

EL HORIZONTE FILOSÓFICO DE LA MUERTE DESDE LA ANTIGÜEDAD

**El punto de inflexión para el desciframiento
del entramado de una vida filosófica**

**L'horizon philosophique de la mort
depuis l'Antiquité
Le point d'inflexion pour le déchiffrement
de la composition d'une vie philosophique**

François Gagin

Universidad del Valle (Colombia)

frgagin@hotmail.com

¿La muerte? Οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς?
“Stultitia est timore mortis mori.”
Séneca.

RESUMEN

La muerte del filósofo, o mejor los últimos gestos y palabras del filósofo, se vuelven, así como el resto de su vida, algo constitutivo de su a-topía (desde la figura canónica de Sócrates reguladora del despliegue del filosofar). De hecho, ¿no se dice usualmente que una vida humana sólo puede juzgarse retrospectivamente, a partir de su término? Y si, por ende, ese término es un feliz término, una realización lograda, una bella muerte, un τέλος, entonces resonará en los espectadores y los adeptos de la filosofía como la conclusión lógica de un proceso vital; un proceso coherente en el que vida y filosofía se confunden, pero sobre todo la puesta en obra y en ejercicio de un principio regulador del pensar. Puesto que de lo que aquí se trata es de un obrar filosófico, de la configuración de la vida del filósofo, lo substancial del entramado de esa vida será exaltado y podrá emerger en su claridad más diáfana; y ello justamente a consecuencia de la reiteración que provoca la correspondencia entre lo interno y lo externo propios de la escuela. De esta manera, de entre todos los elementos constitutivos de ese escenario a-tópico, la muerte del filósofo jugará un papel preponderante, ya que ese acontecimiento que marca el término de una vida (re)constituida conforma al mismo tiempo una suerte de inflexión retrospectiva; de punto cero a partir

Recibido: junio 2011 aprobado: septiembre 2011

del cual es posible empezar a descifrar el entramado filosófico de una vida vivida en el espíritu de la filosofía. De ahí, la posibilidad de entender la correlación viva del carácter ético y estético de la filosofía antigua.

Palabras clave: muerte, filósofo, escuela, vida, biografía, ética, estética.

RESUME

La mort du philosophe, ou si l'on veut ses derniers gestes et mots, deviennent, tout comme sa vie entière, constitutifs de son *a-topie*, et ce depuis la figure canonique de Socrate régulatrice du déploiement de la philosophie. De fait, ne dit-on pas communément qu'une vie humaine ne saurait être jugée rétrospectivement qu'à partir de son terme ? Y, qui plus est, si ce terme est un heureux terme, une belle mort, un τέλος, alors celui-ci résonnera comme la conclusion logique d'un processus vital ; un processus cohérent dans lequel la vie et la philosophie se confondent, tout comme la mise en œuvre et l'exercice d'un principe régulateur de la pensée. Et puisqu'il s'agit, en la sorte, d'un œuvrer philosophique, de la configuration de la vie du philosophe, ce que cette vie contient de substantiel sera magnifié de façon à ce qu'elle émerge dans sa clarté la plus diaphane ; et ce justement du fait de la réitération que provoque la correspondance entre l'intériorité et l'extériorité propres à l'école. Ainsi, parmi tous les éléments constitutifs de cette scène a-topique, la mort du philosophe jouera un rôle prépondérant, puisque cet événement qui marque le terme d'une vie (re)constituée conforme, du coup, une sorte d'inflexion rétrospective, d'un point zéro à partir duquel il est possible de déchiffrer l'entrelacement philosophique d'une vie vécue dans l'esprit de la philosophie. De là, la possibilité de comprendre la corrélation du caractère éthique et esthétique de la philosophie antique.

Mots clefs : mort, philosophe, école, vie, biographie, éthique, esthétique.

La muerte, he aquí un tema común a muchas disciplinas y *técnicas* en la antigüedad greco-latina; de lo que hoy en día denominaríamos o entenderíamos bajo el nombre de *Bellas artes*¹ – si a esto se le incluye la filosofía, sobre todo esa filosofía helenística considerada como una τέχνη τοῦ βίου,² un arte de vivir que juzga con altura a las artes y a los

¹ Hoy en día el término de “bellas-artes” designa el conjunto formado por la arquitectura y las artes plásticas, la escultura y la pintura, a las cuales se añaden el grabado, la música y el baile; dado que la filosofía, desde la antigüedad, se aplicó y ejercitó en pensar e informar esas artes, se la incluye en esa cultura *artística*. Y, ¿no podríamos, acaso, intentar poner asimismo en paralelo la tarea del crítico de arte con la del artista-filósofo como ‘artista en sabiduría’, formador y orientador de la vida humana?

² Por supuesto esta designación y comprensión de la filosofía es aplicable también al mundo romano (sobre todo en la visión del estoicismo que, al lado del epicureismo, constituía

artistas. Cabría iniciar estas reflexiones, a propósito del problema que nos ocupa, aclarando que la muerte es más que un tema plástico de estudio, un icono representativo de un periodo artístico o el símbolo de una cultura en un momento dado, es decir, el foco de convergencia de ese agrupamiento conceptual a partir del cual uno podría desplegar con cierta facilidad unas verdades históricas, sociales, económicas, científicas entre otras, sobre un pasado remoto: lo que equivaldría a afirmar ciertas verdades acerca de nuestro presente y, de paso quizá, y por esa misma razón, en afirmarnos a nosotros mismos desde la contingencia asumida de nuestra condición presente. Se trata ciertamente, aunque no es sólo eso, de convocar un punto de enfoque cultural a partir del cual se daría la posibilidad de un despliegue comprensivo de esas formas bigarradas, conformando una cierta unidad en el pensar y en el vivir, de tal manera que puedan ponerse de relieve, en contraste con las variantes hipotéticas de unos sistemas de pensamiento siempre sometidos a los usos históricos, unas posiciones *relativamente* estables; e insistimos en esa relatividad puesto que lo que hemos convocado es, de hecho, un material antropológico. Todo lo relacionado con lo humano, se sabe, compete a lo contingente.³ Si queremos precisar en ese punto en qué consisten esas afirmaciones perentorias, digamos que habría una topología filosófica, además de una tipología que todavía podemos observar o restituir por medio de los escritos conservados – los textos literarios, en general, y los filosóficos, en particular – y de las representaciones ofrecidas por la escultura y la pintura. De hecho, existen un lugar (τόπος) y un tiempo oportuno (καιρός) que atañen a la persona del filósofo y del sabio; más aún ese filósofo-sabio configura con sus gestos y su verbo un contorno específico que perfila su existencia y su pensar y que hace que los otros ciudadanos

137

la *moral* mayor de la sociedad aristocrática); cf. SÉNECA, *Cartas morales*, trad. José M. Gallegos Rocafull, UNAM, México, 1951, 29, 3: “El arquero no debe dar alguna vez en el blanco, sino que alguna vez ha de errar. No es arte la que por casualidad consigue su efecto. La sabiduría es un arte (*Sapientia ars est*): vaya a lo cierto, elija a los que ha de aprovechar, apártese de los que no ofrecen esperanza, aunque sin abandonarlos pronto ni dejar de intentar desesperadamente los últimos remedios.”; asimismo en la misma obra sobre la equivalencia entre la filosofía y el arte, véase, por ejemplo, epístolas 31, 8; 92, 10; 95, 7; 117, 12.

