-19. El confinamiento me encontró lejos de mis libros de cabecera. Estoy viviendo una vida silenciosa, frugal, laboriosa y meditativa, aunque es verdad que también era así antes de la pandemia. Cuento con pocos libros de papel, sólo uno; los demás que me son accesibles, yacen almacenados en el disco duro de mi ordenador. En esta situación fui invitado a escribir algunas palabras acerca de qué tiene para decir la ética filosófica antigua en estos tiempos de peste. Pese a no tener acceso a la mayoría de los libros que quisiera, acepté. El tema me parece pertinente. ¿Para quién?, ¡para mí mismo! Escribir consiste en un modo de expresarse, de pensarse, de reflejar en un espejo lo que uno lleva grabado en el alma, acaso por eso sea también una reflexión.



Luego de aceptar la propuesta de escritura para la revista de la Universidad, me sobresalté: ‘¿Qué citaré o diré si no tengo acceso a los libros precisos?’ Por estos días de confinamiento me he dedicado a retratar el tema de la filosofía cínica, así que tengo frescos los sentidos del libro de Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. Recordé que en sus letras (Lib. VI, 5.) se relata que Antístenes, el discípulo de Sócrates y fundador de la escuela de los canes, se encontró con alguien agobiado al haber perdido sus apuntes, sus *ὑπομνήματα* (*hypomnēmata*), a lo cual le indicó el filósofo: ‘pues en el alma debías haberlas escrito, no en papeles’¹. El verbo que se declara allí para remitir al escribir es *καταγράφω* (*catagráphō*) el cual puede realmente traducirse inicialmente por inscribir o consignar; es decir, bajar (*catá*-²) las ideas –al papel en este caso– y escribirlas (*gráphein*), imprimirlas, allí. El verbo, no obstante, tiene una acepción más amplia: ‘escribir completa o plenamente algo’. No implica eso que pueda decirse todo, sino, más bien, que lo que se escribe ha de resultar indeleble, como una especie de tatuaje; supone que lo que se escribe esté cargado de fuerza total, de sensación de plenitud, de compromiso. Nietzsche denominaba a eso escribir con sangre. Sólo puede escribirse con sangre cuando se le da suficiente oxígeno a la flama que es el alma.

¹ La cita dice textualmente: «ἔδει γάρ, ἔφη, ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις καταγράφειν.» (édei gar, éphē, en tē ppsychē autá kai mē en tois chartíois katagráphein).

² La preposición greca *catá*-, en su acepción primitiva, declara un movimiento de ‘arriba a abajo’ pero también puede usársela para referir que algo se da ‘completamente’, ‘plenamente’ como en *catástrofe* o *cataclismo*. Así pues, *catagráphō* puede significar ‘bajar a un sustrato material lo escrito’, o ‘escribir-acuñar allí abajo’, mas también ‘escribir o imprimir plenamente algo en algún lugar’, lo que querrá decir, entonces, ‘consignar de modo que lo escrito resulte indeleble’, ‘escribir plenamente’.

Tener simplemente consignadas las notas en un papel hace que uno quede dependiendo de ellas. Algunos pudieran ver en esta afirmación todavía un desprecio por la escritura en detrimento de la memoria. Sería tema de discusión para otras letras. Me parece mejor resaltar ahora otro aspecto, el de la dependencia y la utilidad que connota el señalamiento de Antístenes al agobiado. Si se extravían las notas, pues entonces uno habrá perdido los sentidos que la información guardaba. De hecho, nunca los habría tenido realmente así conservase consigo los papeles. Es fácil desentrañar el señalamiento de Antístenes: la información y, obviamente, sus sentidos, han de salvarse en el alma, pues es allí donde sirven, donde cobran sentido y desde donde se aplican. Los sentidos sólo alcanzan tal condición, como el lenguaje mismo, si están encarnados o actualizados en alguien que puede servirse de ellos, que ha padecido sus consecuencias. Sólo quien acuña en el alma, quien se tatúa el alma, realmente está comprometido con los sentidos, se ha amalgamado con ellos, ha devenido alguien nuevo gracias a ellos. Sólo quien tiene herida el alma puede actuar, padecer y vivir. Se vive con lo que se tiene inscripto. No se comprenda aquí esta inscripción como defensa de una jactanciosa erudición, sino como una descripción de una utilidad vital. Una tal erudición pedante, casi siempre, y al contrario de lo que se sugiere aquí, suele ser usada como un semblante de esfericidad, una muestra de temor, más que como un compromiso vital. No en vano, y me veo obligado a parafrasear a Heráclito, ese filósofo que enseñaba que las casillas humanas para atrapar al ser son una ilusión, reprochaba: «πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει» (*polymathíē nóon ou didáskei*), “la erudición no le enseña a la mente”. Es decir, tampoco se trata de inscribir en el alma de cualquier manera o de inscribir

por inscribir. Navegar con comodidad por los vastos significantes de los demás logra que la gente consiga ya infatuación, ya la distracción de sí, ya hermenéutica. La propuesta de Antístenes es extrema, insta a empujar la erudición y la noción de esfericidad. Hay que comprometerse, hay que abrirse al mundo, como un niño desprevenido, para permitirle oxígeno a la flama que es el alma, para inscribir en ella con hierro candente en la carne que es el alma. En alguna de mis viejas libretas, –las cuales tampoco tengo conmigo ahora– escribí a propósito de ello: «ὄχι μόνον ἑρμηνευτής· ἀλλὰ καὶ δημιουργός!» (*óchi monon hermēneutēs; allá kai dēmiourgós*), “¡no sólo hermenéuta, sino también creador!”

Muchos de los filósofos de la época helenística tenían esta costumbre de portar notas (*hypomnēmata*) con algunas sentencias filosóficas que habían ido acumulando, las cuales, como ejercicios espirituales diría Pierre Hadot, como constitución de sí diría Foucault (293), debían revisarse constantemente en la intimidad tal como lo obraban los estoicos o, en caso de trabar conversación con alguien, tenerlas listas para esgrimir un comentario oportuno acerca de la virtud o alguna posición ante la verdad.

Como fuere, el compendio de los escolios a las sentencias filosóficas relevantes o acerca de la verdad o virtud, suponían una mostración del intento por forjarse o ejercitarse (*una ἄσκησις: áscēsis*), por meditar (*una μελέτη: melētē*), por poder entablar un diálogo cuando fuera menester. Mas, he ahí la valía del señalamiento de Antístenes: esa meditación, ese ejercicio, esas consignaciones y glosas a las sentencias de virtud serían vanas si no comportaban verdaderamente una utilidad, si no se llevaban de antemano en el alma de quien las consignó o las coleccionó. Tener esas *hypomnēmata* sin la

encarnación sería simplemente portarlas como mero semblante para los demás, un deseo jactancioso de enseñarse como un interesado en la virtud y en la filosofía —asuntos que ocupaban un lugar de verdad en el discurso antiguo—. Las cosas se indagan, es decir, uno se ejercita para sí mismo, para incumbirse, no para lucirse. Uno lee, escribe y estudia para arreglar el único lugar donde uno puede vivir, en su propia alma. Escribir en el alma significará poder meditar, entender y afectarse, primeramente, para, acto seguido, poder obrar conforme con lo entendido; tener los sentidos incorporados para poder ejecutar, para poder vivir con ellos y por mor de ellos. Así, esta forja, estas meditaciones, este afán de consignación son un acto de transformación espiritual, como dirá Pierre Hadot (25), no una superficialidad, no una jactancia ni una búsqueda de buena fama. A la filosofía no se la examina, se la encarna. Al estudio se lo vive, no se lo colecciona. No aprehende el niño a caminar para los demás, sino para sí mismo. Uno se hace filósofo para desacomodarse, para herirse el espíritu y hacerse más sensible a la belleza, la amistad, el amor y la convivencia; se filosofa para sacudirse. No ha de sorprender que el filósofo termine *incomprehenso*, oprobado o exiliado. El niño está abierto ante el inexorable impacto de la vida porque, inexorablemente, confía, porque no tiene aún escudos para entender ni

“
Uno lee,
escribe
y estudia
para arreglar
el único lugar
donde uno
puede vivir,
en su
propia
alma.”

desconfiar. ¿En qué momento nos obturamos? La filosofía antigua, la petición de Antístenes, solicita una actitud similar a la del niño, que ya no consistiría en mera ingenuidad, sino en la valentía para desbaratarse, para aligerarse, para desechar lo innecesario.

El filósofo habla desde las entrañas y vive en una nudez espiritual, intelectual y práctica; casi en carne viva, el filósofo se hace cuerpo resignificado, se intenciona como signo activo. Hay que ser valiente para botar el blindaje que nos había instituido y arrojado, con el que nos habíamos identificado. Inscribir el alma supondrá la incumbencia para llegar a ser otro, para vivir de otro modo en el mundo ordinario, que es el que precisa de actos y palabras. Usualmente, el destino del filósofo será el de ser incomprendido, pese a sus esfuerzos por ser signo diáfano y legible, pues él mismo es una interpretación de la

moral social, una denuncia y una ruptura con algo de ella. El cínico lleva esto al extremo.

Inscribir la intención filosófica en el alma revela una dimensión pragmática, erótica, patética y jovial. Entendiendo esto, cobra sentido la idea de que en la filosofía antigua pensar es pensarse, es llegar a ser otro para vivir de otro modo. Este pensar-pensarse, este escribir-incumbirse, consistirá en un modo de la acción de la verdad de sí, verdad para sí, que tiene consecuencias

en el modo en el que el filósofo se presenta a los demás habiéndose avalado a sí mismo. El filósofo aparece ante los otros, pero no para depender de ellos moralmente. Esto es importante. Algo del otro cae, porque él, el filósofo, se presenta como otro ante Otro (la verdad, Apolo, Zeus, etc.) que lo instituye y resitúa.

