

Lo más humano de la filosofía: La filosofía como modo de vida en las *Cartas a Lucilio*, de Séneca*

Wilfer Alexis Yepes Muñoz¹

Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín (Colombia)

Recibido: febrero 15 de 2014 - Revisado: julio 27 de 2014 - Aceptado: octubre 23 de 2014

Referencia formato APA: Yepes-Muñoz, W. A. (2014). Lo más humano de la filosofía: La filosofía como modo de vida en las Cartas a Lucilio, de Séneca. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 12(2), 95-107.

Resumen

Este artículo, orientado en las *Cartas a Lucilio*, de Séneca, pretende reivindicar la filosofía como modo de vida. La propuesta senequista se actualiza en un panorama de crisis que desfigura ese *colamus humanitatem* –cultivo de la humanidad–. La existencia es auténtica en cuanto avizora en el hombre una dualidad como doble oportunidad de humanización: el cuerpo como señal de un alma que exige la virtud, la templanza y la valentía ante una lógica del consumo que elude nuestra indigencia vital.

Palabras clave: Séneca, filosofía, sabiduría, modo de vida, alma, razón

Most human philosophy: Philosophy as mode of life in Séneca's *Letters to Lucilius*

Abstract

In this article, the philosophy is recovered as a mode of life in Séneca's *Letters to Lucilius*. The proposal is updated Sénecan therefore a crisis situation that dehumanizes the *colamus humanitatem* –cultivating humanity–. Existence is authentic as the man looming in a duality as a double opportunity to humanization: the body as a sign of a soul requires virtue, temperance and courage before a consumer logic that eludes our vital indigence.

Keywords: Séneca, philosophy, wisdom, way of life, soul, reason

* Este artículo se deriva de la línea de investigación en estudios clásicos y medievales, adscrito al Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín.

1. Doctor en Filosofía. Magíster en Filosofía (grado honorífico), filósofo y licenciado en Filosofía y letras en la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín. Se desempeña como docente de cátedra en los programas de Estudios Literarios y Licenciatura en Filosofía y Letras en la Universidad Pontificia Bolivariana. E-mail: waymes4@hotmail.com wilferalexis.yepes@alfa.upb.edu.co

Introducción

En una civilización del espectáculo, de las modas y de lo efímero, los filósofos estamos llamados a repensar nuestro lugar en la cultura y a descender humildemente de ese Olimpo academicista que nos aleja de la realidad. En las escuelas e institutos de filosofía parecemos olvidar que la filosofía es también un modo de vivir acorde con el pensar. Para iniciar esta reflexión, utilicemos un presupuesto: una ausencia atraviesa la filosofía de nuestro tiempo: la filosofía como un discurso profesoral de las condiciones de posibilidad del conocimiento, desligada de la exigencia clásica de un modo de vida. Nos hemos ido alejando del ideal no solo lógico y gnoseológico, sino también sapiencial de la filosofía. Pierre Hadot (2006) nos recuerda ese panorama *askético* de la filosofía antigua:

El término *philo-sophia*, “amor a la sabiduría”, utilizado por los antiguos bastaba para expresar esta concepción de la filosofía. Platón, en el Banquete, había demostrado que Sócrates, representación del filo-sofo, podía ser identificado con Eros, hijo de Poros (oportunidad) y Penia (pobreza). Estaba privado este de sabiduría, pero sabía cómo procurársela. La filosofía era considerada de este modo ejercicio del pensamiento, de la voluntad y del ser entero, con el fin de alcanzar ese estado, la sabiduría, por otra parte casi inaccesible al hombre. La filosofía consistía en un método de progresión espiritual que exigía una completa conversión, una transformación radical de la forma de ser. La filosofía constituía, pues, una forma de vida, y su tarea y práctica iba encaminada a alcanzar la sabiduría, aunque ya lo era en su objetivo, sabiduría en sí misma. Pues la sabiduría no solo proporciona conocimiento; ella hace “ser” de otra manera (Hadot, 2006 p. 236).

No podemos olvidar la amplitud exigida por el ejercicio de la filosofía. En la naturaleza misma del *filosofar*, el *pensar* y el *ser de otra manera* constituyen una unidad indivisible. La filosofía nos hace “ser” otros; de lo contrario, no es *amor a la sabiduría*. Entonces preguntemos: ¿puede la filosofía limitarse a *parecer* una disciplina académica? Mejor aún: ¿puede la filosofía reconstruir el sentido de humanidad que hemos perdido con aquella razón instrumental, que parece adueñarse del mundo y negar todo aquello que la excede y justifica?

La filosofía se limitó a la academia; sí, a la academia, en minúscula, porque la Academia de Platón, la obra de Platón específicamente, nos recuerda esa filosofía viva que reunía a distintos interlocutores en función de preguntas y sentidos que, mediante largas e incansables discusiones, se movían de lugar y movilizaban la razón; pero la razón total, ese hombre de carne y hueso que lucha por su vida

e intenta la virtud, la *eudaimonía*. Preguntas que saltaban a través de numerosas posibilidades.

Lo interesante en todo esto radica en que ese discurso ejercía en los hombres un poder inmenso que los transformaba, un poder que dirigía la razón al conocimiento de sí, a la conciencia de ignorancia que recorría las mentes de los más sabios. Quizá ese *logos* de los griegos nunca dejó de reconocer sus limitaciones, porque cuando leemos los textos de los filósofos griegos, quedamos con la sensación, esa sana conciencia de todo aquello que la razón humana puede y sanamente debe ignorar. Este *logos*, es necesario reiterar, pretende una búsqueda de la *aletheia* mediada por las desviaciones de la razón misma. Constituye una búsqueda de la vida y exige una forma de vida acorde con esos ideales. Séneca (2012) también participa y continúa de esta unidad en las *Cartas a Lucilio*:

La filosofía no es un arte [para deslumbrar] al vulgo ni un aparato para la ostentación; no reside en las palabras, sino en los hechos; y no se trata de pasar un día con algún deleite, de quitar el hastío al ocio; forma y desarrolla el alma, reglamenta la vida, dirige las acciones; demuestra lo que debe hacerse y no hacerse; se sienta al timón y dirige un curso de los que están a merced de las olas por entre los escollos (p. 83).

El discurso solo es suficiente si transforma nuestra vida. En estos tiempos de crisis, la filosofía exige un compromiso con la vida. La filosofía no se limita única y exclusivamente al discurso; ella misma es una búsqueda motivada por un deseo irrenunciable de saber, traducido a un compromiso del filósofo con su transformación personal. En ese ejercicio espiritual descansa la filosofía antigua, en especial la vida filosófica de Sócrates, del sabio que sabe que no sabe, pero vive como un filósofo: a mitad de camino entre la sabiduría y la ignorancia (el Sócrates de *El Banquete*); la filosofía de Platón como preparación para la muerte; la filosofía aristotélica como vida contemplativa basada en las virtudes dianoéticas; la elección de los epicúreos por el placer puro; la elección de la intención moral en los estoicos, y la *askesis* mística de Plotino. En estas coordenadas estamos llamados a ser *filósofos*, no profesores de filosofía.

Lo interesante de la propuesta senequista en las *Cartas a Lucilio* estriba en que recupera aquello que fue esencial para la filosofía antigua y que poco a poco ha ido perdiendo la filosofía, sobre todo cuando la lógica, la ética y la física se separaron a tal punto que los ilustrados echaron tierra sobre aquel saber en el que las ideas eran ideas vividas y que, simultáneamente, constituían un *habitus askético*. Parece que hoy la filosofía carece de ese espíritu que debe impulsar todo saber con su vocación cósmica, pedagógica y, más aún, espiritual.