³ Es claro que en ese punto del ensayo al hablar de lo fortuito lo estamos haciendo en términos generales y en la perspectiva de recordar, a partir de la noción de muerte, unas verdades fundamentales para el hombre (en relación con la vida y el pensamiento) y de fundar una orientación existencial, o por lo menos de explicar el porqué de la urgencia de una elección filosófica de vida en relación con la conciencia aguda que tenemos de ser mortales; por lo tanto, la mención de lo contingente no quiere desvirtuar, en esas hipótesis y afirmaciones generales, un cierto *determinismo* que opera en la física estoica y que en una perspectiva ética y psicológica se plantea en la problemática del destino y de la libertad (humana).

(filósofos y no-filósofos) reconozcan en él, sin mayores preliminares, la singularidad ejemplar de su individualidad, su ἀτοπία, es decir, la extrañeza de su comportamiento, su originalidad; en definitiva, el hecho de no poder ser catalogado,⁴ si se prefiere hablar en esos términos.

Convendría, quizá, hablar de un canon en la especie, puesto que esa *topología* guarda, y casi de modo indeleble, la impronta del retrato que Platón hizo de Sócrates en el *Banquete*;⁵ unas pocas palabras bastarían para que pudiésemos reclamar para el filósofo digno de ese nombre, la encarnación de un modelo como el que se esculpe a sí mismo y se pone en presencia en la figura de Sócrates, y, por lo tanto, en la de los filósofos antiguos.⁶ Sócrates aparece como un mediador entre la norma ideal y la realidad humana. La idea de mediación evoca las del justo medio y del equilibrio. Pero si Sócrates hubiese mostrado simplemente una cara armónica en la que se mezclaran los rasgos divinos y humanos, no habría podido convertirse en modelo del ser filósofo en la experiencia de su devenir. Porque un modelo no sólo debe ser irreductible a lo que es y atraer, por su fuerza irreductible, a los hombres, sino además poseer la fuerza de atracción necesaria para que puedan difuminarse las fronteras que separan al hombre del común y al modelo del sabio –y esto a través del ejercicio de un arte (τέχνη) entendido como práctica de unos ejercicios espirituales (o del alma) orientados hacia la consecución de una *ascesis*; Sócrates combina los dos elementos que posibilitan su transformación en modelo: su carácter mediador y, al mismo tiempo, su cara ambigua e inquietante. Es gracias a estos dos elementos que lo sobredimensionado del sujeto opera en las mentes de los filósofos antiguos y modernos y es susceptible de devenir un objeto de reconocimiento, es decir, un puente que permite instaurar el diálogo entre antigüedad y modernidad; o bien, un *símbolo* en el más pleno sentido griego del término.⁷ Sin lugar a

⁴ Sobre el carácter a-tópico de Sócrates, el filósofo y el individuo por excelencia, cf. P. HADOT, *Éloge de Socrate*, ed. Allia, París, 1999, p. 39, sq. Asimismo, P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, París, 1995, p. 57, sq.

⁵ PLATÓN, *Banquete*, 174 a y 203 a – 221 e.

⁶ En el párrafo que sigue, retomamos las consideraciones que expusimos en “*Conócete a ti mismo: una lectura entre socratismo y estoicismo antiguo*” en *Semana del pensamiento antiguo, Platón: 25 siglos*, No. 2, Noviembre 2001, Escuela de Filosofía, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, p. 12 sq.

⁷ Primitivamente el σύμβολον es un objeto cortado en dos, del cual dos huéspedes conservaban cada uno una mitad; estas dos partes acertadas servían para que los dos portadores se reconociesen y así probar las relaciones de hospitalidad anteriormente contraídas; véase É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, T. 1, Les éditions de Minuit, París, 1969, p. 341: “La noción de φίλος enuncia el comportamiento obligado de un miembro de la comunidad frente al ξένος, al “huésped” extranjero. [...] Esa relación es fundamental en la realidad de la sociedad homérica, como en los términos de referencia. Es necesario, para

dudas, y dado que de lo que aquí se trata es precisamente de la instauración de un discurso del hombre sobre el hombre del que no están naturalmente exentas las esferas social y cósmica, la filosofía, bien sea para emularlo o para convertirse en su contra-figura, no estará nunca en condiciones de elidir las reales implicaciones del símbolo socrático.⁸ Ese lugar que se presenta como un afuera de los lugares comunes a las actividades comunes de los hombres comunes –esos διώται que fundan para bien o para mal, conscientemente o no, a pesar o a causa de su condición la alteridad de la figura del filósofo– si bien se vuelve *a-histórico*, queremos decir si trasciende tal o cual momento histórico en tanto que ese lugar se da como un canon o un modelo, es decir, como un valor esencial de la filosofía en occidente, también y al mismo tiempo se restringe a la existencia contingente y histórica de la πόλις. De la πόλις, en primer instancia en el periodo clásico, luego del universo entendido como una gran ciudad en el momento helenístico, anticipación previa de la *civitas* de la república romana hacia finalmente la del imperio. He aquí una paradoja que se esfuma con facilidad si se recuerda que un modelo o un canon (ético-estético, las dos nociones suelen confundirse en los pensadores del mundo antiguo⁹) es una creación humana

139

entenderla plenamente, representarse la situación del ξένος, del “huésped” en visita a un país donde, en tanto que extranjero, está privado de cualquier derecho, de cualquier protección, de cualquier modelo de existencia. No encuentra acogida, morada, y garantía sino en la persona con la cual está en relación de φιλότης; relación materializada en el σύμβολον, signo de reconocimiento, anillo roto cuyo asociados conservaban las mitades concordantes. El pacto concluido bajo el nombre de φιλότης hace de los dos contratantes unos φίλοι: a partir de ahora están obligados en la reciprocidad de prestaciones que constituye la “hospitalidad”.