Insisto, la filosofía no será (no debería ser) un semblante de lustre: más bien, un grito íntimo que luego, puesto que se vive en sociedad (*συμπολιτεία: sympoliteía; κοινωνία, koinōnía*) repercutirá en esa sociedad. En su *Enquiridión* o *Manual* (46.1), Epicteto recuerda que a Sócrates no se lo buscaba por su apariencia ni por su semblante, es decir, por lo *ἐπιδεικτικόν* (*epideicticón*: lo que se exhibe, lo superficial). Se acudía a Sócrates por la misma razón que se acude a un significante, por su significado. Sin embargo, el filósofo resulta enigmático, *ἄτοπος* (*átōpos*: sin lugar) parecerse que no tiene lugar fijo, significado unívoco. Los demás tendrán que vérselas con ese filósofo-Proteo que siempre está en construcción, obrándose. La filosofía, entonces, pendulará entre el actuar que tiende hacia el tatuaje del alma (suya y social) y el tatuaje en el alma que permite el actuar (suyo y social); consistirá en una psicagogía íntima con consecuencias sociales. Para lograr la acción inacabada y cotidiana de la filosofía, hay que quererla; es decir, hay que desearla y buscarla, hay que buscarse y, para ello, anhelar deconstruirse. Llega a ser lo que eres, se decía. *Quære verum*, se afirmaba; “busca lo vero”.

La filosofía se presenta como un coqueteo. El signo lo es siempre erótico, dirigido a sí (*φιλαυτία: philautía*) y a los demás (*φιλανθρωπία: philanthropía*). El filósofo, según lo entiendo, ha de entrenarse cada día, ha de vivir filosófica y eróticamente a cada momento. En eso

consistirá su franqueza (*παρρησία: parrhēsia*), la que constantemente obró Sócrates y la que exaltaron los cínicos como lo pulquérrimo y la que tantas expulsiones e ignominias acarreo y seguirá acarreando.

Así entonces, habiendo recordado todo esto, me dije: ‘¿Por qué temer cuando no se tiene el respaldo de todos los libros de cabecera ahora que se me convida a escribir?’, ‘¿para qué uso los libros, para disimularme en ellos, como hacen tantos?, ¿son acaso pretextados como un truco que silencia al hablante en la academia?, ¿hemos pretextado a los libros como un truco con el cual nos ocultamos de los dardos? Me di dos respuestas: La primera: ‘Si los uso para eso o se exigen de ese modo, pues no los quiero’. La segunda: ‘En el ámbito académico han de citarse la mayoría de argumentos precisos para validar las opiniones o interpretaciones’. Eso está bien, desde luego. El problema no estriba en cuánto se inscriba en alma sino en cómo me sitúo para ser inscripto. Lo poco que pueda llegar a decir o a ser, debe-se siempre a una posición, a una *thesis*, ante el otro, ante mi ajena fundación. Ahora que escribo, no obstante, me exhorto: ‘¡Ea, pues!, pero, ¿qué tengo preinscripto en el alma en este preciso instante?’

Se me invita a hablar como filósofo: hablo embriagado y erótico, pues. Mantengo vigente para mí la posición de la filosofía greca: la filosofía trasciéndose en la acción. La filosofía necesariamente se declara en filosofar, en el alma herida. Toda ética implicará necesariamente una acción y una asunción: uno carga con sus signos para evidenciar sus consecuencias, para retratarlos o reescribirlos luego. Mientras haya vida, siempre seremos papel por escribir, tinta por plasmar y pluma por usar.

Haber leído durante tantos años, haber conversado con maestros, estudiantes y amigos durante tantos años, –lecturas y pláticas que sostendré mientras consten en mí la vida, el apetito embriagado y la razón– deberá permitirme afirmar algo hoy. Hay un momento en donde eso que se ha inscripto en el alma quema y comanda por expresión y éxito. Decía Cicerón en su *De la senectud*: “sed quid ego alios? Ad me ipsum iam revertar.”; es decir: “pero, ¿por qué tengo [que referirme] a otros? Ya es hora de que vuelva sobre mí mismo.” (XIII, 45).

Así pues, en este texto, más que hablar con muchos libros en la mano sobre un filósofo específico o sobre una escuela específica, más que tratar de obsequiar una idea esférica sobre lo que la filosofía es, aventuraré un entendimiento íntimo acerca de la filosofía en una especie de *δοκῶ μοι*, (*dokō moi*), como solían decir los antiguos, un ‘tengo para mí’; es decir, ‘he logrado esta opinión’³. Si tuviera que hablar desde lo que hay inscripto en mi alma, si tuviera que decir algo con los libros que me quedan a la mano y con lo que recuerdo de otros, ¿qué podría decir acerca de la función que puede cumplir la filosofía en estos tiempos de pandemia y confinamiento?

Entiendo que las aventuras que aquí alcanzan pueden reprochárseme debido a la atopía, porque no permanecen dentro del marco de una escuela específica y, sobre todo, porque al hablar de ‘filosofía’ *in abstracto* me disipo

.....
³ *Δοκῶ μοι* (*dokō moi*: tengo para mí), puede leerse como “tengo por cierto”, “creo”, “considero”. Aquesta fórmula revelará el modo en el que asumimos el cosmos, el lugar ante el discurso que nos fundó y ante las metáforas ajenas. A algunas las legitimamos y las tomamos sin chistar mucho, a otras las negamos y las desdeñamos, a otras las desconocemos y a otras las creamos.” (Chalavazis 72)



hablando desde ninguna parte y un poco desde todas. Aceptaría esos reproches sin chistar. Ahora que escribo intento constatarlo. Como lo sabe casi cualquiera que ama la educación: enseñar supone querer entender. Los alumnos suponen que uno entiende lo que enseña y muchos maestros se convencen a sí mismos de ello. Es o una ingenuidad o una petulancia. Yo ahora consigno en un ‘papel’ para ver reflejado qué porto en el alma.

Otro asunto del que me percaté al aceptar escribir estas letras, en medio de este confinamiento, fue el de que los filósofos antiguos aventuraban la primera persona del singular, el yo, para argumentar, justamente porque era de su alma y de su discernimiento (*διάκρισις*: *diá-crisis*) de lo que se trataba. Es una lástima que nuestros tiempos, herederos de la idea de que la única verdad yace en el método de la ciencia positiva, hizo que, para darse ínfulas de verdad científica, el hablante tuviese que dejar de usar el pronombre yo para que pareciese que hablaba eso en vez de él, un *id sapiente* y *apático*, y no el alma inscripta con fuego. ¡Me opongo a ser un *id* inconsiderado! El ensayo y los tratados al mejor estilo de Plutarco o de Montaigne pasaron a segundo plano y emergieron los artículos-plantilla con una estructura rígida. No reniego de la ciencia, sino de la moralización que se hace de ella (el cientificismo vulgar) que intenta ser la única razón de la verdad humana.

En cada *scientia*, en cada τέχνη (*técne*: arte), yace una verdad y un modo de conocer. Yo me encamino cada vez más a las alturas de la poesía. Razón tiene María Zambrano cuando, al mencionar a Descartes, dice que la metafísica occidental de nuestros tiempos es, a diferencia de la de los griegos antiguos, un ocultamiento:

La metafísica moderna, es decir, la metafísica europea, de tan diferente rostro que la filosofía griega, tiene esta manera cautelosa, un poco astuta, de proceder. Si la comparamos con la griega veremos más claramente su falta de transparencia, su forma tan distinta de aparecer y revelarse. Diríase que la griega mostró desde el primer momento la plenitud de sus caracteres, se reveló a sí misma con la ingenuidad de lo naciente; avanzaba confiada, sin conciencia de la dificultad ni del pecado. Avanzaba con la fuerza de la esperanza unida a la razón. Era una aurora. La metafísica europea es hija de la desconfianza, del recelo... (Zambrano 87)

Obsérvese que Zambrano es clara, habla de caracteres. Carácter significa algo que se ha sido grabado, remite a una superficie impactada. Los caracteres, básicamente, son aquellos conformados por lo que se ha inscripto en su alma, por eso se los entiende también como lo constitutivos (tal como usa Zambrano el vocablo). Será en ese sentido que Epícteto pide en su *Enquiridión* que cada quien se marque un tipo en el alma, un carácter⁴.

⁴ «Τάξον τινά ἤδη χαρακτήρα σαυτῶ και τύπον, ὄν φυλάξεις ἐπὶ τε σεαυτοῦ ὦν και ἀνθρώποις ἐντυγχάνων». (τάξον τινά ἔδῃ χαρακτήρα σαυτῶ και τυπον, ὄν φυλάξεις ἐπὶ τε σεαυτοῦ ἐντυγχάνων) *Ἐπικτητίου, Ἐγχειρίδιον*. ΛΓ, 1.

“Pon desde ya algún carácter para ti y un tipo, al cual habrás de guardar tanto para ti así como para cuando te hallares entre los seres humanos”. Epícteto, *Manual*. XXXIII, 1.

Permitirse ese carácter supondrá, necesariamente, atravesar las celdas cómodas y explicativas de la civilización, no sólo por el placer de reventarlas, sino para buscarse las suyas propias o, como dirían los antiguos, su propia virtud, no la dependiente de las leyes morales de los hombres. Afirma Kazantzakis del viejo vital, Alexis Zorba: «ἀνατινάζουνταν και μπορούσε να γκρεμίσει, και γκρέμιζε, ὅλους τοὺς φράχτες –ἠθική, θρησκεία, πατρίδα– που ἄσκωσε γύρω του ὁ κακομοίρης ὁ φοβισιάρης ὁ ἄνθρωπος γιὰ να κουτσοπορέψει ἀσφαλισμένα τὴ ζωούλα» (8). Es decir: “se agitaba y podía derribar, y derribaba, todos los vallados –moral, religión, patria– que había erigido a su alrededor el flébil y temeroso ser humano para hacer avanzar cojeando su pequeña vida con seguridad”.

Occidente se avergonzó –o se aburrió– de la subjetividad, del padecimiento, del hablar desde un ‘yo opino’, ‘yo pienso justo porque he padecido’. Ἄν πάθω, ὑπάρχω (*an pathō, hypárchō*). Si padezco, existo. Nietzsche consideraba como aberrante a la objetividad positiva *impuesta* como *único* modo de mensurar la verdad. Una sola mensura generará muchos mensos. Y sí, los caracteres son también los personajes de un drama. El inglés todavía dice *character* para designarlo. En castellano se podría decir, pero a la gente le pareció mejor desechar este uso privilegiando al vocablo personaje. La filosofía es dramática, pide vida, pide incumbencia, pide acción, pide carácter.