Dividamos nuestra reflexión en tres momentos: uno, que llamaremos *lo líquido y lo sólido en el cuidado de la existencia*, basado en los planteamientos senequistas, a fin de comprender una antropología de doble naturaleza: una líquida, el azar, el río del tiempo, la fortuna y la ocupación de este decurso como cultivo del alma desde la sabiduría. En un segundo momento, que marcamos como *la existencia auténtica: un compromiso con la sabiduría*, ahondamos en la necesidad de lo sólido en medio de lo líquido: la existencia como una ocupación del hombre con su deseo de sabiduría; como una *episteme*, pero también como *epimeleia* y estética de la existencia. Y por último, un punto que, en nuestra perspectiva resulta neurálgico: *la urgencia de la sabiduría en tiempos de crisis*. Luego, nos detendremos —a modo de conclusión— en la *humanización de Eros*, que nos plantea *El Banquete* de Platón para hacer resonar la exigencia del ser de Sócrates en el ser de los filósofos de nuestro tiempo.

Lo líquido y lo sólido en el cuidado de la existencia

También se filosofa cuando se escribe una carta,² pero no una carta cualquiera. Es una carta para el hombre que traza en el alma todos los deleites de nuestra búsqueda más profunda; la carta que pronuncia nuestros nombres, y reconoce las dulzuras y las amarguras, ese río humano que transita en medio de sus necesarias vicisitudes. Esta carta escruta en el hombre el tiempo, su naturaleza temporal, su naturaleza como deseo de vuelo, su mirada como deseo desnudo, las manos fugaces queriendo volar, el alma impetuosa lanzada a su propio vuelo. Estamos inmersos en el río del tiempo para beber de esa sabiduría. Más aún, somos una gota de tiempo en el inmenso tiempo cósmico, somos nuestro propio buscar, nuestro propio camino. Séneca (2012) tiene razón:

Todo nos es ajeno, mi querido Lucilio; tan solo el tiempo es nuestro. La naturaleza nos ha puesto en posesión de este único bien, fugaz y resbaladizo y del que nos priva cualquiera que quiere; y tan grande es la necesidad de los mortales, que consienten en asignarse, cuando las consiguieron, las cosas que son más insignificantes y despreciables, en verdad posibles de reparar; nadie que ha recibido el tiempo crea que debe algo; ya que el tiempo es la única cosa que el reconocimiento no puede saldar (p. 22).

Las *Cartas a Lucilio* no desechan ese fugaz y resbaladizo bien. Séneca reconoce la temporalidad como rasgo distintivo del hombre al buscar, también, su deseo más profundo. La sabiduría no puede negar esta inclusión cósmica: estamos sumergidos en el mundo; somos gotas de tiempo en el río del tiempo. Esta sabiduría no anula lo que hace hombre al hombre, sino que lo conduce desde el tiempo a la elevación misma de su espíritu. Porque estamos en el tiempo, buscamos la tranquilidad del espíritu: “Yo creo como la primera prueba de la tranquilidad del espíritu el poder concentrarse y vivir consigo mismo” (Séneca, 2012, p. 23). Concentrarnos a pesar del tiempo, detenernos en nuestro tiempo, buscar lo que el tiempo cósmico no puede arrebatarnos al alma.

El hombre es frágil, vulnerable. Pero el tiempo constituye también una naturaleza teleológica, de recobramiento, de búsqueda. El tiempo es lo propio del hombre no solo porque el hombre tiene que morir, sino también porque en ese devenir tiempo, el hombre se busca a sí mismo, es un camino, un *método*:

Porque el hombre es una criatura que admite, y aun requiere, varias versiones. Y cada una de estas versiones ya realizadas es precisamente una experiencia histórica, una figura trascendente. Una figura, un camino; una manera de aceptar la vida y la muerte (Zambrano, 2005, p. 28).

La identidad devenir-hombre se traduce en elección de la finitud como elección de la sabiduría. Se elige la propia alma y no la fortuna —el tiempo que nos trae y nos lleva como sus marionetas—:

La fortuna no conduce a nadie a ninguna situación tal que no le amenace tanto cuanto le había permitido [amenazar a él]. No te fíes de esta tranquilidad. Acuérdate de que el mar se encrespa; el mismo día en donde pasaban el tiempo las naves, son absorbidas (Séneca, 2012, p. 27).

Decidimos recuperar lo que ese miedo natural a la muerte puede arrebatarnos: la posibilidad de adentrarnos, la sabiduría como tiempo del alma, intimidad que no se fía del mar encrespado del azar, sino de las aguas tranquilas que ella acoge como punto de partida de su tranquilidad. Una tranquilidad en medio de un tiempo que nos arrebatara la vida, una dulzura como consolación y compromiso doble: leer en el tiempo la necesidad de buscarnos a nosotros mismos como si en el alma ese río se detuviera.

2. En su estudio sobre la obra de Séneca, Carmona (2008) plantea la necesidad de profundizar en el género epistolar como una manera de hacer filosofía, de escribir lo que la filosofía misma nos hace “ser”: “La carta le permite al pensador mimetizarse en la reflexión y universalizar su meditación, convertir su propia noche en la luz de los otros, le posibilita ocultarse en lo que se muestra, cubrirse en su desnudez, moverse imperceptible dentro de sí; la máscara no oculta el rostro, solo lo metamorfosea, lo caricaturiza, lo expone en la representación, lo vuelve signo de un enigma que es necesario descubrir en ese juego entre escritor y lector” (p. 120).

Ese tiempo humano tiene, entonces, una naturaleza deontológica: no constituye únicamente la conciencia del tiempo, sino el deber humano con el tiempo: el devenir como dimensión ontológica y el deber ser como dimensión deontológica del hombre. El tiempo será, para Séneca, la posibilidad misma de la sabiduría, la elección del hombre sabio como tiempo recobrado, fuente primera, pozo donde se agitan o aquietan las aguas del alma. Esa naturaleza temporal hace las veces de parto para aquel que elige dar a luz. Pero el alma decide si se reduce al temor ciego de la muerte o a la contemplación anticipada de una tranquilidad profunda que nos conduce sin miedo, como Sócrates, que “disertó en la prisión y no quiso salir, a pesar de haber quienes le prometían la fuga, y se quedó, para arrancar a los hombres el miedo de las dos cosas más graves: la muerte y la cárcel” (Séneca, 2012, p. 76).

En consonancia con la propuesta senequista planteemos lo siguiente: no es posible reducir la naturaleza humana a un devenir ciego que oscila entre la irreflexividad y la intemperancia. En estas cartas, el tiempo aparece como un ser que debemos elegir, pero nunca como una evasión de las pasiones. Séneca no desmedra del cuerpo, como lo señala Carmona-Aranzazu (2008):

Séneca no es, con relación al cuerpo, tan radical como era el antiguo estoicismo, el cuerpo es una realidad en nuestra existencia y por ello no podemos prescindir de él, con mayor razón debemos procurarle un cuidado, lo que no podemos hacer es que sus demandas dirijan nuestra existencia y que por exceso de amor al cuerpo resultemos perturbados, desviados del propósito final (p. 67).

El cuerpo es el vehículo, la realidad que nos permite orientarnos en el mundo. No podemos olvidar esta exigencia que trasciende sus límites. Las pasiones también señalan un fin superior, se agitan en el hombre para que el hombre las trascienda o se trascienda en ellas. De hecho, no podemos reducir lo humano a un río detenido. Para que viva, esa agua humana tiene que fluir. El hombre es para Séneca un río orientado a un fin. Esta elección constituye para nosotros, el ejercicio (Hadot, 2000, p. 190) de la sabiduría como un *deber ser*, como un modo de vida. Lo propio, en el hombre, es lo que no puede arrebatarse la temporalidad ciega:

Alaba en él lo que no puede arrebatársele, lo que es propio del hombre. ¿Preguntas qué es? El alma y la razón en el alma perfecta. Porque el hombre es un animal racional. Así, pues su bien llega a realizarse por completo si ha cumplido aquello para lo que nace (Séneca, 2012, p. 112).