⁸ Sobre la aprehensión del hombre griego en relación con el *cosmos*, véase K. PAPAIOANNOU, “Nature et Histoire dans la conception grecque du Cosmos”, en *Diogène*, No. 25, enero-marzo 1959, pp. 6-7: “El universo que no tuvo origen y no tendrá fin, representaba para el espíritu griego lo que sus más altas exigencias reclamaban, y lo que parecían ya implicar como su modelo y como su objeto: a la vez la búsqueda política de un orden humano “en conformidad con la naturaleza” y la búsqueda filosófica de una ciencia fundada sobre estos conceptos. El universo es un orden, un *cosmos*, que ordena en su totalidad perfecta, armónica, acabada, la infinitud de las formas de lo posible a las cuales la *physis*, eterno movimiento de procreación, da realidad. [...] Se entiende, entonces, el carácter total de esta búsqueda, conocimiento y reconocimiento del cosmos como conjunto formador y legislador, que es el alma del humanismo antiguo.

⁹ Cf. É. SOURIAU, *Vocabulaire d'esthétique*, PUF, Quadrige, París, 2006, p. 695: “Lo Bello, al menos desde Platón, entreteje unas relaciones de concordancia o de oposición con lo Bueno y lo Verdadero. La ética, que describa nuestras actitudes y nuestras conductas o que intente definir y asegurar su asiento, no podría ignorar la estética, que, a su manera, las actualiza y las sobreentiende. “; sobre la relación natural (es decir cósmica) y la obra de arte en la antigüedad frente, cf. L. FERRY, *Homo aestheticus*, Grasset, París, 1990, p. 19: “Mientras que en los *Antiguos*, la obra es concebida como un microcosmos – lo que autoriza a pensar que existe fuera de ella, en el macrocosmos, un criterio objetivo, o mejor, substancial, de lo Bello -, esa obra no toma sentido en los *Modernos* sino con referencia a la subjetividad,

a partir de un material –muy a menudo humano– y que esa creación tuvo su origen en el tiempo y en el espacio; de ahí que en cuanto objeto de datación sea también una creación histórica. Si se quiere, el trasfondo de lo que constituye una referencia ejemplar y ejemplarizante atañe a lo singular; en tal sentido, está sometida a unas convenciones, a una cronología, mientras que la actualización y la realización de esta referencia atañen a lo universal: desbordan el flujo temporal de las simples actividades mundanas. He aquí algo que recuerda el método socrático. Y acaso lo que nos proponemos ahora enunciar, más que un principio de explicación, constituya más bien la justificación del porqué de un canon, de lo que precisa en sí mismo un canon para que pueda ser considerado como tal y no sea tomado por otra cosa; por algo así como un fenómeno de moda o una aparición fugaz, artificial y sometida a los movimientos caprichosos, transitorios y mediáticos de algunos. Formulado de otro modo: ¿no es esto, acaso, lo que constituye, ratifica o, de alguna manera, sobreentiende el fenómeno a-histórico que configura, fuera de la época clásica en Atenas, esa famosa figura de Sileno? Y esto es justamente lo que proponemos en el intento de acercarnos a lo substancial de ese modelo de referencia; a saber, la apuesta repetida que presenta Platón en la persona de Sócrates de elevarse del plano singular de las meras opiniones, hacia el horizonte de lo humanamente universal que se confunde con la realidad viva de las Ideas.

De hecho, a lo que aspira el filósofo es a fundar racionalmente la moral, gracias a la formulación de verdaderas preguntas y a su puesta en práctica del principio e imperativo del “conócete a ti mismo” como cuidado del alma (en su parte racional).¹⁰ El fundar racionalmente la moral se traduciría de

para llegar a ser, en los *Contemporáneos*, expresión pura y simple de la individualidad: estilo absolutamente singular que ya no quiere ser un espejo del mundo, pero creación de *un* mundo en el seno del cual se mueve el artista, mundo en el que, sin duda, nos es permitido entrar, pero que de ninguna manera se impone a nosotros como un universo *a priori común*.

En Platón incluso, el más “moderno” de los Antiguos en muchos aspectos, lo Bello no se define pura y simplemente por el placer subjetivo que produce. La idea de lo Bello está generalmente asociada con la posibilidad de realización de un orden en donde deben reinar “la medida y la proporción” (*Filebo*). Es en ese sentido, por ejemplo, que Sócrates interpela a Gorgias en el diálogo que lleva el nombre del famoso sofista: “Tu puedes, a elección tuya, considerar el ejemplo de los pintores, el de los arquitectos, de los constructores de navíos, de todos los otros profesionales ...: cada uno de ellos se propone un cierto *orden* cuando pone en su lugar cada una de las cosas que tiene que colocar, y fuerza a la una a ser lo que le conviene a la otra, a ajustarse a ella hasta que el conjunto constituya una obra que realiza un *orden* y un *arreglo*” (503 e).

¹⁰ El comentario que viene en seguida sobre el fundar racionalmente la moral fue objeto de un análisis en nuestro artículo “*Conócete a ti mismo: una lectura entre socratismo y estoicismo antiguo*”, *op. cit.*, pp. 21- 22.

la siguiente manera: para desenmascarar la ignorancia de los (pretendidos) maestros —esos maestros de verdad, el poeta, el adivino y el rey de justicia, figuras predominantes de la sabiduría arcaica—¹¹ es preciso revelar la existencia de un saber superior a lo de los medios, es decir, establecer las condiciones de posibilidad de un conocimiento racional de los fines. El trabajo esencial de Sócrates consiste en fundar racionalmente la moral, en subordinar la actividad política a los fines designados como válidos para cualquier razón, es decir válidos *universalmente*. La discusión gira en torno a la consecución de los fines y no a los medios de las acciones que se les subordinan. Con paciencia, Sócrates intenta convertir un problema técnico en un problema moral. Se trata menos de proponer recetas de felicidad que de definir en qué consiste la felicidad; menos de dominar los medios del Bien, que de revelar su esencia. Es preciso saber hacia dónde se camina antes de interrogarse sobre las vías que conducen al punto de llegada. La pregunta esencial es, entonces, la del bien: ¿qué es el Bien? Cuestión a la cual no se contesta con dar una simple definición. En efecto, la finalidad del cuestionamiento filosófico no es la de hablar mejor sino la de actuar mejor, haciendo tabula rasa de las opiniones precipitadas con el fin de determinar valores posibles que puedan fungir como criterios de acción. Los valores tienen que ser estables, invariables y universales. A la pregunta de saber lo que es preciso hacer es imperativo contestar de manera firme e indiscutible. Por consiguiente, si Sócrates discute y se inquiere acerca de los valores, es precisamente para no tener que hacerlo cuando llegue el momento de actuar, es decir, a la hora de determinar cuál ha de ser la regla de nuestra conducta. Es necesario, en consecuencia, buscar lo que es bueno para todo hombre, y no simplemente lo que cada uno le parece agradable. Al determinar lo que vale para todos, se podrá aprehender lo que vale para cada uno: lo universal no niega lo particular sino que lo engloba. Así, para escapar a una definición plural del Bien, Sócrates intentará entenderlo haciendo abstracción de sus puntos de vista particulares: el bien no es simplemente aquello ni simplemente esto, sino lo que aquello y esto tienen en común. No se trata de sondear las opiniones para aprehender la idea del Bien, sino de abstraerse de ellas. Este movimiento dialéctico gracias al cual sobrepaso mis puntos de vista particulares para elevarme hasta un punto de vista universal no niega lo particular. En efecto, este punto de vista universal es aquel de la Razón, del λόγος. Filosofar es esto: despertarse a la parte más impersonal de mi ser, y entender que lo que es más propio, la razón, es en cada hombre como en mí lo más impersonal. Según Sócrates, preguntarse lo que es la virtud