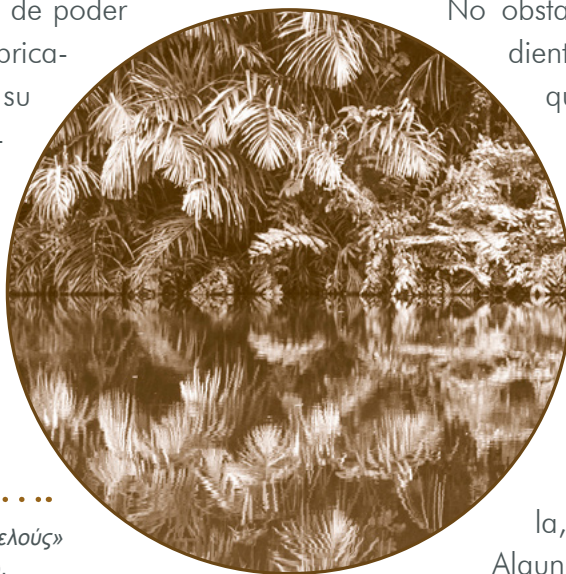
Doy esta cara, acaso mañana pueda dar otra. No son la consistencia y el estatismo quienes me convocan. Tampoco pretendo ser infalible, incontrovertible o esférico; sólo aventurero de algunas nociones. “Soy”, como he dicho en otro lugar –pero no logro recordar dónde– “el

defensor de lo no finalizado (in-finito), de lo imperfecto (*to atelēs*)⁵. Desde esas condiciones escribo, en medio deste confinamiento.

Habiendo clarificado todo ello, pongo de nuevo la motivación de estas letras: ¿qué pudiera decir de la filosofía antigua en tiempos de pandemia, cuando los hechos naturales parecen afectar nuestro orden, nuestra ilusoria cotidianidad robusta?

Algunos científicos y los medios gubernamentales nos han informado sobre la naturaleza del virus, sobre cómo se transmite y qué puede hacerse para amortiguar sus impactos mientras se consigue una vacuna efectiva; no obstante, y pese a la existencia del discurso científico, al lugar que se supone que ocupa en Occidente y a los intentos de transmisión de sus protocolos, pareciera que el miedo de la humanidad a la muerte continúa incólume, tal como se evidenciaba en tiempos antiguos.

Pese a los esfuerzos de los científicos por divulgar la información, advierto que hoy se levantan voces para decir que el virus es un invento, que es producto de conspiraciones políticas que desean reordenar las balanzas de poder geopolítico, que es una fabricación de quien quiere vender su vacuna, que puede prevenirse con remedios caseros por no ser más que una gripe un poco más fuerte; así mismo, resuenan voces que se aprovechan de los tiempos convulsos para sacarles ventajas políticas a



⁵ «Εἶμαι ὁ ὑπερασπιστῆς τοῦ ἀτελοῦς»
(eimai ho hyperaspistēs tou atelous).

la situación. Las pugnas entre privilegiar la conservación de la especie y la salud pública o asegurar la economía son evidentes. Cada quien ha intentado sostenerse como puede, sirviéndose de la tecnología para mantener los lazos humanos, para preservar las instituciones y sus beneficios o perjuicios. Cada quien se apuntala en sus discursos o metáforas de verdad para sobrellevar la contingencia.

Como fuere, esta emergencia rompió –una vez más– la ilusión de la cotidianidad humana, causando desconcierto en muchos, temor o incomodidad; a muchos otros, los más arrojados, desesperados o incrédulos, –a los más vivos quizás– los motivó a arrojarse a los últimos estímulos intensos para sentir la vida al máximo antes de su extinción: La exaltación y el desespero que produce la inminencia de la finitud, como quien se irgue y extiende los brazos para bailar su último zeibékiko.

No es la primera vez que aparece una pandemia en la humanidad; hoy las medidas tecnológicas y científicas han logrado que las sociedades reaccionen distinto a otros evos, al menos, contando con la información difundida.

No obstante, siempre habrá desobedientes, incrédulos o temerarios que sienten, como el héroe de la batalla, que a él las balas no lo tocarán. Otros, desconcertados, piden que los proyectiles los fulminen. Ninguno puede decir que desconocía la información, sólo, como hemos hecho siempre los seres humanos, que, conociéndola, cada uno optó y se arrojó. Algunos son acaso los supremos

a quienes la moral reprochará de inconscientes, los suicidas que se resisten vitalmente a las casillas de la cultura por última vez, poniendo en riesgo inclusive al resto; como lo expresaría Werner Schoroeter (Citado en Han 42): “Mirar la muerte de frente es un sentimiento anárquico que representa un peligro para la sociedad establecida”, lo cual se constituye para el individuo en una intensidad vital (Han). Acaso otros de esos son, no unos exultantes supremos, sino unos desconcertados, unos desmoronados que buscan ya el término que los salve de ser.

Sócrates sentía curiosidad ante el hecho de que a veces, aún a sabiendas de qué es la prudencia o la virtud, la gente pareciera no obrar conforme con ella. Podría respondersele que no porque esté la moral allí, la gente siente deseo de identificarse con ella. Nietzsche, en consonancia, afirmó que ninguna virtud le había brindado embriaguez. Siempre se trata de una elección, de una convicción. Ante la sensación del final del mundo, se incrementan, apareciendo sin pudor, el desespero, la desobediencia, los motines o las entregas al placer que se solían inhibir o esconder en la cotidianidad tediosa y aparentemente infinita. Muchos otros se refugian en las promesas de la fe y se aferran a ellas. De esta diversidad de opiniones y del desenmascaramiento de algunas invenciones, muy humanas, da cuenta Richard Sennett en *Carne y piedra*, narrando los acontecimientos datados en la epidemia que diezmó a la Atenas de Pericles:

La epidemia golpeó en primer lugar y de manera más letal al tejido social de la ciudad, destruyendo los rituales que tendían homenaje a la santidad de la muerte. Los griegos comenzaron a violar la muerte de los demás: «Llegaban antes a la pira funeral que habían preparado otros, colocaban a sus propios muertos en ella

y la encendían, o, si encontraban otra pira ardiendo, arrojaban el cadáver que llevaban encima del otro y se marchaban». Aunque algunas personas actuaron dignamente, atendiendo a los enfermos y contagiándose de esa manera, «la catástrofe fue tan abrumadora que los hombres, no sabiendo qué les sucedería después, se hicieron indiferentes a cualquier norma de la religión». Con el ritual tocado, la epidemia golpeó la política: «Nadie esperaba vivir lo suficiente como para ser llevado ante un tribunal y juzgado». Los atenienses perdieron su autodisciplina y su autogobierno. Ante la epidemia, se entregaron a placeres momentáneos o prohibidos: «El pueblo comenzó a entregarse abiertamente a actos de desenfreno que hasta entonces se habían mantenido ocultos... decidió gastar el dinero rápidamente y gastarlo en placeres... placeres del momento». La enfermedad vació de significado las jerarquías de la política, porque la epidemia no distinguía entre ciudadanos y no-ciudadanos, atenienses y esclavos, hombres y mujeres. (Sennett, 1997, pp. 89-90)

La posibilidad de la muerte aparece también con el rostro insurrecto de Diónysos. El bramido del bosque irrumpe en la polis.

Comportamientos semejantes que revelan las consecuencias de la caída del anterior entramado social debieron tener lugar durante la peste negra, razones similares (la peste bubónica de 1348) llevaron a los personajes de Boccaccio a alejarse de Florencia para fantasear, distraerse de la angustia y mantener la civilización en el *Decamerón*; así mismo, grafica la condición humana Camus en *La peste*, la vuelca magistralmente al terror Edgar Allan Poe en *La máscara de la muerte roja* y la enseñan con crudeza series distópicas como *The walking Dead* o videojuegos como *The last of us I y II*.

No considero que este sea necesariamente el fin de la humanidad, aunque tampoco asevero que ella haya de durar eternamente. No afirmo que sea la primera vez que algo desajusta los cimientos de la fantasía de la consistencia estática de la cotidianidad social: cada que una nueva tecnología (un significante) se concreta y articula, todo el universo humano convulsiona, la sociedad se transforma, las metáforas se resignifican, emergen oposiciones así como defensas, desaparecen algunas instituciones y se erigen otras. Las tecnologías (o cualquier otra cosa) sólo pueden ser posibles en un sistema significativo⁶, sólo pueden llegar a ser porque, primero, lograron devenir significantes nuevos para alguien fundado y encarnado en un universo significativo quien, luego, las concreta en cosas, aparatos o servicios. Lo importante es que estos significantes se engranan en el universo humano entero, reconfigurado a los móviles sintagmas del océano de la estructura social.

.....

⁶ Dice Lacan en su seminario 2, El yo en la teoría de Freud, en la clase del 1o de diciembre de 1954: "El orden humano se caracteriza por la circunstancia de que la función simbólica interviene en todos los momentos y en todos los grados de su existencia. Dicho de otro modo: todo está relacionado. Para entender lo que sucede en el dominio propio del orden humano, tenemos que partir de la idea de que este orden constituye una totalidad. La totalidad en el orden simbólico se llama un universo. El orden simbólico se da primeramente en su carácter universal. No es que se vaya constituyendo poco a poco. Cuando el símbolo aparece, hay un universo de símbolos. (...) La función simbólica constituye un universo en el interior del cual todo lo que es humano debe ordenarse." (Lacan, 2008, pp. 50-51)

“
La realidad social es un remezón de metáforas que aspiran vanamente a la inmovilidad.
”

Así, las tecnologías, y no sólo ellas, redimensionan las concepciones del espacio, el tiempo, la sexualidad, la moral, la presencia y la ausencia, las relaciones sociales, la definición de ser humano y a las instituciones mismas.

En ese sentido, el universo humano siempre es metafóricamente móvil. Todas las mitologías han recordado que fuera de sus polis hay centauros, silenos, hecatónquiros, tritones, quimeras, nereidas... El aparente estatismo de la civilización humana, su consistencia y tendencia a la quietud, obedecen al registro de lo imaginario, al miedo, al intento de proveerse ciertas seguridades de sentido o a un intento de tiranía política o individual más que a la estructura efectiva de lo simbólico. Lo

humano, lo significativo, obedece a una remisión de significantes, a la moción que produce la significación, al acto poético que hace aparecer metáforas, esperanzas y verdades que se imbrican. Pese a sus intentos de clasificación, lo simbólico se mueve como las olas de una mar que intenta abarcarlo todo. Cualquier metáfora nueva, pese a que incomode a algunos y pese a que agite al mundo entero, siempre promete, a fin de cuentas, una vuelta a un nuevo mundo, pues no hace más que traer nuevas significaciones, nuevas esperanzas, nuevas teleologías, nuevos engranajes, nuevas posibilidades de ser y de morar. No sólo a la pandemia le es posible revolcar la realidad social. La realidad social es un remezón de metáforas que aspiran vanamente a la inmovilidad.