Las *Cartas a Lucilio* pronuncian el nombre de aquellos caudillos que detentan un poder absoluto, ahogados en

sus intereses de posesión materialista; convocan a aquel hombre deshumanizado que es presa de las redes de la tecnología y el consumo. Peor aún, de un hombre amenazado en su ser más íntimo por el desarraigo de una época del olvido del ser:

El arraigo del hombre está hoy amenazado en su ser más íntimo. Más todavía, ese desarraigo no solamente está causado por circunstancias externas o por la fatalidad de un destino, no es solamente el efecto de la negligencia de los hombres, de su modo superficial de vida. El desarraigo procede del espíritu de la época en la que nuestro nacimiento nos ha colocado (Heidegger, 1989, p. 169).

Se trata de un problema que nace en el corazón de una época y no del fluir del tiempo. La naturaleza perceptible no es culpable. Nuestra época eligió el devenir ciego, no atendió el llamado, el *deber ser*, la dimensión deontológica del tiempo. Pensó, ingenuamente, que con la comprensión de sus leyes podía cambiar algo. Sin embargo, no fue suficiente y nunca lo será. La solución no radica en el ser-del-tiempo, sino en su deber-ser; la salvación está también en el corazón del hombre. Así, el añorado sentido no niega la racionalidad como punto de arranque, pero no permite su reducción, su instrumentalización y su deshumanización.

Todavía hoy encontramos una posibilidad en las *Cartas a Lucilio*: la de una filosofía dulce que constituye un modo de vivir y un modo de morir, el tiempo del alma, la consolación, la preparación y el camino. Una filosofía para todos los hombres. Pero en esa posibilidad, la racionalidad envuelve la necesidad de sabernos parte del mundo, la filosofía como camino de la sabiduría.

La existencia auténtica: un compromiso con la sabiduría

La existencia humana es una ocupación y no solo una situación. En esta perspectiva prevalece la ocupación, el compromiso que nos humaniza sobre una vida a secas. Luego, la existencia humana es la ocupación de la vida, el deber con el tiempo, la autenticidad de nuestras elecciones, la responsabilidad no solo ética, sino ontológica con la humanidad; aquella libertad que decide su rumbo, una existencia que, por lo demás, radica en su propio movimiento:

Y, como sabes, ella no se ha de retener siempre; pues no es cosa buena el vivir, sino el vivir bien. Así, pues, el sabio vivirá cuanto debe, no cuanto puede: verá dónde ha de vivir, con quiénes, cómo, qué ha de hacer. Piensa siempre en la cualidad, no en la cantidad de la vida; si se presentan muchas

cosas molestas y perturban la tranquilidad, se sale él mismo de la vida (Séneca, 2012, p. 188).

Prevalece la cualidad, el vivir bien, sobre la sumatoria de los años. El hombre no es más sabio porque es más viejo; la vejez no es garantía de sabiduría. La naturaleza humana estriba en esa cualidad, en esa intensidad con la que vivimos: es la riqueza de la decisión y del obrar, y no solo del vivir: “La vida es larga si está llena, pero se llena cuando el alma se ha entregado su propio bien y se ha asegurado el dominio sobre sí misma” (Séneca, 2012, p. 318). La vida como cualidad, esa vida que está llena de vida —esta segunda palabra está emparentada con la sabiduría— constituye los cuidados sucesivos del alma, la afirmación del hombre total. Por ello, es al mismo tiempo el reconocimiento de la ignorancia, la falta de sabiduría y la inmediata necesidad de ir a buscarla. Eso es la filosofía: un amor a la sabiduría que implica un modo de vida.

¿Por qué deseamos tanto la sabiduría? ¿Qué significa para nosotros estar-en-el-mundo? Ser hombres, estar en un mundo que nos da y nos quita, movernos de un lado a otro como quien ha perdido algo, implica un deseo, el deseo de ser, el deseo de vivir auténticamente, conocer el principio y la causa que inspiran ese deseo irrenunciable. El deseo de saber es la apertura de una metafísica comprometida con la vida:³ “Todos los hombres, por naturaleza, desean saber” (Aristóteles, 1994, p. 41). Ese deseo de saber se traduce en un modo de vivir; es una metafísica que no puede desligarse de la ética; un conocimiento que no desconoce la areté como escenario donde preparamos la tranquilidad del alma. Es el ánimo, la perseverancia de un alma navegante. Por eso, la navegación implica un cuidado de sí.

No caminamos hacia la sabiduría; navegamos hacia la sabiduría porque el alma tiene que remar en medio de un río que lleva y trae nuestros cuerpos. El camino de la sabiduría está trazado por el río. En nuestra conciencia de río estamos señalando algo que no pasa, algo que permanece. Pero el navegante no navega para hundirse, para quedarse en un río, en ocasiones tranquilo. Inquieta una tranquilidad sin ocasiones que no puede ofrecerle el río: “La sabiduría es espaciosa; necesita de un lugar vacío; debe aprenderse sobre cosas divinas y humanas, sobre cosas pasadas y futuras, sobre caducas y eternas, sobre cosas del tiempo” (Séneca, 2012, p. 286). Este compromiso con el tiempo implica trazar la ocupación: lo que parece

mover todo no puede moverlo todo. El tiempo aparece en el hombre como una señal, un signo de algo que debe aquietar.

Ciertamente, el don gratuito de la existencia indica que nos encontramos aquí y ahora para afianzar la gravedad del alma, aunque el mundo nos ofrezca sus deleites: los deleites que van y vienen. Quien vive para el placer exclusivamente le está cortando las alas a su alma; quien vive para el gozo de las pasiones, está negándose a vivir su vida. Quizá por eso, la ironía socrática del saber que no se sabe ha de aparecer en todo momento: el mundo nos ofrece fama, dinero, placer y nos podemos jactar con esa ignorancia. No podemos desconocer nuestra ignorancia: “El sabio y el aspirante a la sabiduría están ciertamente adheridos al cuerpo suyo, pero en su mejor parte están fuera [de él], y dirige sus pensamientos hacia las alturas” (Séneca, 2012, p. 170).

A diferencia de los dioses que se gozan de la sabiduría, los hombres deben reconocer su ignorancia: miran las alturas sobre un barco que se mueve. Esta conciencia de ignorancia implica reconocer que, en un primer momento, nos arrastramos en el fango de nuestras pasiones. Sócrates no desconoce su ignorancia. Tampoco Séneca (2012): “Más solamente la filosofía nos reanimará, solamente ella nos sacará del sueño profundo. Dedícate a ella por entero; tú eres digno de ella, ella es digna de ti; id abrazados el uno con el otro” (p. 138). La sabiduría que buscamos afianza lo mejor en el hombre, y la mejor parte es precisamente la que se ocupa de la vida:

¿Qué es lo mejor en el hombre? La razón; con ésta ventaja a los animales y sigue a los dioses. Por lo tanto, [en el hombre], la razón perfecta es el bien propio; las demás cosas le son comunes con los animales y las plantas. Tiene fuerza: también los leones. Es bello: todos le vencen en estas cualidades; no busco qué tiene en sí como lo más grande, sino qué tiene como suyo propio (Séneca, 2012, p. 217).