¹¹ Cf. M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Librairie François Maspero, París, 1967.

del hombre consiste en buscar lo que es en tanto que hombre. El desarrollo de la virtud en los hombres significa el despliegue de su cualidad propia; de lo que nos permite distinguirlo de los demás seres. Así, el ser virtuoso y el ser razonable son una y la misma cosa: situarse desde el punto de vista de la razón. Y si cada uno debe esforzarse por ser virtuoso es porque lo innato en el hombre no se desenvuelve de manera espontánea, debido a la definición de nuestra naturaleza como conjunto de facultades que nos es preciso actualizar. Esta actualización tan sólo se realiza con la toma de conciencia de lo que somos; de nuestra ἀρετή. De este modo, el saber lo que es el Bien, permite actuar bien.

En definitiva, esa topología nos sitúa en la afirmación de la especificidad de una existencia filosófica respecto de otras y de una apertura hacia un espacio que, si bien es político, sobrepasa o redefine una manera de concebir lo meramente político; una manera de comportarse pública y políticamente —en tanto que ciudadano. Se trata por consiguiente de conformar (por lo menos intelectualmente), y de un modo alternativo, la existencia de la πόλις. Se recuerda en ese punto que en Grecia no existe ninguna distinción entre los ciudadanos y la ciudad-estado y que se nombra indistintamente a los unos o a la otra; una existencia fuera de la πόλις es la sombra de la existencia y, como consecuencia o ilustración de ello el ostracismo es resentido como un castigo peor que el de una condena a muerte.¹² De ahí, sin duda, que esa topología filosófica a-tópica —decididamente atípica en sus características y atributos esenciales, y, desde nuestra perspectiva moderna, probablemente utópica—¹³ siga siendo un enigma, y, por ende, que sea todavía objeto de un exhaustivo cuestionamiento filosófico. La figura viva de Sócrates, decisiva y determinante para el despliegue de la filosofía, además de ser una actitud filosófica altamente representativa, perfila formalmente el rostro de la filosofía a través del retrato del filósofo; esto al menos en lo que atañe a los estudios sobre la antigüedad y a su comprensión global¹⁴ —aunque, a decir verdad,

¹² A los argumentos clásicos invocados por Sócrates para no huir de su celda, convendría añadir ese elemento cultural convencional; aunque, es preciso advertirlo de inmediato, una costumbre, que es una suerte de opinión (δόξα), no constituiría de manera absoluta, para el filósofo, una regla decisiva en la observación de una conducta (moral) de nuestras acciones en relación con el bien común de la πόλις.

¹³ Prueba de ello la separación (¿acaso inevitable, irreconciliable y definitiva?) que existe, para algunos desde el Renacimiento, para otros desde el momento cartesiano, entre el aspecto práctico de la filosofía y su tendencia teórica; esta última tendencia predomina y se precisa en la figura del catedrático en filosofía cuya enseñanza difiere muy a menudo, para no decir siempre, de su comportamiento privado (y público).

¹⁴ En otras palabras, gracias a la figura de Sócrates, se piensa como una unidad cerrada la praxis filosófica griega (y romana), desde los Presocráticos hacia Plotino, con su comienzo y su τέλος.

quien se ejercita en la práctica del filosofar inevitablemente ha de tropezarse en el camino con esa figura del ciudadano ateniense, bien sea para asumir frente a él una actitud de elogiosa admiración o de fingida indiferencia, bien sea para desvirtuar un –¿o el?– mito fundador de la filosofía, en el intento de repensar de un modo no convencional una actualización y una orientación nuevas de la filosofía, cuando no otras posibles lecturas de la historia de la filosofía.¹⁵ Ninguna escuela, en la antigüedad, escapa a ese fenómeno de atracción, de imitación y de apropiación en torno a ese personaje que no escribió nada, que proclamaba hasta el cansancio la ignorancia de su saber; que no había tenido la pretensión de crear una escuela, ni la de formar discípulos. Y, por supuesto, la muerte del filósofo, o mejor los últimos gestos y palabras del filósofo, se volverán, así como el resto de su vida, algo constitutivo de su a-topía. Esto es particularmente evidente, pero sobre todo específicamente representativo e impregnado de sentido, en lo que tiene que ver con el sistema de pensamiento que encarna Sócrates y con la escuela que representa –máxime cuando él mismo es su fundador–, no menos que en lo que toca a esa actitud peculiar que consiste en ser el verdadero *forjador* de su propio destino, a través de un trabajo incesante sobre el cuerpo y del cuidado

143

¹⁵ Cf. V. DE MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate – le Socrate historique et le Socrate de Platon*, PUF, París, 1952, pp. 36 – 37: “Dentro de todos los que piensan y viven la filosofía, ningún fue alzado tan alto en la consagración universal [como lo fue Sócrates]. Entrado vivo en el Panteón de la historia, él es para la mayoría una suerte de símbolo, afuera y más allá de la realidad histórica. Figura fascinante de una grandeza poco común, el más puro héroe, es un Sabio y un justo, y además el más digno de ser contado de entre los hombres. [...] Más que nadie, Sócrates es aquel que, aún muriendo, no se dejó distanciar por la vida: por el hecho mismo de su muerte, su vida llegaría a ser un *modelo* o, para hablar griego, un παράδειγμα. Fue, con unos otros, aquel que, en la vida intelectual de la humanidad, encarna todo lo que hay de mejor en el φιλόσοφος βίος, y queda, más allá de los siglos, el tipo consumado del genio filosófico. En últimas, ese símbolo no es propiamente hablando *un* pasado, sino todos los pasados, la fuente común a tantas corrientes espirituales, cualquiera sea su nombre. Sócrates está siempre ahí donde se encuentren esas imágenes en las que se transfiguran “el amor y la voluntad indefectible de Saber, de Justicia y de Verdad” de una *perennis philosophia* de la cual él es la encarnación simbólica.

Ese mito histórico, que declive al horizonte, es aun hoy en día aquel de numerosos espíritus cultos. Pero, para quienes trabajaron en aclarar el problema de Sócrates, no guarda ya, en su candor ingenuo, más que el interés puramente documental que podría despertar una fase ya superada desde hace tiempo.