Difiere la pandemia de otras posibles modificaciones a la cotidianidad en que ella atañe a la salud, no puede solaparse y presenta la inminente idea de posibilidad de la muerte, no sólo de algunos individuos, sino de la colectividad. Ella nos revela la acción de la *physis* disruptiva que nos afecta e incumbe a todos, obligándonos a recordar que somos parte della y jamás sus dueños, que estamos sometidos a sus inexorables leyes. La *physis* fluye continuamente sin prometernos significación ni la salvaguarda de las nuestras. Ella remite a sí misma, por lo cual no nos promete otros mundos ni garantiza la importancia del nuestro. La *physis* es el único cosmos verdaderamente universal. Ella es αὐταρκής (*autarkēs*: autosuficiente, bastante, independiente), καθολική (*catholikē*: universal), ἀδιάφορος (*adiáphoros*: indiferente, inconsiderada), ἀέναος (*aénaos*: perenne, eterno), ἀδωροδόκητος ο ἄδωρος (*adōrodókētos o ádōros*: insobornable, que no se la compra con dones) y ἀπειθής (*apeithēs*: imposible de convencer o persuadir con argumentos⁷) mientras que todo lo humano, al remitir necesariamente a otra cosa (a otro significante), al ser parte de la *physis*, no puede más que ser algo ὑποχον (*hypochon*: dependiente de algo, sometido a algo), ἕκαστον (*hécaston*: particular, específico), ἐνδιαφέρον (*endiaphéron*: interesado en algo, incumbido) y ἐφήμερον (*ephēmeron*: efímero, perentorio, transitorio).

Ninguna de nuestras metáforas consigue disuadirla, engañarla o enmascararla. Ella sacude todo nuestro constitutivo castillo de naipes en el que no podíamos más que acomodarnos,

⁷ Aplicado este adjetivo a los humanos, (puesto que se supone que a ellos, habitantes del logos-metafórico, sí puede convencerse los con razones), entonces tomaría las significaciones de 'indócil, testarudo, immanejable, incrédulo, tozudo'.



en el que no podíamos más que decirnos ser, en el que nos aferrábamos al sentido y en el que surgían nuestras esperanzas encasilladas y acompasadas. La potencia física⁸ nos zarandea el orden, la noción de poderío sobre nuestra propia vida, la sensación de progreso y teleología; especialmente, batanea el olvido de nuestra participación de las leyes insensatas. El remezón indiferente de la *physis* es sentido por nos como angustioso; ergo, como recordación de algo vero, justamente cuando todo pareciera colapsar. El imperativo físico nos obliga a recordar nuestro lugar evadido por la fantasmagoría de las casillas de sentido: a la *physis* misma y a su imperativo.

Heráclito de Éfeso decía, si no me falla la memoria, algo así como si Helios (el sol) se desviase –por algún motivo inexplicable– de su camino, las Erinias vendrían a resituarlo, a reencauzarlo. En Heráclito hay una noción de que la *physis* es el único orden situado. Cada cosa es lo que es y hace lo que le corresponde en el lugar donde ha de estar, no por conciencia, sino por actuación misma. La *physis* es el imperativo de la acción situada, es puro obrar y manifestación de ese obrar en el devenir. La filosofía, al notarlo, vendrá como aliada de la *physis* en la comunidad humana y clamará: hay que vivir secundando la natura, es decir κατὰ φύσιν (*catá physin, secundum naturam*), según la natura, conforme con ella.

⁸ De la *physis*.



¿Significa ello que la filosofía cree que no hay más que una posibilidad para lo humano, que no hay más que un modo de actuar, un modo de iluminar, aparecer y girar, así como lo hace el sol? Algunos ingenuos así lo creyeron y desviaron la discusión filosófica a unas interpretaciones morales de la naturaleza humana, creyendo que en ella habría cosas contra-naturales y, por eso, reprochables. Todavía hoy la sociedad lucha con esta interpretación. No obstante, hubo otras corrientes filosóficas que supusieron que todo lo humano era ficticio, *θέσει* (*thesei*) en contraposición a lo natural, *φύσει* (*physei*). Yo creo que la filosofía, si bien primero mira y admira a la *physis*, lo hace para situar las posibilidades de lo humano y para vivir conforme con esa *εὐτοπία* (*eutopia*), con esa *εὐθεσία* (*euthesia*⁹).

Cada vez que tambalean las metáforas establecidas y no puede reemplazárselas con otras, cada vez que demuestran su imposibilidad para dominar el curso de las cosas externas —porque las metáforas sólo sirven para conocerse y dominarse ellas mismas—, el humano queda perplejo porque su propia movilidad depende de la trenza lúdica de sus metáforas. He aquí la sensación de angostura para el morador del sentido: su mundo se derrumba o se muestra impotente. Desde ese lugar de fracaso o de limitación, emerge la angustia.

⁹ Eu: buen y tópos: lugar.

¹⁰ Eu: bien y thésis, postura, posición, modo de estar puesto.

A cualquier hecho (de violencia, de sexo, de culpa, de algunas palabras o situaciones in-tramitables o sentidas como mortificantes) que produzca la sensación de desmoronamiento del edificio de naipes y desvele sus impotencias —y por ello, sus verdaderas potencias—, se lo denomina situación límite. La actual pandemia (o cualquier otro asunto que revele nuestra disolución), se ciñe a esta definición.

He aquí el momento en el que acude la filosofía como posibilidad de acción ante la angustia. ¿Cómo acude? con una exhortación ética. ¿En qué consistirá esa ética? en la filosofía antigua, siempre, en la acción, la *δράσις* (*drasis*); es decir, toda la ética filosófica antigua resulta dramática y drástica¹¹. La filosofía acude autorizándose como terapéutica ante el acometimiento del desconcierto, de la aporía¹², de la angustia paralizante, proponiendo una salida (un *exitus*) dramática. Ante la angustia, aquella empuja a las *δρώμενα*¹³ (*drōmena*). Parecerá contradictorio, pero el recurso propuesto ante la insobornabilidad de la *physis* es, justamente, uno profundamente humano, un paso justamente desde el lugar desde donde el ser humano está atrapado y en el cual sólo puede ser

¹¹ Ya lo insinuaba antes cuando hablaba de los caracteres. Los vocablos griegos *drama* (*δράμα*), *drástico* (*δραστικός*) y (*δράσις*) se emparentan con el verbo *δρῶ* y su significación: hacer algo, actuar, llevar a cabo de manera resuelta. / servir, ser sirviente de alguien. / cumplir con éxito algo. Así, *drama* será aquello que muestra los hechos, las acciones de alguien y, es evidente, que los hechos conllevan afectos y consecuencias. El sustantivo, usado generalmente en plural, *τὰ δρώμενα* (*ta drōmena*) significará los actos vitales, los 'dramas' que ha llevado a cabo alguien y que lo definen como sujeto.

¹² Aquí, *aporía* significa literalmente imposibilidad de marcha, truncamiento.

¹³ *Τὰ δρώμενα* (*ta drōmena*), sustantivo neutro plural conformado por el participio de la voz pasiva del verbo *δρῶ* (*drō*). Su singular es *τὸ δρώμενον* (*to drōmenon*). Vid. la anterior nota al pie, n^o 12.

y estar, fundarse y llegar a ser: es decir, salida desde la justipreciación del castillo de naipes, salida ética, poética y práctica entonces.

María Zambrano en su libro *Filosofía y poesía* propone a la angustia como antecesora de la acción. Desde luego, el contexto de sus argumentaciones va en otra vía: Ella viene diferenciando los lugares de la filosofía y de la poesía, por un lado, y, por otro, versando de la opacidad de la metafísica de la filosofía occidental moderna en comparación con la 'ingenuidad creativa' de la filosofía antigua. No obstante, y a sabiendas de que sus sentidos se han sustraído de su contexto argumentativo original, me parece pertinente traerlos como apoyo a mi propio hilo argumental. Dicen, pues, sus letras:



Tal vez sea algo arbitrario, pero parece existir una correlación profunda entre angustia y sistema. Como si el sistema fuese la forma de la angustia al querer salir de sí, la forma que adopta un pensamiento angustiado al querer afirmarse y establecerse sobre todo. Último y decisivo esfuerzo de un ser náufrago en la nada que sólo cuenta consigo. Y como no ha tenido nada a qué agarrarse, y como solamente consigo mismo contaba, se dedicó a construir, a edificar algo cerrado, absoluto y resistente. El sistema es lo único que ofrece seguridad al angustiado, castillo de razones, muralla cerrada, de pensamientos invulnerables frente al vacío. Y la angustia no se resuelve sino con actividad. No lleva a la contemplación sino a un pensamiento que es acción, a un pensamiento que se pone en marcha porque es lo único que puede poner en marcha el ser angustiado. (...) Pero es que la angustia no es sólo consecuencia de la soledad, de ser 'consciente y nada más', sino que la angustia es el principio de la voluntad. O quizás hay angustia porque hay ya un principio de voluntad. Lo cierto es que angustia y voluntad se implican. (Zambrano, 2006, pp. 87-88)

Así, el pensamiento es necesariamente un modo de la acción. La filosofía antigua, sobre todo me refiero a la platónico-socrática y a la del período helenístico en donde surgen o se consolidan las escuelas filosóficas (cínica, estoica, cirenaica, epicúrea y escéptica), clama por la acción. Realmente, la filosofía nace de la admiración de la *physis*; si bien las aseveraciones de los filósofos llamados presocráticos intentaban esclarecer la procedencia y causa de los elementos (las *aitíai* y las *archai*), entender cómo el cosmos estaba articulado (*harmonía*), sus pretensiones no se circunscribían al ámbito estrictamente taxativo de un naturalista hodierno. Entender la naturaleza implicaba un asunto

ético fundamental, un poder situarse ante ella, entender sus leyes, regocijarse con ella y, sobre todo, poder emularla. Trataban de entender para entenderse, trataban de entender para obrar. La admiración y entendimiento de la *physis* siempre comportó un carácter ético para la filosofía. Situar la *physis* suponía necesariamente situar lo humano, entender los límites y condiciones de la humanidad. Justipreciación del castillo de naipes, pues.