Retomemos la expresión *ocupación de la vida*. La vida humana no consiste únicamente en vivir. No es deseo ciego, deseo sin rumbo. “Nuestros cuerpos son llevados a la manera de los ríos. Todo lo que ves corre con el tiempo; nada de esto que vemos permanece; yo mismo, mientras digo que esas cosas cambian, he cambiado” (Séneca, 2012, p. 152). Pero a diferencia de ese río de la vida que arrastra con casi todo, vivir es para el hombre un deber con su propio ser. Vivir exige un modo de vivir. Nuestra alma no

3. Séneca (2012), se mueve en un lugar común porque defiende la unidad de la filosofía, aunque recurre a una taxonomía clásica, enfatizando en la moral: “Los más grandes y la mayoría de autores dijeron que eran tres las partes de la filosofía: moral, natural, racional. La primera ordena el alma, la segunda investiga la naturaleza; la tercera aprecia las propiedades y estructura de las palabras y los argumentos, para que no se tome lo falso por verdadero” (p. 290).

puede ser llevada a la manera de un río; exige su propia navegación: “Mas la filosofía es no solo contemplativa, sino también activa: observa y a la vez obra” (Séneca, 2012, p. 337). Por consiguiente, la filosofía es el modo de vivir que nos conduce a la sabiduría: en esta navegación hay una meta que reclama todos nuestros arrojados. No somos sabios al azar. No recibimos la sabiduría como recibimos la vida:

El saber no le toca en suerte a nadie por casualidad. El dinero te llegará libremente; el honor se te ofrecerá; quizá la influencia y la dignidad se te impongan; [pero] la virtud no recaerá sobre ti, ni siquiera se conoce con un leve esfuerzo o pequeña fatiga; pero es de gran valor el trabajar para el que ha de poseer todos los bienes en una sola vez (Séneca, 2012, p. 217).

No esperamos la perfección como se espera la muerte; no recibimos en suerte el ánimo de acrecentarla o disminuirla. El deseo ciego no nos humaniza. Así como nuestro cuerpo reclama su saciedad, sus propios bienes, su sueño y su fuente, el alma anhela elevarse en la virtud: desea beber de sus propias aguas. Lo propio del alma es la sabiduría y al decir lo propio estamos haciendo referencia a una naturaleza teleológica. Para lograrlo, debe prescindir de las pasiones que la apartan. La filosofía, por tanto, no constituye un anhelo de sabiduría a secas; es exigencia de sabiduría, de obrar y caminar hacia la sabiduría:

La sabiduría es la perfección culminada del alma humana; la filosofía es el amor y anhelo de la sabiduría; esta tiende allí donde aquella llegó. Es manifiesto de dónde se ha llamado filosofía, pues con su mismo nombre se indica qué ama (Séneca, 2012, p. 289).

Ese amor a la sabiduría prescinde del azar, de lo que nos puede dar o quitar la vida: el alma no queda atrapada en las redes del placer que la disminuye: “La naturaleza no da la virtud; llegar a ser bueno arte” (Séneca, 2012, p. 304). El anhelar sin la acción es insuficiente; el anhelar sin esfuerzo y sin radicalidad redundante en irresponsabilidad con el hombre total. Caer en las redes del placer hasta perderse niega lo que hay en el hombre de divino. En cambio, vivir bien constituye la materialización de lo divino: diviniza a la vez que humaniza al hombre. Este planteamiento nos recuerda una dualidad que atraviesa todas las *Cartas a Lucilio*: el triunfo de la sabiduría sobre la ignorancia representa la victoria del alma sobre el cuerpo: “Si todo bien reside en el alma, cualquier cosa que la afianza, la eleva, la engrandece, es un bien; pero la

virtud hace al alma más fuerte, más elevada, más amplia” (Séneca, 2012, p. 219).

Lo que humaniza al hombre no reside en sus pasiones, porque las pasiones lo reclaman todo. Debemos atender ese conflicto: el cuerpo no solo exige su parte, lo exige todo. Pero la gravedad del alma debe ser lo fundamental: “La fuerza de la filosofía es increíble para rebatir toda violencia del azar. Ningún dardo penetra en su cuerpo, está fortificada, es sólida” (Séneca, 2012, p. 139). La filosofía, en este sentido, constituye una unidad en la virtud, es sabiduría práctica, reclama todas las virtudes: la valentía, la magnanimidad, la templanza, la prudencia:

No debe ablandarse el espíritu; si cedo al placer, debo ceder al dolor, debo ceder a la fatiga, debo ceder a la pobreza; el mismo derecho querrán tener sobre mí la ambición y la ira; entre tantas pasiones, seré dislocado, aún más, despedazado (Séneca, 2012, p. 132).

La filosofía será, entonces, ese modo de vida, esa navegación del alma que nos despierta de un letargo:

Debe ser puesta alrededor [de nosotros] la filosofía, muro inexpugnable, al que la fortuna no atraviesa aunque lo ataque con muchas máquinas. El alma está situada en un lugar insuperable, que ha abandonado las cosas de afuera y se hace fuerte en su ciudadela; todo disparo cae bajo ella (Séneca, 2012, p. 246).

La urgencia de la sabiduría en tiempos de crisis

No distemos la mirada de un horizonte humano que construye ciudades como traducción de su deseo de estar aquí: ciudades comunes con imágenes del hombre futuro, fortalezas que representan la conquista del cielo, la inmortalidad de ese cielo terrenal que otrora sacudía nuestros cimientos con sus tempestades. Hoy, los rasca-cielos cantan sin cesar el triunfo de la tecnociencia sobre nuestros mitos de caída: el fruto prohibido que comieron Adán y Eva y la manzana de Newton. La velocidad que traza el progreso futuro⁴ asaltará esa eternidad siempre aplazada mientras consumimos las sucesivas eternidades que nos brinda esta sociedad de consumo. En esta lógica del consumo, se puede utilizar lo que es humano; se pueden utilizar el deseo de infinito y nuestra condición de mortales en un proceso de fingimiento sin descanso, sin

4. Las reflexiones de Zygmunt Bauman (2006) en *Vida líquida* ilustran esta cartografía de la crisis que traduce el consumo en velocidad sin experiencia, intensidad sin apego: “La vida líquida es una vida devoradora. Asigna al mundo y a todos sus fragmentos animados e inanimados el papel de objetos de consumo: es decir, de objetos que pierden su utilidad (y, por consiguiente, su lustre, su atracción, su poder seductivo y su valor) en el transcurso mismo del acto de ser usados. Condiciona, además, el juicio y la evaluación de todos los fragmentos animados e inanimados del mundo ajustándolos al patrón de tales objetos de consumo” (pp. 18-19).

ocio, sin experiencia. Consumir es sinónimo de devorar, de utilizar y desechar. Este es, pues, un mundo que corre tras el hombre futuro: “La velocidad y no la duración es lo que importa. A la velocidad correcta, es posible consumir toda la eternidad dentro del presente continuo de la vida terrenal” (Bauman, 2006, p. 17).

Parece que en esta estancia pasajera, en esta fugacidad de la existencia, los hombres urgimos la velocidad del éxito. Urdimos en la tierra esa zona límpida, consagrada por artificios al consumo de la eternidad, o por lo menos, fingir que consumimos parte de esa eternidad que el hombre futuro todavía construye. No contentos con ello, los hombres saltamos de fugacidad en fugacidad para no caer en la angustiante pregunta por el sentido de la existencia, que ni la ciencia ni los celulares ni las computadoras ni los antidepressivos ni los dólares pueden aplacar.

Aunque las respuestas de este conocimiento moderno sobre las leyes que rigen la vida y el universo conocido hasta ahora han permitido los avances en la conquista de ese progreso, no perdemos por ello lo más nuestro: nuestra indigencia vital. Al respecto, plantea Husserl (2008):

Para nuestra indigencia vital—oímos decir— esta ciencia nada tiene que decirnos. Justamente, ella excluye por principio las preguntas que, en nuestros desdichados tiempos, son candentes para los seres humanos abandonados a perturbaciones fatales: las preguntas por el sentido o el sinsentido de toda esta existencia humana (p. 50).