Ese mito tiene un revés. Como en toda leyenda, vino el momento en que el símbolo cambió de signo. Con Nietzsche, de un tipo positivo que siempre fue, Sócrates llegó a ser un símbolo negativo.”

Sobre una referencia reciente a la figura de Sócrates como punto nodal de la influencia constructiva de los intelectuales sobre sus discípulos, cf. F. WAQUET, *Les enfants de Socrates-filiation intellectuelle et transmission du savoir XVIIe-XXIe siècle*, Albin Michel, París, 2008, p. 185 y 258.

del alma en su parte directriz y racional.¹⁶ ¿No se dice usualmente que una vida humana sólo puede juzgarse retrospectivamente, a partir de su término? Y si, por ende, ese término es un feliz término, una realización lograda, una bella muerte, un τέλος, entonces resonará en los espectadores y los adeptos de la filosofía como la conclusión lógica de un proceso vital (e intelectual o espiritual, como ustedes lo prefieran); un proceso coherente en el que vida y filosofía se confunden, pero sobre todo la puesta en obra y en ejercicio de un

¹⁶ Esa oposición es muy relativa; de hecho ¿en qué consistiría la ascesis del alma sin la presencia y el concurso del cuerpo? Aún el “morir a lo sensible” platónico, no se puede tomar al pie de la letra, a pesar de algunas afirmaciones perentorias del *Fedón*: “Si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos como ahora, según parece, estaremos más cerca de saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro.” (trad. G. García Gual, Gredos, Madrid, 1992, 66 e – 67 b). Es preciso entender que el ejercicio que consiste en separar el alma del cuerpo, esto es, la actividad vital del filósofo, debe interpretarse como un intento por elevarse del “yo” trascendental, a la razón; véase P. HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, París, 2001, p. 169: “[Platón] no quería decir: es preciso ejercitarse a hacer el muerto [...], pero quería decir: es preciso desapegar el alma del cuerpo. No se trataba de un ejercicio de la muerte sino, por el contrario, de un ejercicio de la vida espiritual, o intelectual, de la vida del pensamiento; se trataba de encontrar otro modo de conocimiento distinto al de lo sensible. Se puede decir también que era preciso pasar del yo empírico e inferior, destinado a morir, al yo trascendental.” Inmediatamente después de la afirmación socrática en el diálogo, el filósofo muestra lo cómico de la situación: “Sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso [en a morir a lo sensible], y, llegando el momento, que se irritaran de lo que desde mucho antes pretendían y se ocupaban. —Entonces Simmias se echó a reír y dijo: ¡Por Zeus, Sócrates, que, aunque no estaba ahora con ganas de reírme, me has hecho reír! Creo, desde luego, que a la gente, de oírte decir eso mismo, le habría parecido que está muy bien dicho respecto a los filósofos —y que recibiría la aprobación de nuestros compatriotas completamente— que los que filosofan andan moribundos, y tampoco se les escapa a ellos que son dignos de sufrir tal muerte.” (PLATÓN, *Fedón*, op. cit., 64 a b). La risa manifestada por Simmias sería indecente si Sócrates, quien la provoca, no estuviese habitado por una calma inusitada en comparación con las muestras de afecto desbordante por parte de los discípulos. El hacedor de risa que es Sócrates mantiene un aire decoroso porque precisamente la definición que plantea del filosofar corresponde a sus últimos actos. Sobre la función de la risa en los diálogos de Platón, véase F. GAGIN, “Risa y filosofía en Platón” en *Semana del pensamiento antiguo, Platón: 25 siglos*, op. cit., pp. 77- 93.

Por otro lado, fuera del preciso momento socrático, con el advenimiento del cinismo y su influencia en la filosofía helenística habrá un alto reconocimiento del cuerpo en relación con el filosofar: al ejercitarse somáticamente uno mismo se ejercita en la virtud. La virtud se hace vívida, mediante el cuerpo del filósofo.

principio regulador del pensar: ¿no es éste un criterio decisivo a la hora de juzgar ética y estéticamente acerca de lo acertado de una doctrina, así como de los límites, obstáculos y aporías que comporta toda elección filosófica de vida, cuando se enfrenta con los avatares y contingencias inherentes a la fragilidad de la existencia humana? Aunque si los gestos del filósofo están sujetos a interpretación es porque son los elementos participativos y reiterados de un obrar, de alguna manera consecuente: si es verdad que el filósofo es el artista de su vida; si es verdad, como suele ocurrir, que esa filosofía confluye en lo práctico y en lo teórico. He aquí una ausencia de línea de separación entre la θεωρία y la πράξις, ya que la primera es a menudo un efecto y no una causa de la segunda, y que, además, aquella es también una forma de actividad. La suma, decíamos, de esos elementos conferiría formalmente —desde la perspectiva alterna de un observador— el perfil y la singularidad del filósofo. Y, por otro lado, si desde un enfoque analítico (y decididamente moderno), se considera a esos elementos como entidades relativamente autónomas las unas respecto de las otras,¹⁷ unas *partes extra partes*, que el espacio y el tiempo *naturalmente* precisan como tales, habría que apostar, en nombre una vez más del principio de no-contradicción y de ese principio de coherencia que caracteriza a la vida filosófica,¹⁸ que uno u otro de esos elementos es en sí un condensado de la vida del filósofo —en tanto que ella es un todo— y que su análisis filosófico y su aprehensión se darán exclusivamente en el marco global y formal del pensar y del vivir del filósofo en su vida entera.

Es precisamente la evocación de uno u otro de los elementos arriba señalados y al interior del marco de referencia indicado, lo que nos hace decir (y esto es válido para todos los modos temporales), que así como nosotros estamos y siempre estaremos en presencia de un obrar filosófico determinado, de la configuración de una figura filosóficamente coherente y de la singularidad de una personalidad histórica, así también los coetáneos de los filósofos del pasado presenciaron a la persona viva, de carne y hueso y

¹⁷ En el mundo antiguo, esta perspectiva puede empero ya advertirse en las doctrinas que reconocen la existencia de los átomos (especialmente en la escuela epicúrea).