El actuar filosófico implora a los humanos que se sitúen. Vemos esto claramente en las anécdotas de Diógenes de Sínope, cuando solicita durante el día, en el ágora, a seres humanos (ἄνθρωποι: *ánthrōpoi*) y siempre al que llegaba lo rechazaba. Solía afirmar que muchedumbre (ὄχλος: *óchlos*) abundaba pero que seres humanos escaseaban. *La filosofía llega como aliada de la physis en el sentido de que llega para resituar y, por eso, para recordar.*

Los seres humanos, por lo que son, por el modo con el que participan de la *physis* siendo humanos, no pueden dejar de hablar, de pensar, de categorizar, de coligar, de distribuir, de asumir sentido. Ese es el cosmos humano, ese el castillo de naipes, ese el universo simbólico y significativo. Ese es el lugar que tenemos en la *physis*. Con la *physis*, se dijo, no puede tranzarse, no hay posibilidades retóricas. Sin embargo, las posibilidades humanas son, necesariamente, retóricas y esa es su *physis*. Si se quiere, para no confundir al lector o circunscribirlo sólo a las artes de la persuasión cuando se afirma 'retórica', dígame mejor que las posibilidades humanas son indefectiblemente significativas y axiológicas.

Cuando la *physis* golpea el castillo de naipes, cuando hace caer todo sentido o posibilidad de dominio que se asumía desde el sentido,

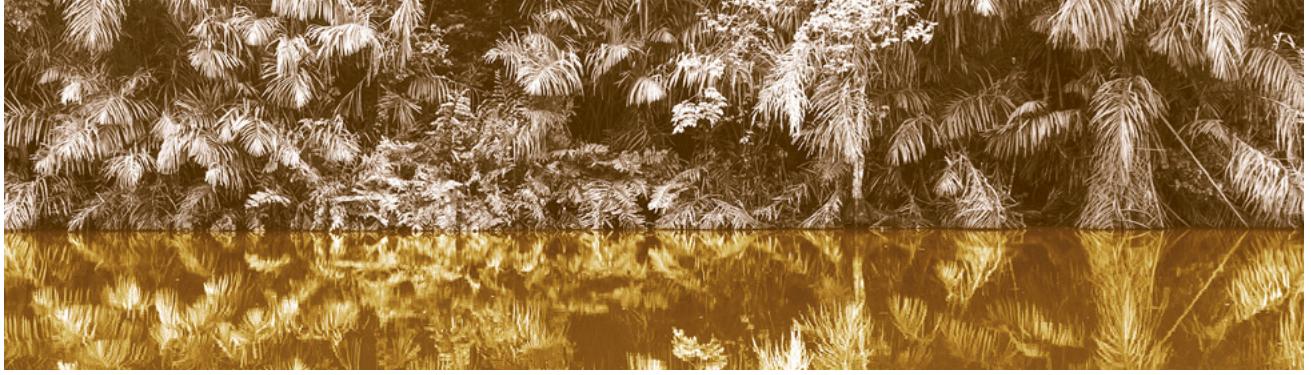
emerge, como se ha dicho, la perplejidad y el nublamiento de la mente. Hay una angustia producida por los límites y esperanzas intrínsecas del ser que mora en el lenguaje. Realmente, el castillo de naipes no se ha destruido y no tendría por qué destruirse. Queda en entredicho, no el lenguaje, sino la posición íntima con la que cada quien se había escudado en él; no el lenguaje, sino la articulación de las metáforas los discursos hasta entonces vigentes. Somos responsables de lo que padecemos por haber usado el castillo de naipes para olvidar.

La filosofía antigua sabe, entonces, que desde los sentidos mismos la angustia puede cesar. Cada escuela o cada filósofo lo afirmará a su modo ya estribado en los preceptos de su escuela, ya desde las nociones de verdad que haya alcanzado para sí. Hadot dice que cada escuela dispone de su método terapéutico (Hadot 26), lo cual es más preciso. Como fuere, para todos ellos, pensar es ya actuar, es ya poder hacer algo con la angustia. *La filosofía se propone como aliada de la physis para, al situar a lo humano desde los límites de lo humano, permitirle el paso de la ἀπορία¹⁴ (aporía) a la εὐπορία¹⁵ (euporía), de la quietud angustiosa a la acción prudente.*

La angustia en ese caso puede ser entendida como el horror ante la imposibilidad de huir de lo que la *physis* obliga a recordar o, mejor, a padecer. La *physis* opera, sin quererlo, como un Tiresias. ¿Qué estamos obligados a recordar? Los límites mismos del castillo de naipes, límites en los que nos hemos constituido y jugado el pellejo.

¹⁴ A: sin y poros: *paso. Truncamiento, imposibilidad de acción.*

¹⁵ Eu: bien y poros: *paso. Avance, prosperidad, marcha hacia un mejor término.*



La filosofía entendió (interpretó), mirando la naturaleza, un *κανών* (*canōn*: canon, medida, regla, orden) para lo humano y para su castillo de naipes. Sócrates ya había planteado la importancia de la significación para hallar una verdad, aunque, para él, el encuentro místico (descrito, por ejemplo, en el *Fedro*) con el sumo bien supondría un mero padecer que superaría cualquier posibilidad de significar pero que no podría haberse dado sin haber experimentado justamente esa capacidad de significar. No desarrollaré ahora el asunto, mas es cierto que para el filósofo ateniense estaba claro que la gente obraba y sufría consecuencias por el modo de interpretar el mundo, la existencia, en su cotidianidad. A eso quizás se refiere la sentencia “nadie yerra (o se extravía) voluntariamente”¹⁶ que aparece en Protágoras (345d); no a que todo el tiempo la gente obra acertándole al sumo bien, sino a que, en sus acciones diarias se ven guiadas por sus deseos, preferencias y opiniones de lo que creen que está bien y de lo que les es útil. Si bien para Sócrates hay una diferencia entre la acción moral y bella hacia la que siempre ha de tender la filosofía y para lo cual hay que enfocar todo el esfuerzo de significación, también se atestigua en él, sin ser su interés cardinal, una interpretación de las acciones humanas en la vida ordinaria, aun cuando aquéllas no impliquen necesariamente el alcance de su definición de virtud, divinidad o moral. Así, hay que distinguir en Sócrates cuando describe lo que hoy

¹⁶ «Οὐδείς εἰκῶς ἀμαρτάνει» (oudeis heikōs hamartánei).

se denominaría una pragmática de la cotidianidad, de una acción moral y mística de la filosofía que ha de tender siempre al sumo bien y en donde se anclará la posibilidad para hablar de falta moral¹⁷ (Vigo 2013).

La época helenística, si bien no abandona la idea de virtud, se acoge en muchos aspectos más a la noción pragmatista de la interpretación socrática. Obramos y padecemos al mundo, no por lo que es sino por las opiniones (significaciones) que tenemos de él. Lo expresa, por ejemplo, el estoico Epícteto en su *Enquiridión* cuando afirma que “a los seres humanos los perturban, no las cosas, sino las opiniones que tienen acerca de las cosas”¹⁸ (Enqu. 5). Marco Aurelio, en sus *Meditaciones* o *Pensamientos para sí mismo*, recuerda que del mismo modo pensaba el cínico Mínimo (Med. II, 15) y él mismo lo afirma para sí en V, 19. En buen modo, la opinión-significación que tenemos de la vida nos produce sufrimientos y puede, también, obsequiarnos placeres o, al menos, humildes serenidades y fortalezas. Saberlo, nos hace responsables y conscientes y, a su vez, nos permite buscar una vida mejor, más tendiente a la felicidad y a la virtud.

¹⁷ Se trata aquí de un principio de alcance descriptivo, y no normativo, lo que implica que su lugar sistemático ha de buscarse, propiamente, en el ámbito de la teoría de la acción, y no en el de la ética, como tal.” (Vigo)

¹⁸ (Citado en: Chalavazis 32) «Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα.» (tarássei tous anthrōpous ou ta prágmata allá ta perí tōn pragmatōn dógmata).

El hecho de que el castillo de naipes haya tambaleado o se haya derrumbado no desprestigia su estructuración. Se recuerdan las adversidades, no para angustiar más al hombre, sino para justipreciar su existencia. La muerte, las pestes o enfermedades, las inclemencias del clima angustiarán sólo por el modo en el que confiábamos o imaginábamos.

En primera medida, la filosofía invita a una justeza. Al mirar la inmensidad de la *physis*, el ser humano puede definirse, situarse, dimensionar la situación y reaccionar de acuerdo con esta nueva valoración de los acontecimientos. A eso se deben, por ejemplo, las sentencias recurrentes del estoicismo. Epícteto sitúa al inicio de su *Enquiridión* “De entre las cosas que son¹⁹ hay unas que dependen de nosotros y otras que no” (Enq. 1). Labor de cada quien será, una vez entendido y distinguido esto, tomar una posición desde lo que depende de sí. Los estoicos insisten en el hecho de que el conjunto de la naturaleza no obra por mal y no tiene motivos para hacerlo, por lo cual, nada debe recriminársele ni a ella ni a los dioses. La naturaleza es ἀκακία²⁰ (*acacia*) ausencia de mal.

La *physis* empuja a recordar (a quienes se dejan tocar o no están cegados por sueños de poder o conveniencias²¹), que el mundo no es

lo que deseamos sólo porque nosotros, moradores de las ilusiones, veníamos deseando. Cuando ella brizna, nos vemos obligados a acomodarnos. Si convulsionase o se sobresaltase, todos pereceremos sin más en el cataclismo. La *physis*, entonces, fungiría como un principio de realidad que repondría el deseo humano, siendo cual una especie de Erinia. Epícteto rememora (8.1.) que debe buscarse, es decir, que debe encaminarse el deseo (ζήτησις: *zētēsis*), no hacia que las cosas sean como uno quisiera sino hacia el que sean como devienen para poder fluir bien (εὐρροΐα: *eurrhoía*)²².