La ciencia moderna ha engendrado un efecto doble: por un lado, el conocimiento que creímos necesario al preguntarnos por el *arche* y la *physis*. Casi que en una lucha contra la naturaleza, el hombre ha logrado descifrar parte de lo que en un acercamiento topográfico parecía insuficiente. El mundo estaba velado por símbolos, por dioses, por engendros de la fantasía. En este mundo sagrado, la razón se doblaba ante la manifestación divina—más bien desconocida— de ese imperio de lo simbólico. No era la razón antropocéntrica.

La ciencia moderna pretendió iluminar con la razón—el acercamiento del panóptico— todo espacio velado por símbolos, consagrando su conocimiento al papel activo del entendimiento. En este panorama prometedor, la ciencia emprendió su vuelo. Pero en su escatología del progreso prescindió del hombre. Nos entregó un conocimiento excesivo que se alejaba de la sabiduría al convertirse en una abstracción cada vez más abstracta. Y esa abstracción se independizó tanto que comenzó a morder el alma del hombre con su indiferencia y su evasión. Razón tenía Ernesto Sábato (2006) cuando decía: “No debe sorprender-

nos que el capitalismo esté vinculado con la abstracción, porque no nace de la industria, sino del comercio; no del artesano, que es rutinario, realista y estático, sino del mercader aventurero, que es imaginativo y dinámico” (p. 49).

El vuelo de la ciencia no difiere de la lógica del consumo. En la abstracción *abstracta* del conocimiento y en la lógica del capitalismo salvaje, no solo aparecemos como consumidores, sino como objetos de consumo, según los planteamientos de Bauman (2006): “Consumidores y objetos de consumo, son los polos conceptuales de un continuo a lo largo del cual se distribuyen y se mueven a diario los miembros de la sociedad” (p. 20). La existencia se traduce, entonces, en un proceso de excavación abstracta. Excavamos para alzar un fundamento que podemos desechar cuando se nos antoje.

El segundo efecto recae directamente sobre nuestra situación: somos absorbidos por un río como los objetos que prepara ese mundo de consumo. Nuestra indigencia vital se acentúa. Embebidos por la fugacidad y el exceso de una sociedad hedonista, los hombres del futuro, los hombres sin fidelidad a la condición humana, negocian su ser a cambio de eternidades fugaces; venden su alma por un poco de antídoto: la flor de loto, la flor del olvido.

En esta sociedad de consumo somos lotófagos: consumimos para olvidar nuestra indigencia vital, la soledad y las preguntas que punzan con sus cuchillos. Consumimos celulares, amores que van y vienen, drogas para aplacar síntomas y fingimientos de ambrosía. Cambiamos de lugares, huyendo de nosotros mismos. De este modo, somos consumidos por una abstracción sin sabiduría. Pero la razón puede recobrar su fidelidad a la condición humana. En un tiempo de crisis, las esperanzas no se agotan. La razón debe prestar oídos a este grito ensordecedor que exige el cultivo de una filosofía restauradora, una filosofía como cultivo de esa indigencia vital:

Pues, aunque nadie cultivase la filosofía, la demanda de una razón seguirá llamando. La razón no se suprime porque le prestemos oídos sordos. La respuesta a esta llamada o vocación es la razón de ser, la razón de sí misma que exhibe la filosofía. La demanda es necesaria, universal y constante. Por esto la filosofía se justifica vitalmente en cada uno de sus actos teóricos, aunque no haga teoría de la justificación. Cumple un cometido insustituible en la existencia humana. Si el cometido no se cumple, la existencia queda mermada (Nicol, 1997, p. 27).

Pero una filosofía restauradora hace primero una cartografía de la crisis; nos encontramos ante un panorama desalentador: la obsesión de la razón nos descubre una humanidad enferma, sedienta de sabiduría. Una enfer-

medad que se traduce en el exceso de nuestras pasiones: nuestro cuerpo nos pide construir una estancia definitiva en la Tierra. La lógica del consumo solo puede garantizarnos un fingimiento de sabiduría. Para acercarnos a ella, requerimos un reconocimiento sin fingimientos:

Todo cuanto yace junto a ti, considéralo como unos fardos de una casa de huéspedes; se ha de seguir adelante. La naturaleza despoja al que se marcha como al que entra. No se te permite llevarte más que lo que trajiste, aún más, debes dejar gran parte de lo que trajiste a la vida: se te sacará esta piel que te envuelve alrededor de ti, el más sutil envoltorio tuyo; se te sacará la carne y la sangre que la riega y recorre todo el cuerpo; se te sacarán los huesos y los nervios, sostenimientos de las partes fluidas y débiles (Séneca, 2012, p. 376).

Primer elemento del reconocimiento: la casa de huéspedes. El huésped no entra para quedarse. No estamos en este mundo para quedarnos. Nuestro cuerpo señala un *telos*. Todo lo que consideramos nuestro en esta lógica del consumo, se queda aquí: nuestro cuerpo, nuestros excesos, nuestros antídotos, nuestras flores de loto. Este río nos arranca las eternidades fugaces. Por ello, nuestra condición de huéspedes debe marcar nuestra existencia, traducirla a conciencia de finitud, a la búsqueda de lo que no puede arrancarnos el tiempo. El alma reclama no olvidar su nobleza. Esta exhortación senecquista indica el reinado del alma para que sanemos a la humanidad de esta enfermedad:

Nuestro rey es el alma; si esta se encuentra sana, todas las demás cosas permanecen en su deber, obedecen y están sumisas; cuando ella ha vacilado un poco, a la vez dudan. Pero cuando se ha entregado al placer, también sus potencias y sus actos se enervan y todo esfuerzo es lánguido y flojo. Porque he usado este símil, lo continuaré: nuestra alma, bien es un rey, bien un tirano: rey, cuando tiene la mirada en lo honesto, procura la salud del cuerpo que se le ha entregado y a él no le ordena nada vergonzoso, ninguna bajeza; pero cuando es insolente, ambiciosa y afeminada, pasa a tener un nombre detestable y cruel y llega a ser un tirano (Séneca, 2012, p. 421).

Cuando diagnosticamos la obsesión de la razón como enfermedad de la humanidad, no distanciamos esa enfermedad del alma. La humanidad enferma es una humanidad negada en sus fundamentos. La razón misma se extravía y se arrastra por el fango de las pasiones. El alma está enferma, precisamente, porque ha entregado su poder, su fortaleza y su dominio a la lógica del consumo. Por ello, también utilizamos la metáfora de la *flor de loto*: cuando consumimos, corremos el riesgo de olvidarnos de nosotros mismos. El alma pierde su dominio; se adueña

del mundo, prostituye su nobleza y construye imperios de ostentación desvirtuando su orientación.

Para curar la enfermedad de la humanidad que estriba en su culto al cuerpo, es imprescindible el dominio de sí: “El dominarse a sí mismo es el mayor de los imperios” (Séneca, 2012, p. 415). Este imperio se deriva de una elección del hombre total: “He despreciado las riquezas no porque son superfluas, sino porque son pequeñas” (Séneca, 2012, p. 404). ¿Cuál es, en definitiva, ese refugio que nos protegerá de la intemperancia y la enfermedad de la humanidad líquida? La filosofía. Ya lo avizó Eduardo Nicol en ese prestar oídos a la razón que cumple su cometido con la existencia humana. En Séneca, también constituye la fortaleza que nos defiende en medio de todas estas vicisitudes:

Pero refúgiate en la filosofía cuanto puedas; ella te protegerá en su seno y en su santuario estarás seguro o al menos más seguro. No chocan entre sí sino los que van andando por el mismo camino. Pero no debes hacer ostentación de la filosofía; a muchos fue causa de peligro el haber hecho uso de ella con insolencia y arrogancia; que ella te aparte de los vicios, no reproche a los demás. No desprecie las costumbres públicas ni obre de modo que parezca que condene todo lo que no hace ella. Se puede saber sin pompa y sin mala voluntad (Séneca, 2012, p. 378).