¹⁸ Tanto el principio de no-contradicción como el efecto de coherencia (o de armonía), son componentes esenciales e implícitos de la vida filosófica y se cimientan en el cuidado y en el cultivo del λόγος; y, dado que el pensar requiere el sometimiento a un uso y una lógica del lenguaje, pensar es equivalente a hablar *racionalmente*, según un dictamen que el λόγος impone a las actividades humanas y al orden de las cosas. El cuidado de sí, esencial para la práctica del pensamiento de los socráticos, es equivalente a un cultivo del λόγος, el cual se opone a los que hablan mal su propio idioma, es decir, a quienes hablan y actúan mal: en definitiva, a todos aquellos que no son de origen griego; los βάρβαροι (por lo menos, antes del advenimiento del ἑλληνίζειν alejandrino).

les fue dable aprehender el itinerario de una vida. En este punto, quizá se nos podría objetar: ¿de qué manera, y bajo qué criterios, se podrían desentrañar del entramado filosófico de una vida los elementos constitutivos (actitudes morales o políticas, anécdotas de carácter privado o público, discursos, modos de relacionarse,...etc.), susceptibles de devenir objetos de atención para la configuración de su propia biografía filosófica?, ¿cuáles serán dignos de ser recordados o, por el contrario, permanecerán sumergidos en el olvido y según qué principios? Abstracción hecha de los avatares de la Historia y del carácter selectivo de la memoria de los historiadores –bien a menudo condicionada por la orientación de sus propios intereses–, la respuesta que aducimos parece obvia: fueron dignos de ser preservados los gestos y verbos del filósofo que, a juicio de los miembros y seguidores de la escuela a la cual perteneció, eran no sólo (altamente) representativos de su doctrina (en cuanto discursos teóricos), sino además de una ética e incluso de una confrontación ‘agónica’ con los enfoques y perspectivas filosóficas de otras escuelas, ya fuese desde un punto de vista filosófico, propedéutico o pedagógico –sobre todo si el filósofo en cuestión, además de ser un miembro de la escuela era asimismo su fundador. Se acaba de hacer referencia a la propedéutica, esta preparación a la filosofía, que, además de ser una anticipación de la *πρᾶξις* filosófica, es también un llamado, una invitación cordial, afable y atractiva –pero por eso mismo no menos exigente– hecha a los que son ajenos a la escuela, en vista de abrazar unos *dogmas*, unas reglas de vida; de contribuir con unos discursos y de participar, por ende, de una comunidad de espíritus, de una *φιλία* donde todos tienen en común la elección de un modo determinado de existencia: lo que bien a menudo supone un ajuste y afinación de la mirada sobre el universo (como también sobre la *πόλις* y sus miembros). A la referencia anterior (lo propedéutico), añadamos en seguida otro hecho que interesa a nuestro intento de desentrañar el cómo de la reconstitución ejemplarizante o de la edificación ditirámbica de la historia del filósofo a partir de un material que es del orden del *βίος*; he aquí esta otra realidad del mundo griego:¹⁹ el que la filosofía que se asienta y se despliega

¹⁹ Lo que aquí se afirma desde una perspectiva griega, no es menos válido en el caso del mundo romano; cierto es que en éste no se trata de la *πόλις*. No obstante, si creemos que existe, como de hecho es el caso, una filosofía romana que es una reappropriación en latín y la valorización de una creación griega, habría que reconocer que las características de la filosofía que conciernen su existencia y *esencia*, perviven en ese conjunto denominado civilización greco-romana; tanto más cuanto que los romanos exigían de la filosofía algo concreto y práctico en relación con los *negocia*, o, en otras palabras, que estos reclamaban una *moral* (inspirada asimismo de las *éticas* griegas). Esto es particularmente cierto en el caso del estoicismo romano en el que, como es sabido, sus máximos representantes asumieron una función política de primer orden.

políticamente, en cuanto ella misma es constitutiva del advenimiento de la πόλις y de la enunciación de un λόγος público (y libre), no escapará necesariamente a ese otro potencial de la palabra –una palabra, insistimos en ello, cuyo lugar es la ἀγορά, el espacio abierto por excelencia de la πόλις– a saber, la *publicidad*.²⁰ Con esa facultad propedéutica inherente a la práctica filosófica y a la apertura que propicia el λόγος –en oposición a la autoritaria cerrada del μῦθος, la palabra del profeta o del oráculo cuyo carácter sagrado prohíbe cualquier cuestionamiento o inversión de los valores establecidos (morales, religiosos, etc.)–,²¹ nos vemos confrontados a la exterioridad de la práctica filosófica. Porque, en efecto, ya no se trata de cuestiones que en sentido estricto sólo tendrían que ver con las prácticas internas de la escuela y, de modo particular, con esos ejercicios académicos que constituyen un modo de relación privilegiado entre el maestro y sus discípulos; esta participación singular de uno con otros, y viceversa, que anima y vitaliza la orientación de un pensar específico. Al contrario, lo que nos interesa es ese ímpetu que incita a algunos de los miembros, o quizás a todos,²² a desplazar, abrir y promocionar, fuera del marco exclusivo de la escuela, un espíritu de divulgación no exento de polémicas, unas tomas de posición, una manera de convencer, de cuestionar, hasta, incluso, una manera de dudar, de involucrarse en la vida pública, de buscar una alteridad y un reajuste de los comportamientos individuales en la intimidad misma del ciudadano; o, para decirlo en una palabra, de aquello que en su más pleno sentido constituye una *personalidad individual* –o lo que desde *nuestra* perspectiva moderna entenderíamos por tal. Ese movimiento oscilatorio

147

²⁰ Cf. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, París, 1969, pp. 45 – 47.

²¹ Prueba de ello es el inicio de la *República*, donde aparece Céfalo, un anciano que expone una definición de la justicia inspirada en la tradición religiosa, una definición que este personaje no estaría en capacidad de justificar por estar, precisamente, nutrida de μῦθος. Cf. PLATÓN, *República*, 330 d – 331 d.

²² De paso podríamos suponer que en ese movimiento propio a las actividades internas a la escuela hacia unas prácticas externas (y por ende *políticas*) dirigidas, por así decirlo, al gran público, entran en juego dos factores esenciales: por un lado, la conformación de una determinada escuela en función de su constitución y filiación a Sócrates, lo que, en mayor o menor grado, aunque de modo ineludible, la llevará a volver patentes – en nombre de una apropiación y de un cuidado del λόγος – los principios según los cuales se rige; el segundo factor que entra en juego en la apertura hacia el exterior de la escuela en cuestión tiene que ver, por su parte, con el carácter diferencial de algunos de sus miembros, que, precisamente, por la singularidad de su historia personal y por la composición y la configuración de su ἦθος, serán naturalmente más aptos para *promocionar* dicha escuela – y de seguro, también, serán ellos los preferidos o elegidos por el maestro, a la hora de buscar la pervivencia en el tiempo de una opción filosófica de vida, y de intentar resistir a los embates de las escuelas adversas.

que va de lo esotérico a lo exotérico del escenario filosófico, da cuenta al mismo tiempo de una experiencia de desdoblamiento y, por lo tanto, de una valoración de todos los elementos constitutivos y presenciales de la escuela (cualquiera sea la escuela de la que se trate), bien sea porque el vigor de dicha presencia se hace efectivo a través de todos los actos concretos de quienes participan directamente de la vida filosófica, bien sea porque ésta se desdibuja esquemáticamente desde la perspectiva de aquellos que en actitud filosófica la contemplan a distancia.