La filosofía antigua anhela que el ser humano, desde su inevitable morada, entienda y signifique que sus deseos tienen límites y que, de hecho, al significar de otro modo, se podría menguar, al menos, el sufrimiento que depende de cada quien. En esa medida, la filosofía se comprende a sí misma como un principio de realidad aliado de la *physis*, no arribando sólo cuando la natura se acomoda o sopla, sino anticipándosele. Al anticiparse, la filosofía no sólo es aliada de la *physis*, sino, por sobre todo, aliada de la *physis* humana. Tomar la situación de sí mismo, haciéndose cargo de la significación-acción de la propia vida, conocerse a sí mismo²³, hacerse el dueño de sí en la

¹⁹ “De entre los entes”, τῶν ὄντων (tōn ontōn), dice el texto original.

²⁰ A: sin y kakía: mal. Hermoso el nombre, además para ese árbol: la acacia.

²¹ Hay que ver ante las noticias del cambio climático, ante la pérdida de los manantiales, ante las hambrunas, ante el deshielo de los casquetes polares, ante la extinción de especies, ante la quema de los bosques, cómo políticos y mercaderes se hacen los de la vista gorda, cómo producen información falsa o desvían las opiniones para continuar en el poder, para seguir ganando dinero o mantener un sistema conveniente. La *physis* va soplando pero algunos no se abren a recordar, como querría la filosofía. En últimas, ese recordar no puede lograrse más que incumbiéndose.

²² Dice, exactamente: «Μὴ ζήτηι τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις.», “No busques que los hechos que llegan a ser se den como deseas, en su lugar, desea que las cosas que llegan a ser sean como son y fluirás bien”.

²³ Vi un jocoso meme que replicó un contacto de Facebook: “Me dijeron ‘conócete a ti mismo’ y no me gustó. Me caí mal y ya no me hablo”. Luego de reírme del meme, retomo el hilo de mis letras: Conocer, pues, no será un mero enterarse. Como se ha dicho, filosofar exhorta a alterarse (hacerse otro), a actuar de otro modo luego de la percatación. Conocerse supondrá un pensarse y pensar es ya actuar por cuanto redundo en hacer mover los significados de nuestras propias metáforas vitales.

medida de lo posible, nos permite hablar de la filosofía antigua como un principio de realidad físico trasladado a la morada del espíritu humano. No hay que esperar a que la *physis* “hable” para situarnos, sino que podemos pincharnos a nosotros mismos para obrar como si ya ella viniese hablándonos. Admirada, la filosofía hace hablar a la *physis* desde el castillo de naipes, entendiéndola como límite, ὅρος (*hóros*)²⁴, como imperio y como necesidad indiscutible, ἀνάγκη (*anáγκē*)²⁵.

Querrá ella que recordemos nuestros límites y nuestro lugar antes de que las acciones de la *physis* que pudiéramos interpretar como calamitosas nos empujasen a ello. La filosofía se anticipa a la calamidad, quiere transmutar la dificultad en fortaleza y claridad, versar la cotidianidad muelle en atención serena y en ejercicio constante; en últimas, desea que la calamidad y la vida holgada tengan el mismo tenor: el de una vida feliz (un εὐδαιμονεῖν: *eudaimoneîn*), el de una vida al menos alegre (un χαίρειν: *chaírein*) o serena, aquietada de tristezas o padecimientos nocivos (un ἡσυχάζειν: *hēsycházein*)²⁶. María Zambrano lo sintetiza deste modo: “Filosofía es encontrarse a sí mismo, llegar por fin, a poseerse. Llegar a alcanzarse atravesando el tiempo, corriendo con el pensamiento más que

el tiempo mismo; adelantándose a su carrera en una competencia de velocidad. (...) Ninguna ambición más seria, más profunda y por ello quizá, más reprochable que la filosofía.” (101)

Algunas escuelas, como la estoica, hablan de una meditación constante, inclusive en tiempos muelles, de los posibles males que podrían acontecernos para que no nos relajemos en la cotidianidad. Esta meditación de los males o de las calamidades y el recordatorio iterativo de que podemos morir, más que servir de martirio o de pretexto para no vivir bien la vida, fungen como un empeño para que no olvidemos las leyes de la *physis*: somos finitos, hay que saber hacer con eso. Sé que, por ejemplo, los epicúreos disentían argumentando que a la vida había que vivirla sin meditar sus males pues la función de la filosofía estaba en entender qué es lo placentero del vivir, cómo discriminar los placeres y cómo ser autónomo con respecto a ellos. Si alguien, argumentaban los epicúreos, ya había entendido que ser filósofo es ser dueño de sí y no depender de lo externo, ya no habría nada qué meditar, sino que se instaba a salir a vivir, virtuosa y felizmente, hasta que llegasen las buenas fortunas, las adversidades y la muerte, cosas que el enterado filósofo ya sabría asumir. Cada escuela propone su modo de situarse. Como fuere, a la filosofía no debe entenderse como un número de emergencias o de atención al cliente al que se acude esporádicamente, sino que ha de habérsela inscripto y encarnado, como se ha mentado, con lo cual debe entenderse como asistencia y morada cotidianas.

El estoicismo plantea ejercicios de observación, de pensamiento (σκέψις: *scépsis*), cuando acometiese o no la angustia ante los sucesos desconcertantes o ante las fantasías. Sufrimos, dirá Séneca, más por lo que imaginamos y significamos

²⁴ Y los límites siempre educan, dirá la filosofía. Mírese, nada más, el *Lysis* de Platón, en donde se habla de límites, hóros educativo. Vid. el capítulo dedicado al problema del *Lysis* en mi tesis doctoral ¿De qué philología puede hablarse en el Simposio de Platón? que yace en la biblioteca de la Universidad Pontificia Bolivariana.

²⁵ En ese sentido, la filosofía se constituye como una moralización de la *physis*.

²⁶ En este sentido es significativo el hesicismo (ἡσυχασμός: *hēsychasmós*) propuesto por la iglesia ortodoxa oriental greca, que, en últimas, no es más que la perpetuación de uno de los modos de meditación de los antiguos.

que por lo que las cosas son en sí. Situarnos ante las cosas logra que podamos tener cierto dominio ante la capacidad de acción-significación.

En este sentido, la Epístola XIII a Lucilio es clarísima. Deje al mismo Séneca hablar: “cier- tos acontecimientos nos atormentan más de lo que deben, otros antes del tiempo debido, otros cuando no deberían atormentarnos en absoluto; o aumentamos el dolor, o lo anticipamos, o lo imaginamos.” (5). También aquí: “Pregúntate a ti mismo: “¿acaso no me angustio y entristezco sin motivo y forjo un mal donde no lo hay?” (6) O en este otro lugar de la misma epístola:

No sé por qué los males ficticios causan mayor turbación; de hecho los verdaderos tienen su propia medida: cuanto es producto de la incertidumbre se relega a la conjetura y a la fantasía del espíritu atemorizado. Por ello, ningunos son tan perniciosos ni tan irremediables como los temores del que tiene pánico, pues los demás surgen por falta de reflexión, éstos por inhibición de la mente.

Así, pues, investiguemos cuidadosamente la cuestión. Es verosímil que se produzca algún mal, pero no es todavía una realidad. ¡Cuántos males vienen sin esperarlos! ¡cuántos que se esperaban no se produjeron en parte alguna! Aun cuando alguno tenga que venir, ¿de qué sirve adelantarse al propio dolor? Con suficiente prontitud te dolerás cuando llegue; mientras tanto, augúrate una suerte mejor. (9-10)

La idea es clara: Sitúate en el aquí y en el ahora, justiprecia las situaciones y mira, como diría Epicteto, qué depende de ti y qué no, examina la naturaleza de tus sufrimientos, discrimina cuáles son causados por ti. La fantasía puede jugarnos una mala pasada. Sufrimos, en buena medida, por lo imaginario, por lo fantástico y

fantasmático. Situar los límites de lo humano querrá decir para la filosofía antigua, intentar vivir del mejor modo posible, incluso en medio de las calamidades. Es mejor, por ejemplo, pasar una calamidad sin sentir angustia que desesperado por el pánico. Es preferible saber que la vida es finita y no perder el tiempo vital en los extravíos posibles propiciados por el castillo de naipes, pensándonos inmortales, aplazando vivencias, besos, amistades expresiones o afectos.

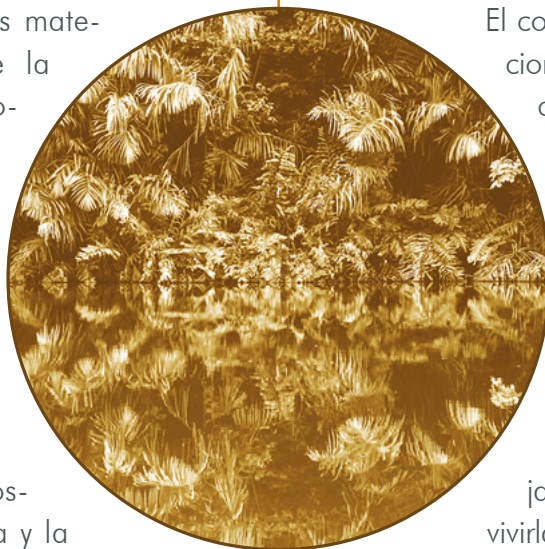
Un punto es el tiempo de nuestra vida y menos todavía que un punto; mas también de esta realidad mínima la naturaleza se burló dándole la apariencia de una más larga duración. (...) este «ahora» constituye una buena porción de nuestra vida, cuya brevedad –pensémoslo así– algún día tendrá fin. (Séneca Ep. V, XLIX, 3-4).

Entiendo que muchos le reprochen a algunos sectores de la filosofía greca sus meditaciones acerca de lo divinal y de la metafísica, arguyendo desde otras lógicas que ella no tendría nada de principio de realidad por cuanto, simplemente, termina planteando otro modo de fantasear con dioses, con coordinaciones, con almas y hasta con otros mundos. Estimo que hay que hacerle una genealogía al concepto de realidad para hablar de ello, no puede exigírseles la concepción hodierna a los antiguos, aunque ya se evidenciaban nihilistas, escépticos o hasta algunos pesimistas decididos²⁷. Como fuere, la filosofía antigua no solicita creer plenamente en ella, sino que ofrece un pretexto para cuestionarse la vida gracias a ella, para servirse de los dichos y opiniones de los anteriores y así cada quien pueda tomar una posición en su vida.