La filosofía aparece como la cura de la razón misma. Es la razón teórica, la razón que busca un fundamento para orientarse hacia él. Es la sabiduría como arte de la vida sin ostentación y sin pompa: “La sabiduría es el alma perfecta o llevada al grado más elevado y excelente, pues es el arte de la vida” (Séneca, 2012, p. 431). En este cuidado de sí, la razón materializa el bien con todos sus esfuerzos. Así trascendemos al árbol y al animal que nos conserva líquida y fugazmente en esta casa de huéspedes. La antropología senecquista no puede, de este modo, excluir la búsqueda del bien como restauración de la razón en sus esfuerzos por alcanzar la sabiduría.

Conclusiones

Séneca encuentra en Sócrates la figura real del filósofo. No podemos cerrar esta reflexión sin antes detenernos en la naturaleza abundantemente pobre y pobremente abundante de ese Eros humanizado, de ese filósofo que es también para nosotros, como lo fue para los griegos, lo más humano de la filosofía: ese hombre que vivió la filosofía, que escribió con la ironía mayeútica sobre el alma de sus discípulos. Las *Cartas a Lucilio* se mueven en la búsqueda de la naturaleza de Eros que previamente

dilucidó Platón en *El Banquete*. Como Séneca y como Platón, compartimos el ideal *askético* de la sabiduría.

La escalera de Eros no constituía, en *El Banquete*, una escalera cósmica. Es propiamente la escalera del hombre que intenta descubrir su lugar en el *cosmos*. Trata de convertir al hombre en lo cósmico, de hacerlo hombre, *demon*, deseo y búsqueda inextinguible. Los primeros encomios no abren la posibilidad para un más allá de Eros: se ama en Eros, se busca en Eros. No encontramos allí un lugar donde podamos situar la sabiduría, lo humano y el camino adecuado para lograr esa ascensión, ese deseo de poseer el bien. La escalera aún no ha dado su salto al vacío. Por el contrario, en el discurso de Diotima, Eros era simplemente el escalón que faltaba para tensar un puente entre lo divino y lo humano. El Eros de Diotima es el Eros socrático-platónico como mediación en el amor deseante de la sabiduría:

La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente. Esta es, pues, querido Sócrates, la naturaleza de este demon (Platón, 2007, p. 129).

La posesión de la belleza en sí realza las necesidades del hombre, dignifica su naturaleza deseante, no solo del placer sensorial, sino también de la verdadera virtud que reside en ese ascenso gradual a la sabiduría. Pero en este caso, una sabiduría que constituya la mediación entre el hombre y el dios. Sería llenar esa necesidad de lo divino por medio de una búsqueda sin fin. En el caso de los griegos, la humanidad del que se eleva demónicamente aspirando a una inmortalidad ofrecida por el ejercicio del filósofo. Cada interlocutor engendró, por ello, un *poros* y un *penia*. En primer lugar, sus elucubraciones descubren la necesidad de Eros tanto en el ámbito cosmológico como en el ámbito antropológico. Pero luego, estos elogios engendran la necesidad de una naturaleza de Eros, más cercana al filósofo, es decir, a Sócrates.

El Eros pretendido, la verdadera naturaleza de Eros, va a implicar una transformación en las costumbres pederásticas de iniciación del *paidós*. Esto puede significar

mucho en el diálogo: “¡El eros pedagogo es quien acude para civilizar el amor loco!” (Glucksmann, 2010, p. 146). De hecho, constituye una revolución pedagógica que continuará exaltando lo erótico, pero en una dimensión intermedia que llena el abismo entre lo trascendente y lo meramente físico, entre la belleza física del cuerpo bello y la búsqueda de la belleza en sí. Así, lo pedagógico y lo filosófico se entrecruzan a tal punto que no es posible comprenderlos por separado. La filosofía de Sócrates es también un rito de iniciación, la dirección espiritual que se presenta como un método de educación individual.

Avanzar en la búsqueda de la belleza en sí hace que el filósofo convierta su ejercicio espiritual de búsqueda mediadora en una pedagogía como dirección espiritual (Hadot, 2000, p. 190). La filosofía concentra el yo sin cerrarlo. Su vocación de la sabiduría encierra un ejercicio de comunicar el deseo. De hecho, esa nueva pedagogía constituye la procreación de lo que es propio del alma en relación con el cuerpo: “Pues el amor, Sócrates –dijo–, no es amor de lo bello como tú crees. –¿Por qué es, entonces?– Amor de la generación y procreación en lo bello” (Platón, 2007, p. 134).

Poner en el alma la semilla del deseo de la sabiduría encierra una revolución pedagógica, a diferencia de cortejos meramente homoeróticos. Con esto, Platón estaría indicando la forma como un efebo que se inicia, asciende a la belleza en sí. Luego, la crítica de Platón va dirigida explícitamente a las prácticas pederásticas imperantes en su época y al hecho de que estas prácticas se promuevan como medio exclusivo del cortejo de iniciación. Con el discurso de Diotima se abre a la dimensión de la erótica del saber: En otras palabras, los hombres “a través de los seres bellos, ascienden, como por escalones, hasta la belleza suprema, la idea de la belleza que otras veces es llamada el Bien y tiene, para nosotros, rasgos divinos” (Rodríguez, 1996, p. 228).

En nuestra perspectiva, Platón insiste en una pedagogía del deseo. Solo engendra el deseo de lo bello en sí a través del discurso vivo y de la vida discursiva; lo erótico del saber que es la misma filosofía. En este sentido, el ironizar y el preguntar⁵ configuran la realización de ese Eros que se pasea, sorprendiendo e iniciando a los hombres. Solo que ese Eros está encarnado. Ese Eros es un pedagogo y se

5. Con el Sócrates de *El Banquete*, el cortejo de iniciación se transforma en filosofía. Así lo expresa Pierre Hadot (2000): “Con el *Banquete*, la etimología de la palabra *philosophía*, el amor, el deseo de la sabiduría”, se vuelve pues el programa mismo de la filosofía. Podemos decir que con el Sócrates del *Banquete*, la filosofía adquiere definitivamente en la historia una tonalidad al mismo tiempo irónica y trágica. Irónica, puesto que el verdadero filósofo será aquel que sabe que no sabe, que sabe que no es sabio, y que por consiguiente no es ni sabio ni no sabio, que no está su lugar ni en el mundo de los insensatos ni en el mundo de los sabios, ni totalmente en el mundo de los hombres ni totalmente en el mundo de los dioses, inclasificables pues, sin casa ni hogar, como Eros y Sócrates. Trágica también, porque este ser extraño está torturado y desgarrado por el deseo de alcanzar esa sabiduría que se le escapa y a la que ama” (pp. 59-60).

presenta en *El Banquete*, ya no para saciar, sino para elevar la sabiduría como lo bello en sí. En este sentido, Platón encumbra la sabiduría y humaniza a Eros. Al hacerlo, nos muestra el camino.

Lo suficiente en este diálogo sería la comunicación de ese deseo. En consecuencia, la comunicación de ese deseo, constituye también la pedagogía misma de Eros, el que pasa por el corazón de los hombres engendrando la necesidad de la belleza en sí: la carencia de esa sabiduría en el alma del hombre y el proceso de ascensión que requiere para elevarse paulatinamente a lo divino. Sería una pedagogía que no enseña respuestas, sino deseo. Es decir, una pedagogía que comunica el corazón, el alma, el deseo del saber del filósofo como práctica espiritual que reclama la iniciación, la educación del joven, el caminar con el otro, como lo describe Pierre Hadot (2000) al referirse a la filosofía antigua y en específico, a la figura de Sócrates:

Tal cual se nos muestra en los Diálogos de Platón o en las Memorables de Jenofonte, Sócrates puede ser considerado el tipo mismo del director espiritual, quien, por medio, de sus discursos y de su manera de ser, provoca una melladura o un choque en el alma de aquel a quien se dirige y lo obliga de esa manera a volver a poner en tela de juicio su propia vida (p. 233).