Entonces, digámoslo de nuevo: puesto que de lo que aquí se trata es de un obrar filosófico, de la configuración de la vida del filósofo, lo substancial del entramado de esa vida será exaltado y podrá emerger en su claridad más diáfana; y ello justamente a consecuencia de la reiteración que provoca la correspondencia entre lo interno y lo externo propios de la escuela. De esta manera, de entre todos los elementos constitutivos de ese escenario a-tópico, la muerte del filósofo jugará un papel preponderante, ya que ese acontecimiento que marca el término de una vida (re)constituida —evidencia última y primera; o un truismo, como dirían otros—, conforma al mismo tiempo una suerte de inflexión retrospectiva; de punto cero a partir del cual es posible empezar a descifrar el entramado filosófico de una vida vivida en el espíritu de la filosofía. Y esto de manera tal que la evidencia de esa verdad trivial está en realidad cargada de sentido, puesto que acompaña y prolonga la orientación filosófica en su distinción exclusiva respecto de otros modos de comportarse, de ponderar los fines y los medios de los actos humanos. Así, con la mención de la muerte del filósofo nos remitimos al tratamiento filosófico de la muerte, que concierne a la expresión de un acontecimiento siempre singular e irrepetible relativo al individuo que la padece; pero no sólo eso: la muerte del filósofo es también de alguna manera el testimonio del grado de veracidad que una época, en todas sus demostraciones culturales, manifiesta en su relación con el morir.

Como hemos visto, la presencia de ese motivo (o de ese acontecimiento) desde un enfoque filosófico, da siempre lugar a una experiencia de desdoblamiento; y, a nuestro juicio, este proceso de duplicación del decir y del pensar la muerte en la antigüedad, se convierte al mismo tiempo en una estructura ilustradora del quehacer de la civilización greco-romana que va mucho más allá de la atención que podría suscitar este tema si tan sólo se lo planteara en términos de un *problema* o de un mero sujeto de controversia. Para afinar mejor el marco explicativo del tema atinente a la teatralidad de la muerte en relación con el escenario filosófico, habría también que resaltar el hecho de cómo el desenvolvimiento de la filosofía fuera de los muros de la escuela encuentra un eco en las doxografías de todo tipo que narran, de

modo anecdótico y circunstancial, las opiniones y las vidas de los filósofos en un conjunto relativamente sistemático. Esta suerte de escenificación de la filosofía como historia relatada en la figura del filósofo, y que en gran medida contribuye a su representación colectiva, no sólo intensifica los gestos más significativos del filósofo en cuanto a su rol político, sino además, y esto es más relevante todavía, en relación con su estilo de vida; con un cierto modo de conocerse a sí mismo, de gobernarse y de orientar a quienes buscan su frecuentación y quieren nutrirse de sus enseñanzas.²³ Y, puesto que la doxografía linda con la biografía –incluso con la autobiografía–,²⁴ se considerará una y otra vez la invocación de la muerte del filósofo, e incluso se reportará la actitud que, de acuerdo con su *sistema* de pensamiento o con su *praxis* filosófica, convendría adoptar frente al valor que tradicionalmente se atribuye a ese acontecimiento –a condición, desde luego, de que uno se decida a cultivar su alma según una razón (siempre) ordenadora. Aunque la representación y la exaltación de la muerte del filósofo no esté exenta de una distancia irónica y que ésta pueda incluso llegar a ser objeto de una crítica sarcástica por parte de quienes desdeñan los *dogmas* reguladores

²³ Por cierto, no olvidamos que esta narración se evidencia y se nutre también de todas las producciones artísticas que atañen al escenario filosófico, tal como lo sugerimos al inicio de nuestro escrito en referencia a la τέχνη.

²⁴ Sobre la relación entre la biografía y la autobiografía y sobre su despliegue, el cual ya había sido atestado en la antigüedad (por lo menos desde el periodo helenístico), cf. A. MOMIGLIANO, *Les origines de la biographie en Grèce ancienne*, Circé, Estrasburgo, 1991, pp. 23-24 y p. 67: “Con el término de “biografía” designo el relato de la vida de un hombre, de su nacimiento hasta su muerte. [...] Se me puede objetar que nadie logró, ni quizás intentó ofrecer un relato completo de lo que un hombre hizo durante su vida. Pero es lo que constituye, a mi parecer, el carácter paradójico de la biografía: ella debe siempre dar “partem pro toto” (la parte por el todo); siempre debe ser muy completa y, al mismo tiempo, selectiva. [...] Desde el momento en que cualquier biografía es necesariamente selectiva, no podemos dissociarla de la autobiografía, que es el relato de una vida compuesta por el hombre que la vive: so pena de creer en el espiritismo o en las profecías, es evidente que las autobiografías no pueden jamás abrazar la totalidad de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte. No obstante, estas últimas pueden, así como las biografías normales, ser producidas de manera a dar una representación de la vida entera. En el mundo clásico, no hemos de olvidarlo, los Griegos y los Romanos componían unas obras sobre los dioses y los héroes, que seguramente nacieron un día aunque no muriesen –o por lo menos pasaban por una muerte que no era sino el comienzo de un nuevo periodo de actividad. [...] No podemos rechazar a priori la hipótesis de que esas biografías precedieron e influenciaron las biografías humanas. [...]

[A partir del siglo IV] ya no hay necesidad de escudriñar en los rincones ni en los entresijos, para encontrar pruebas de un interés por la biografía y la autobiografía; ya no hay necesidad de interrogarse sobre la relativa indiferencia de la gente respecto de los hombres ilustres de su época. Al contrario, los testimonios se vuelven abundantes y penetran todos los aspectos de la literatura; al ser un reflejo de la vida privada y, a la vez, de la vida familiar, los monumentos funerarios confirman ese interés.”

de una vida filosófica y si bien su morir puede prestarse a interpretaciones diversas y opuestas, esto no anula empero el hecho de que sea precisamente la narración de la muerte la que permite, en últimas, constituir *biográficamente* al filósofo, y por ende, asegurar una cierta duración en el tiempo a la filosofía por él encarnada. De hecho, es a partir de la muerte que la elaboración de una idealización estable y duradera –quizá perenne– de la persona se hace posible, idealización que se revela bajo la forma de la biografía o de la doxografía. El término de la vida asegura una proyección, a posteriori, sobre un material disperso (nacimiento, conversión a la filosofía, tiempos de formación, frecuentaciones, actos y verbos filosóficos, ... etc.) a partir del cual es dable (con)formar o desentrañar el entramado vital de una existencia filosófica; y de todo esto se desprende, finalmente, una consecuencia moral general: a saber, la posibilidad de afirmar si esa vida, sujeto de un examen y de representaciones, fue o no una vida feliz;²⁵ y, dicho de paso, la posibilidad de declarar también la felicidad (o no) de una existencia en su totalidad –¿quién apostaría por una felicidad o por una verdad a medias y quién, sobre todo, se contentaría con tan poco?– lo que equivaldría a proclamar el éxito (o el fracaso) de una orientación filosófica en el pensar y en el vivir. Finalmente, a esta propensión hacia el afianzamiento de un *método* filosófico desde una perspectiva a-tópica, la cual no se concibe como una manera de elidir ni de negar el espacio tradicional de la política sino, por el contrario, como una manera de vivir verdaderamente lo político según el λόγος (o la *ratio*), se le suma asimismo la disponibilidad de vivir intensa y, por así decirlo, *kairicamente* –o mejor aún, de vivir *eukairicamente*–²⁶ y de asentar

²⁵ Cf. V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Flammarion, Champs essais, París, 2008, p. 123.