²⁷ *Consiento con lo que afirmaba Nietzsche; todo lo dicho, por serlo desde el lenguaje, consiste ya en una moralización, un juicio, una valoración. No habría discurso inmoral.*

Algunos epicúreos u otros materialistas, consideraban que la *physis* se conformaba de átomos que se conjuntaban y se separaban debido al azar. Todo entonces sería fortuito e inconsiderado. Los estoicos, por otro lado, estimaban que *Natura* era la manifestación de un *Logos* acompasado, de una gran Ley que demostraba el bien, la Providencia y la divinidad. Marco Aurelio (Citado en Chalavazis 32) parece bastante interesado en sus *Meditaciones* sobre este asunto, pues lo repite en varios lugares. Citemos una de esas cavilaciones: "...en cuanto se refiere al todo, -si dios [es el que lo rige], todo va bien; si todo va al azar logrando pues que de algún modo todo sea átomos o cosas indivisas, no vayas tú también al azar"²⁸ (IX, 28). En últimas, no es tan problemático si alguien es o no un estoico, si cree o no en los dioses. Lo verdaderamente problemático reside en cómo asumirá su propia vida, cómo se situará en ella y cuál regla elegirá.

Todo esto de vivir intensamente y de procurarse experiencias estéticas suenan muy bien cuando se vive una vida muelle, pero, ¿y en ocasiones como la pandemia?, ¿en los confinamientos? La filosofía recuerda que nuestros deseos no son omnipotentes y que es poco lo que depende realmente de nosotros, pero ese poco se hace mucho si lo reconocemos y si sabemos vivirlo.



El confinamiento en sí causa privaciones y alteraciones de la vida cotidiana. La filosofía propone que no nos quedemos anclados en el deseo y en la fantasía cuando las cosas son inexorables. ¿Qué se gana alguien con añorar los bares a los que no puede ir, los centros comerciales llenos de luces y gente, las viejas rutinas, si ahora es imposible vivirlas o si salir puede propiciar la muerte en breve plazo? Puédese, desde luego, desobedecerse la ley del confinamiento y exponerse a los contagios para ir a comprar a los centros comerciales en los días de rebajas o hacer fiestas clandestinas en algún garaje, lo cual siempre será una opción, o puede quedarse alguien en casa ejercitándose en otras virtudes, como dirían los estoicos. Los cínicos abrazaban la nieve con su cuerpo desnudo cuando caía el invierno, para poder lidiar con el frío, Diógenes de Sínope les pedía limosnas a las estatuas para acostumbrarse al rechazo o a la ausencia de dinero y comida. Los epicúreos podrían haber afirmado que si no había banquetes pues que también habría placer en comer pan en soledad. Algunos lo descalifican llamándolo resignación y pasividad. No lo veo necesariamente así. La filosofía lo denomina más bien situación o justipreciación. La cuestión es no quedarse oprimido de la fantasía o de los deseos caprichosos que sólo garantizan la desilusión. Cuando hubiere pasteles, como decía Diógenes, el sabio podría comerlos, como cualquier hombre. Cuando no los hubiere, pues otra habría que buscar cualquier otra cosa. ¿Y cuando todo se termine? ¡Pues nada!, o mirar si hay soluciones colectivas ante la escasez; esperar o precipitar la muerte, sea ésta la soberana y exultante o sea la desidiosa y depresiva.

²⁸ «...τὸ δὲ ὅλον -εἴτε θεός, εὖ ἔχει πάντα· εἴτε τὸ εἰκῆ, τρόπον [γὰρ] τίνα ἄτομοι ἢ ἀμερῆ, μὴ καὶ σὺ εἰκῆ» (IX, 28).

Supongo que ha quedado declarado el asunto de la filosofía como aliada del recuerdo de los límites humanos, de la responsabilidad que tenemos en la situación asumida en el castillo de naipes y cómo ella se propone cual una asunción de las propias significaciones en la medida de lo posible.

Quisiera añadir tan sólo algo más. La filosofía antigua se ocupa de las implicaciones sociales, y por eso políticas, de sus acciones y pensamientos. Su ética no es sólo intimista, aunque el esfuerzo de abrirse y arrojarse a la filosofía, como el amor, es siempre una convicción individual que no puede obligarse a los demás. De intentar gobernarse a sí mismo para luego autorizarse a educar y gobernar a los demás (como acaso puede entreverse en algunos textos platónicos), el filósofo helenístico ansió, aunque fuese al menos, gobernarse a sí mismo, elegir un lugar donde poder sentir el regocijo de la virtud, la salud y el bienestar.

¿Qué puede decirse de lo comunitario en el marco destas líneas? La pandemia ha obligado a casi todos a repensarse, viniesen o no obrando conforme con la ética de la filosofía antigua. La *physis* obliga lo que la filosofía anticipa y sugiere. Lo que afirmé antes para el individuo tiene valor colectivo ahora. La pandemia nos obliga, nuevamente, a pensar nuestros significantes de vida social, a ubicarnos en otras metáforas. Los cínicos y los estoicos, en este sentido muy socráticos y pitagóricos, suponían que el ideal de la vida social era una vida hermanada y armoniosa, acompasada con la interpretación de la naturaleza. Muchos lo tachan de ingenuidad, de utopía o de horizonte, pues no se ha atestiguado jamás tal concordia o armonía tribal. Como fuere, la pandemia ha hecho que muchos estén cavilando nuevas formas

de economía, el lugar que la *physis* debe tener en nuestros urbanismos y los modos en los que debemos pensar nuestros propios límites para incluir al otro y a lo otro. Todo pensar y repensarse es ya una acción ética que tendrá mejor impacto si tal pensamiento fuera bienintencionado y social. Las pragmáticas lingüísticas y las teorías de desarrollo afirman que el mundo se construye en colectivo, pactando los significantes con los cuales habría de habitarse ese mundo posible. Pese a que tal concordia parece no llegar sino al ánimo de algunos individuos, hay gente pensando y, el pensamiento es acción que genera despojos (signos), que perviven allende el pensador y que, quién sabe, pudiesen llegar a calar en otros. También hay, empero, signos de quienes no quieren una vida hermanada y aquéllos también permanecen y calan. Todo se reduce a una elección y convicción íntimas.

Actualmente se viven situaciones muy graves debido a la pandemia: los hospitales comienzan a abarrotarse, hay gente a la cual se le acaba la comida en sus casas, hay quienes se han quedado sin trabajo o a quienes sus negocios se les quebraron por cual no cuentan con recursos para abastecerse. Los Estados siguen cobrando impuestos y las cuentas y facturas continúan llegando cada mes. Hay quienes son maltratados en sus hogares. Hay quienes en este momento atestiguan cómo un ser querido padece el virus o cómo muere debido a él. Hay otros que padecen en carne propia las consecuencias del virus y empieza a llegar a ellos el aroma de los asfódelos; hay otros que, a causa del hambre, han decidido salir a hurtar. Hay otros que se aprovechan de la situación para robar, así sin más, porque pueden y quieren. En cualquier momento a mí puede llegarme el término de la vida, el hambre sin solución y la calamidad. No puedo siquiera asegurar si en esos momentos



pueda conservar alguna ecuanimidad. Pensarlo, al menos, ya es recordarse, ya es situarse. No era realmente menester que la pandemia nos lo recordara, “morimos cada día” (Séneca, Lib. III, Ep. XXIV, 20), con o sin pandemia. Para la filosofía, es una necedad esperar a que la *physis* nos lo recordase, el filósofo ha de recordarse y situarse, ha de justipreciarse recordando los límites de la vida.

¿Qué tiene para decir la filosofía antigua ante estas situaciones extremas? Pareciera que mucho, pero ella, como todo lo humano, tiene límites. No sabría yo qué decirle a alguien que tenga hambre, a quien se hubiera arrastrado a la delincuencia debido al desespero, no sabría qué decirle a aquel que llora la penuria o la muerte de un ser querido, o a quien desesperase en su lecho de muerte porque no puede respirar. Hay muchas palabras de la filosofía antigua que se refieren a la ecuanimidad ante los límites humanos. Para algunos, la virtud defendida por la filosofía se queda en palabrerías fáciles que son inviables en la práctica cuando arriban estos límites insolubles o arguyen que sólo unos cuantos son capaces de llevarlas a cabo. Es decir, muchos tachan a la filosofía antigua de ilusa e inhumana ante las realidades de la vida. Hay asuntos que parecieran inconsolables y no siempre se convence uno de que la vida merece ser vivida nada más porque uno ha sido arrojado a esta inconsiderada errancia.

La filosofía, *casi siempre*²⁹, afirma la vida humana y cree en la posibilidad de sus significados, mas no ha podido ni podrá responder definitivamente por el sentido ínsito de la vida misma (quizás porque no lo hay, como diría Camus) a no ser que acudiendo a algún recurso deontológico o mítico. Para que la vida tenga sentido habrá que creer (y en el creyente su creencia se iguala con una certeza sentida) que lo tiene, sin más. Para vivir hay que querer vivir, sin mucha explicación. Vivir comporta un acto de fe en el castillo de naipes, tal como amar. La filosofía en ese sentido solicita una apertura para hacer de la vida un acto místico y, en cierto sentido, irrefeible. No todo podrá ser explicado. La filosofía tendrá sentido sólo si se siente la creencia en que puede alcanzarse esa virtud que promulga o que intentarlo vale la pena. Sólo arrojándose, el viviente podría considerar que la vida merece ser vivida, porque estima, simplemente, que ella vale la pena o que hay algún premio alcanzable en ello: la virtud, la felicidad, el regocijo, la salud.

.....

²⁹ Recuérdese la figura de Hegesías, el llamado persuasor de la muerte, y de su libro (que lastimosamente no llegó hasta nosotros, que yo sepa, probablemente porque no superó la censura) *Apocarterón*, (acaso el primer libro del desasosiego de la historia) de quien se cuenta que no creía que la virtud fuese realmente alcanzable y que la constante exhortación para alcanzarla creaba más frustraciones que hombres felices, pues la virtud es casi inhumana. Afirmaba que hombres como Sócrates, encarnaciones plenas de la virtud, eran ya míticos, ya rarísimos. Así, la vida humana conllevaba siempre a la amargura, a la desilusión y al tedio.