La filosofía es algo vivo a causa del deseo, el deseo que posteriormente llama Aristóteles deseo de saber. Es algo vivo, porque es algo inacabado. Constituye siempre una búsqueda mediada por el deseo y la comunicación paidéutica de ese deseo. Cuando Sócrates introduce su diálogo con Diotima, está poniendo en ejecución esa escritura viva que ha dejado un recuerdo vivo en su alma. Por consiguiente, aludimos a la naturaleza pedagógica de esta conversación: el maestro escribe con tinta inmortal en el alma del discípulo. Sería una erótica del saber. Diotima engendró en Sócrates la verdadera naturaleza de Eros, cuyas implicaciones serán filosóficas, educativas y éticas. Diotima, al descubrir la naturaleza de Eros, humaniza el amor, y al humanizarlo, revela la naturaleza deseante del filósofo. Eros es humanizado y antes, en el recuerdo de Sócrates ha sucedido el verdadero banquete: el banquete que engendró la necesidad de lo bello. A este respecto, escribe André Glucksmann (2010):

Solo Sócrates manifiesta alguna reticencia: en lugar de doblegarse al juego que exige que hable en su propio nombre, invoca a Diotima, una extraña sacerdotisa que conoció durante su juventud. Con este hábil subterfugio, Sócrates se zafa, es Diotima la que canta la gloria del amor. El sabio,

muy ambiguo y precavido, se limita a referir las palabras de una ausente (p. 155).

Sócrates, el iniciado, se convierte ahora en el iniciador. Las palabras de la ausente Diotima cobran vida con la naturaleza mediadora de Eros. Cobra vida el aprendizaje que educa. Llena el espacio vacío que separaba lo divino de lo terrenal, pero también descubre un más allá de Eros: su naturaleza no es completamente divina, sino intermedia: “¿Y qué es ello, Diotima? Un gran *demon*, Sócrates. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal” (Platón, 2007, p. 125). Eros se encarga de llenar el abismo que separa a los hombres de los dioses: “Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo” (*idem*). De esta manera, se abaja de la tradición hesiódica, incluso de la tradición homérica, ocupando así el lugar de un *demon*.

Ahora bien, ¿por qué la perspectiva que introduce Diotima respecto a Eros representa una humanización real de Eros? Humanizar no constituye en nuestro caso, la reducción de *daimon* a hombre, sino la mediación que puede hacer del hombre un deseante de la belleza en sí, un hombre demoníaco, a diferencia del Eros de Fedro,⁶ que no desea porque es un dios. Humanizar consiste, en este caso, en visibilizar un Eros, que engendra en el hombre la necesidad de la verdadera virtud; de la filosofía “como un ejercicio espiritual, es decir, como una práctica destinada a llevar un cambio radical del ser” (Hadot, 2000, p. 194) y que “embarca al ser-con-el-otro en una relación de fusión” (Glucksmann, 2010, p. 145). Luego, la humanización de Eros se encarna en Sócrates como filósofo y educador.

En los primeros discursos, lo humano y lo divino están separados por un abismo. Es por eso que los elogios a Eros parecen estar a medio camino. Sin la humanización de Diotima parece insostenible la entronización del filósofo. De esta manera, sin la mediación del Eros diotímico, no aparece la conciencia del deseo, del impulso deseante y reflexivo. Lo divino en este Eros consiste precisamente en la toma de conciencia del lugar que ocupa como intermedio.

Saber que no se sabe significa estar en medio de Poros y Penia. Sin embargo, el *Banquete* no se queda con la naturaleza del Eros demoníaco. Parece que abre discursivamente el camino a la filosofía, idealizando en su justa medida al filósofo, quien, amando lo bello de los cuerpos, instala su deseo en la verdadera virtud. El filósofo sería no solo el amante, sino el consciente, el caminante, el iniciador y

6. En su encomio a Eros, Fedro concluye: “En resumen, pues, yo, por mi parte, afirmo que Eros es, de entre los dioses, el más antiguo, el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad” (Platón, 2007, p. 120).

el iniciado; más aún, la representación viva de ese deseo. Sócrates encarna la figura del sabio en esta erótica del saber. Cuando Alcibíades elogia a Sócrates, parece que las palabras de Diotima se incorporan. Sócrates no sería únicamente el hijo de una comadrona –Fenareta– y de un escultor –Sofronisco–. Sus verdaderos padres, Poros y Penia, le darían su naturaleza de hombre demoníaco, es decir, de filósofo:

A Sócrates, señores, yo intentaré elogiarlo de la siguiente manera: por medio de imágenes. Quizás él creerá que es para provocar la risa, pero la imagen tendrá por objeto la verdad, no la burla. Pues en mi opinión es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior. Y afirmo, además que se parece al sátiro Marcias. Así, pues, que eres semejante a éstos, al menos en la forma, Sócrates, ni tú mismo podrás discutirlo, pero que también te pareces en lo demás, escúchalo a continuación. Eres un lujurioso (Platón, 2007, p. 152).

La naturaleza mediadora del Eros, pobre y recursivo, humaniza también la sabiduría que encarna Sócrates: la sabiduría del deseo que comunica y se pasea entre los hombres con sus provocaciones: “Eros es un ser feo que aspira a la belleza, como Sócrates aspira al saber supremo: se asciende de lo personal a lo divino” (Rodríguez, 1996, p. 226). Sócrates, comparado con el sileno, encierra lo divino en su interior, por lo menos como deseo y *askesis*. La fealdad en Sócrates aparecería entonces como una máscara (Hadot, 2000, p. 189). Una máscara que, por lo demás, señala su naturaleza demoníaca: deseante de la belleza, porque *sabe* que carece de ella. La estatuilla de oro vendría a simbolizar ese deseo irrenunciable de elevación.

La *askesis* socrática visibiliza lo divino por medio de la ironía. El preguntar y el ironizar de Sócrates revelan también la naturaleza del filósofo, que siendo amante de la sabiduría, deseante de la belleza en sí, personifica ese Eros que deambula como director espiritual, pedagogo del deseo, sin sandalias, sin riquezas reales, únicamente con la riqueza de sus preguntas y su presencia abrazadora como la llama. Por este encomio, las palabras de Alcibíades hacen mediar la sabiduría como conciencia de ignorancia y deseo de conocimiento.

Pero en otro sentido, Sócrates es un lujurioso. Sócrates es un hombre. Esto significa que el filósofo no niega completamente las prácticas de su tiempo: a los cuerpos bellos, a los llamados de su cuerpo. El pasaje es muy claro. No porque Sócrates practicara la pederastia, anclaba en la pederastia. No se escribe el deseo de la sabiduría en el cor-

tejo sexual del efebo. Este deseo no ancla en la superficie. Si así lo hiciera, se arrastraría en la ignorancia. Y aquí la ignorancia es la actitud del hombre que vive plenamente su cuerpo, sin saciar la necesidad más divina de su alma: la sabiduría. Por el contrario, Sócrates se levanta del placer como el que reconoce sus desmoronamientos, recuperando el deseo y la elevación de su alma.