²⁶ El efecto *kairico* concierne no sólo el ejercitarse en la moralidad respecto de las experiencias del placer o del dolor, por ejemplo, sino también en lo que se refiere al tratamiento de los asuntos humanos (*negotia*). Cuando uno está decidido a retirarse de la vida pública, conviene estar atento al momento propicio para hacerlo; cf. Séneca, *op. cit.*, XXII, 1- 3: “Ya estás convencido de que te has de salir de esas ocupaciones brillantes, pero malas. Pero me preguntas de qué modo puedes conseguirlo. Hay cosas que no pueden enseñarse sino estando presentes. Por cartas no puede el médico decidir la hora de la comida o del baño; tiene que tomar el pulso. Dice un viejo proverbio que el gladiador toma sus determinaciones en la misma arena: algo advierte, a quien lo mira, el rostro del adversario, el movimiento de la mano, la misma inclinación del cuerpo. Lo que usualmente se hace, lo que sea necesario hacer, en globo puede mandarse y escribirse; tales consejos se dan no sólo a los ausentes, sino también a la posteridad. Este otro de cuándo y cómo deba hacerse tal cosa, nadie lo dará desde lejos; hay que deliberar ante las mismas cosas. No sólo hay que estar presente, sino vigilar para observar la ocasión que se acerca a toda prisa (*Non tantum praesentis, sed vigilantis est occasionem observare prosperantem*). Así que mira bien a tu alrededor y si la ves, aprovéchala y con todo tu ímpetu y todas tus fuerzas obra de modo que te despoje de estas obligaciones.”

una continuidad: de volver patente una coherencia desde el momento de la conversión filosófica hasta la hora última. Por ello, habrá necesidad de volver la muerte una meditación y en lo posible de anticiparla sin temor, con la intención que le es concomitante de intensificar la existencia y de dotarla de sentido. He aquí que la Stoa ilustrará la consonancia, en apariencia paradójica, entre esas dos prácticas exigentes: vivir el presente y meditar la muerte.²⁷

Evocábamos al inicio la idea de la filosofía como *cultura artística*; es decir, de la vida filosófica como realización estética. Y en la puesta en relato de la vida del filósofo desde la muerte como término, ahora podríamos hablar también de ese acto iniciático y de simbiosis en el que la vida del filósofo-artista se desdobra en la experiencia del 'sujeto' receptor, para la realización y comprensión plena de una vida hecha a sí misma arte y que ya al artista filósofo ha dejado de pertenecerle de suerte que en lo sucesivo, precisamente en cuanto obra de arte, aquella será comprendida y desplegada en virtud de la actividad filosófica de sus continuadores. He ahí, finalmente, el verdadero sentido de esa inflexión de la que la Stoa logrará hacer un principio de consonancia; la posibilidad, y la necesidad, de buscar la complementariedad entre esas dos experiencias, en apariencia antagónicas e irreconciliables y que, al mismo tiempo, constituyen dos prácticas exigentes y complementarias: por un lado, frente a la exigencia de la propia vida, la práctica de vivir plena y conscientemente en el presente y la meditación sobre la muerte; y, por otro, desde el punto de vista de quien contempla esa vida, la reflexión retrospectiva, a partir de su término, acerca de lo que realmente significa vivir en el espíritu de la filosofía convirtiendo la vida del filósofo en una permanente fuente de estímulo para alcanzar la realización de la propia vida no como *Vita Beata*, como vida feliz privilegiada, sino como una vida que sólo puede ser tildada de 'feliz', cuando ha sabido sustraerse al espíritu de la derrota, sembrando en otros la semilla de la esperanza...

...Y es esa una semilla que sólo puede germinar en la actividad y en el espíritu de decisión a partir del cuidado del alma, pero sobre todo del cultivo del ejercicio 'agónico', es decir, de controversia y de discusión de los pensamientos, ideas y puntos de vista propios; en una palabra, de la promoción de una actividad filosófica abierta hacia los otros y hacia la construcción de un mundo otro, en la reivindicación del espacio constructivo y participativo del ágora.

²⁷ Cf. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit. « Le moi, le présent et la mort », pp. 292-303.

Referencias Bibliográficas

BENVENISTE, É. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. T. 1, Les éditions de Minuit, París, 1969.

DETIENNE, M. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Librairie François Maspero, París, 1967.

FERRY, L. *Homo aestheticus*. Grasset, París, 1990.

GAGIN, F. “Conócete a ti mismo: una lectura entre socratismo y estoicismo antiguo” y “Risa y filosofía en Platón”, en: *Semana del pensamiento antiguo, Platón: 25 siglos*, No. 2, Noviembre 2001, Escuela de Filosofía, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga.

HADOT, P. *Éloge de Socrate*. ed. Allia, París, 1999.

_____ *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, París, 1995.

_____ *La philosophie comme manière de vivre*. Albin Michel, París, 2001.

JANKELEVITCH, V. *La mort*. Flammarion, Champs essais, París, 2008.

152 PAPAIOANNOU, K. “Nature et Histoire dans la conception grecque du Cosmos”, en : *Diogène*, No. 25, enero-marzo 1959.

de MAGALHÃES-VILHENA, V. *Le problème de Socrate-le Socrate historique et le Socrate de Platon*. PUF, París, 1952.

MOMIGLIANO, A. *Les origines de la biographie en Grèce ancienne*. Circé, Estrasburgo, 1991.

PLATÓN. *La République*, trad. Émili Chambry, ed. “Les belles lettres”, París, 1982.

_____ *Fedón*. trad. G. García Gual, Gredos, Madrid, 1992.

_____ *Le Banquet*, trad. León Robin, ed. “Les belles lettres”, París, 1982.

SÉNECA. *Cartas morales*. trad. José M. Gallegos Rocafull, UNAM, México.

SOURIAU, É. *Vocabulaire d'esthétique*. PUF, Quadrige, París, 2006.

VERNANT, J.-P. *Les origines de la pensée grecque*. PUF, París, 1969.

WAQUET, F. *Les enfants de Sócrates-filiation intellectuelle et transmission du savoir XVII^e-XXI^e siècle*. Albin Michel, París, 2008.