No obstante, y gracias a esa misma lógica, hay que decirlo, la filosofía antigua no se siente con derecho para detener a quien descrea de la vida, a quien huye, desespera o anhela morir. La filosofía, sugiere, exhorta y hasta pincha, pero no obliga. Más que no sentirse con derecho, es que realmente no puede³⁰. A lo sumo, aquella examina y juzga a quienes quieren morir. Aquella enseña a no temer a los dioses ni a la muerte. Los dioses, si es que existen, han de ser ya buenos, ya indiferentes. La muerte, como recordarán primero los cínicos (Dióg. Laerc. Lib. VI, Dió. Cín., 68) y luego los epicúreos (Séneca, Lib III, Ep XXIV, 18), no es temible en sí pues ella consiste en la desaparición de las sensaciones y en la descomposición del yo. Para los epicúreos, la muerte es un desencuentro, una imposibilidad de simultaneidad. Para los estoicos, es una presencia constante que nos va desgastando, haciéndose notar en cada instante. La filosofía es un intento por abrir los ojos para recordarlo. Dice Lucilio, citado por el mismo Séneca: “La muerte no viene de una vez, sino que es la última la que se nos lleva” (Lib. III, Ep. XIV, 21).

³⁰ Aunque parece que en algunas obras de Platón el filósofo intenta ser un nomoteta, legislador, de la verdad, claro, con una lógica que va más allá de mera tiranía. No es el tema del presente texto.

“
La
filosofía,
sugiere,
exhorta
y hasta
pincha,
pero no
obliga.”

No temer a la muerte ni a los dioses, incluso, le permite a la filosofía proponer que se puede vivir sin miedo, pero sin apearse excesivamente a la vida. La vida urge. “De una vez por todas escoge una regla para vivir y ajusta a ella toda tu vida.”, le exhortará Séneca a Lucilio. (Ep. Lib. III, Ep. XX, 3).

Sin embargo, pese a la afirmación de la vida de casi todas las escuelas de la filosofía helenística, la escuela estoica, por ejemplo, entiende que ella no tiene que ser vivida nada más porque se ha sido arrojado a ella. En todo caso, le recuerda a quien quiere morir su responsabilidad por sus propios tedio e infelicidad. Es nuestra posición electa en el propio castillo de naipes la que nos aplasta. Diógenes el cínico, por ejemplo, ante el argumento de alguien que exponía que la vida era mala, le respondió que no era la vida en sí misma sino el vivir mal (Dióg. Laerc. Lib. VI, Dió. Cín., 55). Epicuro

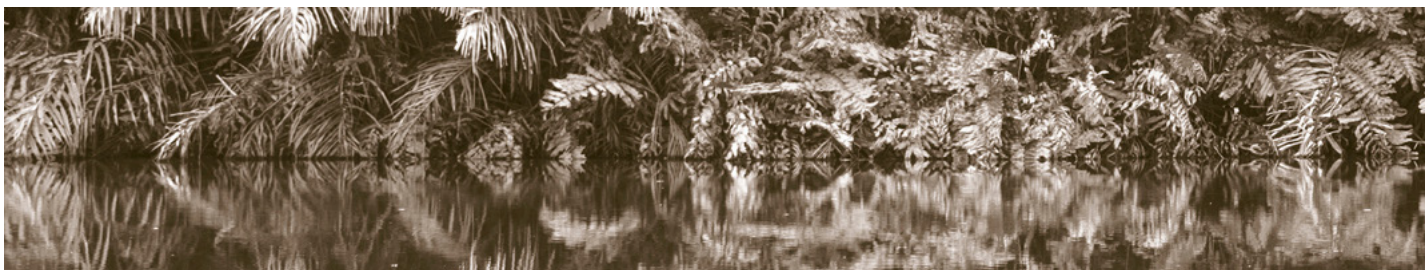
(Citado en Séneca Lib. III, Ep. XX, 22) en la misma lógica advertía: “Es ridículo que te apresures a la muerte por hastío de la vida, siendo así que ha sido tu clase de vida la que ha determinado tu carrera hacia la muerte”. Es decir, la filosofía, si bien no puede detener a quien quiere morir, siempre recuerda que hay una responsabilidad en el propio tedio y en la propia desazón e intenta persuadir a quien vive de que mientras haya vida, habrá una oportunidad para recolocarse en el castillo de naipes, del cual uno siempre es responsable.

Del mismo modo, la filosofía rememora la finitud de la vida y la pone como urgencia y posibilidad de vivir bien. Cuando le preguntaron a Antístenes el cínico cuál era la mayor dicha, respondió: “morir feliz” (Dióg. Laerc. Lib. VI, Antíst., 5), lo cual no significa estar feliz de morir y de liberarse de una carga, ni mucho menos alienta a precipitar la muerte, sino que alude, más bien, a que un ser humano que ha sabido aprovechar su vida, que la ha consumado antes de morir, viviendo plenamente, muere feliz al haber sabido vivir. Y a vivir habrá que aprehender cada vez, cada instante. Por eso la filosofía se entiende como atención (προσοχή: *prosochē*), como cuidado (ἐπιμέλεια: *epiméleia*), como cura³¹ (θεραπεία: *therapéia*) como remedio (φάρμακον: *phármakon*) para sí mismo y para los demás.

Recuerdo ahora la figura del emperador Marco Aurelio. Se dice que escribió el primer libro de las *Meditaciones* en su tienda de campaña, durante las noches luego de la refriega diurna contra los enemigos de Roma. Independientemente de si estamos o no de

³¹ Cura aquí quiere decir, atención, vigilancia, empeño por mantener algo, como cuando decimos curador o curaduría.

acuerdo con esas campañas y con los anhelos imperiales, la figura de un hombre que ha peleado por su vida y ha matado a otros, que ha visto sucumbir a seres humanos de ambos bandos y que llega agotado a su tienda de campaña a meditar, me parece conferida de cierta belleza. Ese capítulo primero de sus *Meditaciones*, que es justamente del cual se dice que escribió durante los días de batalla, se compone de revisiones de la virtud, casi que de agradecimientos. El a regañadientes emperador y bélico, el filósofo estoico, sintiendo que podía morir al otro día en lid, —la espada del enemigo era cercana, real e inminente— meditaba toda su vida y revisaba el contacto que tuvo con cada persona que le fue relevante para recordarse a sí la virtud que de cada una había decidido asumir. Meditar no le evitaría las fatigas de la guerra, tampoco los dolores de ver caer a sus compañeros en el campo de batalla, no le exentaría las heridas, mas él, en esa contienda física y espiritual, decidió ejercitarse en la memoración de la virtud, consideró mejor meditar que no hacerlo. El ejercicio de la meditación consistiría en la consignación de los signos ya inscriptos en su alma, en una introspección. Pierre Hadot le dedica su libro *La ciudadela interior* a este acto espiritual.



Escribo en tiempos donde el perpetuo devenir de la *physis* es sentido por nos, los ínfimos, como agitación. Guardo silencio ante los atribulados y mustios. Guardo silencio ante los exultantes. Sólo ante mí y para mí puedo hablar. En ningún momento he querido que este texto sirva de consejo a nadie. ¡Es tan fácil moralizar, acusar, aconsejar desde un sitial lejano y jactancioso! A nadie he entendido, tampoco a mí mismo. Sólo consigno en estas letras que la filosofía antigua se concibió a sí misma como un acto erótico y arduo.

La vida dolerá de todos modos, con o sin pandemia, no se nos exentarán los dolores ni las calamidades. Los más –con o sin pandemia–, más que tratar de entendernos, nos juzgarán duramente con su propia moral, casi siempre indolente y desprovista de afanes dialécticos. La percepción que de nos tengan los demás no depende de nos. Tampoco creo que luego de la pandemia los seres humanos serán mejores que antes. La humanidad es siempre nueva en sus discursos y tecnologías, pero clásica en su humanidad. Esta particular pandemia dolerá y será recordada por algunos de entre quienes la vivieron. Cuando muramos, la pandemia y sus inscripciones en el alma se irán con nosotros. Quedarán los vestigios históricos, no sus enseñanzas

en los ánimos individuales. Si fuera verdad que aprehendemos de la historia y de nuestros cruentos eventos como especie, –si escrutamos los sucesos humanos acaecidos desde antes de la Guerra de Troya hasta hoy, luego de tantas pestes, tantas tribulaciones, tantos juegos de poder y cambios de imperios–, ya deberíamos haber alcanzado la virtud, la perfección o el aborrecimiento del poder y las batallas. Es ingenuo creer que seremos mejores luego de la pandemia. Es como creer que somos mejores después de la Segunda Guerra Mundial. No hay más que examinar la cantidad de genocidios y de batallas que han sucedido luego de aquella. La bondad y la belleza, como el amor, son elecciones individuales que pocos quieren alcanzar. Cada ser humano que nace, un tiranete en potencia.

Escribo, sobre todo, para incumbirme, para situarme, para asumirme. Labor de cada quien su incumbencia y asunción vitales. Si leyese alguien estas letras deseoso de hacer algo por su propio castillo de naipes –leemos, acudimos a otro en últimas siempre para ello–, le señalaría el lugar donde yo obtuve buena parte de mi conmoción: le indicaría que buscarse en los textos de los filósofos grecolatinos, de los que poco pude y supe decir aquí. Le diría que, para poder vivir, copulase con los muertos.



Referencias

- CICERÓN, Marco Tulio. *De senectute*. Madrid: Editorial Triacastella, 2001.
- CHALAVAZIS, Nikólaos. *Mi primavera bella o de la philocalía*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. Madrid: Alianza editorial, 2007.
- EPÍCTETO. *Manual*. Madrid: Errata naturae, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- HAN, Byung-Chul. *La desaparición de los rituales. una topología del presente*. Barcelona: Herder, 2020.
- LACAN, Jacques. *Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Argentina: Paidós, 2008.
- MARCO AURELIO ANTONINO, *Ad se ipsum*. Oxford: Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, Sin fecha.
- SENNETT, Richard. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. España: Alianza editorial, 1997.
- ZAMBRANO, María. *Filosofía y poesía*. México: Fondo de cultura económica, 2008.
- VIGO, Alejandro (2013). *La conciencia errónea. De Sócrates a Tomás de Aquino*. Signos filosóficos, Vol. 15 (No. 29). Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242013000100001
- KAZANTZAKHΣ, Νίκος. *Βίος και πολιτεία του Άλέξη Ζορμπά*. Αθήνα: Έκδόσεις Έλένη Καζαντζάκη, 1968.