En *El Banquete* estaba Eros, estaba Sócrates, el Eros que ironiza porque media con su ejercitación del deseo de sabiduría, ligada indisolublemente a su pedagogía del deseo; comunica la belleza con los cuerpos bellos. El filósofo vive para la sabiduría, practica la sabiduría como *bios*: hace dar a luz y esculpe, es escultor y comadrona en el deseo. Claro está, este *bios* es a la vez ejercicio personal y ejercicio pedagógico. Sócrates enseña con su vida filosófica y con su filosofía como proceso de elevación. Así el *Banquete* pone de relieve la necesidad de comunicar el deseo, de llevarlo como una buena noticia. Por este motivo, parece cambiar las prácticas pederásticas. Es un *Banquete* que educa en los asuntos del alma, en la virtud y en el bien, reconociendo también las limitaciones que atraviesa toda vida filosófica: los placeres y las pasiones, que nos hace tan humanos como nuestro deseo de la sabiduría.

Sócrates no es ajeno a la belleza de los cuerpos. En él reside esa *penia* del hombre que todavía continúa inmerso en las prácticas de su cultura. Sócrates es un iniciado en la sabiduría, pero también un iniciador de hombres

[...] luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necesidad no considerar una y la misma belleza que hay en todos los cuerpos (Platón, 2007, p. 142).

La belleza en sí no es completamente ajena a la belleza de los cuerpos. En esta erótica del saber, Eros avanza a la belleza en sí; su deseo es más espiritual que físico; busca la perfección del hombre y su inmersión completa en el cosmos, es cósmico por su deseo cósmico:

Aquí de nuevo reconocemos, pues, con los rasgos de Eros, no solo al filósofo, sino a Sócrates que, al parecer, no sabía nada como los insensatos, pero que, al mismo tiempo, era consciente de no saber nada: era por ello, diferente de los insensatos, por el hecho de que, consciente de su no saber, deseaba saber, aun si, como lo vimos, su representación del saber era profundamente distinta de la representación tradicional. Sócrates o el filósofo es pues Eros: falto de la sabiduría, de la belleza, del bien, desea, ama la sabiduría, la belleza, el bien. Es Eros, lo que quiere decir que es el Deseo, no un deseo pasivo y nostálgico, sino impetuoso, digno de este “cazador peligroso” que es Eros (Hadot, 2000, p. 58).

En el *Banquete* encontramos el proceso de ascensión a las ideas cuando hace una biografía del filósofo. Recupera, entonces, la necesidad del ejercicio de la filosofía como dialéctica y esta, a su vez, como pedagogía del deseo, encargada de descubrir la pobreza (*penia*) y el recurso (*poros*) de nuestras aspiraciones. Por ello, se convierte en un llamado a encender el deseo por medio del ejercicio erótico de la filosofía y una pedagogía del deseo que desentrañó a Sócrates como Eros, es decir, como filósofo, enamorado de la sabiduría y como hombre, deseo de integración de las pasiones con el cosmos. La filosofía nos enseña a ser cósmicos, nos enfrenta al ámbito de lo inefable, de lo oceánico, del pensamiento vivido, de la verdadera virtud en la que realizamos una *eudaimonia* en conjunción con la *sophrosine* y la *phronesis*, perfeccionando así nuestra vida.

Sócrates constituye en este diálogo el ideal mismo del filósofo, del filósofo que llega y contempla deseante. Del filósofo que llega, se sienta, disfruta; y finalmente, del filósofo en el que aparece el discurso como una opción no solo teórica del ejercicio de la filosofía, sino precisamente como eso, como ejercicio. Sócrates ejercita aquí la filosofía. En un principio, no hace de director espiritual. Capta el *poros* de los encomios. Por eso, al principio y al final aparece como el que vive y, al final, como el que habla. Este hombre encarna a Eros, al Eros filósofo que menciona Diotima. No es el Eros sabio como principio, sino el eros mediador como deseo de sabiduría. En esta ironía, Sócrates es visto como *sophos*. Pero, además, invita, inicia, dirige, media, contamina y escribe en el alma como abriendo una cicatriz:

Además, a mí también me sucede lo que le pasa a quien ha sufrido una mordedura de víbora, pues dicen que el que ha experimentado esto alguna vez no quiere decir cómo fue a nadie, excepto a los que han sido mordidos también, en la idea de que solo ellos comprenderán y perdonarán, si se atrevió a ser y decir cualquier cosa bajo los efectos del dolor. Yo, pues, mordido por algo más doloroso y en la parte más dolorosa de las que uno podría ser mordido –pues es en el corazón, en el alma, o como haya que llamarlo, donde he sido herido por los discursos filosóficos, que se agarran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de un alma joven no mal dotada por naturaleza y la obligan a hacer y decir cualquier cosa– y viendo, por otra parte, a los Fedros, Agatones, Erixímacos, Pausanias, Aristodemos y Aristófanes –¿y qué necesidad hay de mencionar hay de mencionar al propio Sócrates y a todos los demás?; pues todos habéis participado de la locura y frenesí del filósofo– [...] (Platón, 2007, p. 158).

Eros ha mordido por medio de la palabra viva. Estas son palabras que abren la herida como necesidad de entrar para ascender en algo. Esta reflexión sobre la pedagogía

del deseo que tiene como pedagogo a Sócrates, reflexiona nuestro lugar en el mundo, nuestra responsabilidad con el joven y con el ignorante, centrando todo esto en la vida teórica, que es también vida virtuosa. Hay, entonces, virtud, porque hay deseo. Platón escribe, por tanto, esa necesidad de vivir filosóficamente y de hacer heridas: fertilizar el alma con el deseo de la sabiduría.

Quizás la labor del maestro consista en mediar como deseo entre el discípulo, la belleza y esa vida que merece ser vivida. El maestro es un Eros filósofo, pedagogo del deseo, un escritor de las almas. En este sentido, Soto Posada (2010) asegura que “en términos antropológicos, es la primacía del alma sobre el cuerpo y el dominio que debe ejercer la primera sobre el segundo” (p. 114). Solo así, escalamos a la divinidad por el deseo de integrar el alma, de hacernos cósmicos y, en esta medida, hacernos hombres. Sócrates materializa al maestro que escribe cartas. En este modo de vivir la filosofía es también un modo de dirigir, de enseñar. En sus hechos, en sus diálogos, las *Cartas a Lucilio*, siguiendo el ideal de filósofo del *Banquete* de Platón, pueden iluminar esta modernidad líquida e ignorante. Por ello, la definición que hace Séneca de la filosofía exhorta a todos los hombres: a los profesores de filosofía y a la gente sencilla que todavía no ha permitido apagar esa llama de la sabiduría, la de Eros *demon*, pese a las exigencias de la lógica del consumo:

La filosofía no es un arte [para deslumbrar] al vulgo ni un aparato para la ostentación; no reside en las palabras, sino en los hechos; y no se trata de pasar un día con algún deleite, de quitar el hastío al ocio; forma y desarrolla el alma, reglamenta la vida, dirige las acciones; demuestra lo que debe hacerse y no hacerse; se sienta al timón y dirige un curso de los que están a merced de las olas por entre los escollos (Séneca, 2012, p. 56).

Referencias

- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Bauman, Z. (2006). *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- Carmona-Aranzazu, I. D. (2008). *Séneca. Conciencia y drama*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Glucksmann, A. (2010). *Los dos caminos de la filosofía: Sócrates y Heidegger: ideas para un tiempo trágico*. Barcelona: TusQuets.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Heidegger, M. (1989). *Carta sobre el humanismo*. Barcelona: Serbal.

- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Nicol, E. (1997). *El porvenir de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. *Banquete*. (2010). Barcelona: Biblioteca Clásica de Gredos.
- Rodríguez-Adrados, F. (1996). *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. Madrid: Alianza.
- Sabato, E. (2006). *Hombres y engranajes*. Buenos Aires: La Nación.
- Séneca, L. A. (2012). *Cartas a Lucilio*. Barcelona: Juventud.
- Soto-Posada, G. (2010). *En el principio era la physis: el lógos filosófico de griegos y romanos*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Zambrano, M. (2005). *Séneca*. Madrid: Siruela.