



COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

**“El vuelo del alma”: La consideración de la filosofía como una forma
de vida a través del análisis de la obra de Epicteto**

TRABAJO RECEPCIONAL

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

PRESENTA:

RODRIGO DE LA VEGA PÉREZ

Director del trabajo recepcional

Mtro. Adrián Espinosa Barrios

México, D.F. noviembre, 2015

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

*¡Íncrito entre los inmortales,
dios de los mil nombres,
siempre todo poderoso,
Zeus, fundamento de la Naturaleza,
tú que con ley todo lo gobiernas,
salve!*

*Justo es que a ti
los mortales todos te saluden;
pues de ti el linaje procede ...*

CLEANTES, *Himno a Zeus*

Agradecimientos

Considero importante reconocer la apertura que la UACM me ha brindado para avanzar en mi formación académica, igualmente agradezco a la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas del plantel Cuauhtepc por toda la atención que me otorgaron.

También agradezco y reconozco la presencia de todos mis compañeros en el aula, los cuales me permitieron estrechar un vínculo académico, y en muchas ocasiones, un vínculo más personal.

Agradezco a las profesoras Leticia Romero y Luz Gómez, así como al buen Raimundo Eurico, ya que sus comentarios y observaciones me han servido para lograr la mejor versión posible de este trabajo.

Todo mi reconocimiento y aprecio a los profesores Adrián Espinosa y José Alfredo Ortiz, por mostrarme y otorgarme las herramientas necesarias para el desempeño académico y vital de la filosofía.

Finalmente, agradezco el apoyo facilitado por la UACM para la impresión de este trabajo.

Rodrigo De la Vega

A mi madre eterna, por la vida

ÍNDICE

Introducción	7
Capítulo I: La vida humana como objeto de estudio de la filosofía	14
1.1 Consideración de la filosofía como forma de vivir: El filósofo.....	15
1.2 El proceso de reflexión que sustenta la vida filosófica	31
1.2.1 La interacción primaria que el hombre guarda con el mundo.....	31
1.2.2 El posicionamiento del ser humano a partir del análisis y la demostración de los sucesos del mundo.....	34
1.2.3 La vida filosófica y el proceso de reflexión: el posicionamiento del ser humano como objeto de su propia intelección.....	37
Capítulo II: Epicteto y la consideración de la filosofía como una forma de vida	48
2.1 Epicteto y el arte de vivir	49
2.1.1 La figura del filósofo	60
2.2 Algunos elementos de la naturaleza humana a considerarse si se pretende hacer de la filosofía una forma de vida	65
2.2.1 La naturaleza racional del ser humano	66
2.2.2 La naturaleza humana entendida en términos de sustancia	67
2.2.3 La naturaleza humana entendida como facultad	70
2.3 Relación existente entre conocimiento y conducta	73
2.3.1 La valoración de los acontecimientos del mundo.....	79
2.4 Primera cualidad del filósofo: el uso no ordinario de las representaciones	82
2.4.1 El uso ordinario de las representaciones	82
2.4.2 El uso no ordinario de las representaciones	84
2.5 Segunda cualidad del filósofo: el correcto empleo del albedrío.....	90
2.5.1 No existe nada bueno ni malo fuera del albedrío	91
2.5.2 El albedrío comprendido como un elemento divino presente en el ser humano	97
2.6 Tercera cualidad del filósofo: la consideración de la divinidad como un principio trascendente	100

2.6.1 La consideración de la divinidad como el principio sustancial de todo lo existente.....	101
2.6.2 La manifestación de la divinidad en el mundo	103
2.6.3 El carácter normativo atribuido a la naturaleza humana	105
Capítulo III: Consecuencias de la consideración de la filosofía como una forma de vida.....	110
3.1 La disposición epistémicamente reflexiva	110
3.1.1 Extensión de límites	111
3.1.2 El desafío de la experiencia de los límites ordinarios.....	115
3.2 Búsqueda y experimentación de un estado conveniente de vida.....	119
3.2.1 La filosofía y la resignificación de la experiencia del mundo.	122
3.3 Experiencia emocional del mundo	124
3.3.1 Resignificación de la experiencia emocional del mundo	127
3.3.2 Un sentido de responsabilidad atribuible a la vida filosófica	140
Conclusiones.....	148
Bibliografía	155

Introducción

El propósito de esta tesis es ofrecer tanto una argumentación, como una descripción del por qué la filosofía puede considerarse como una forma de vivir. Tal consideración es antiquísima y múltiples argumentos han sostenido de forma sólida a dicha propuesta, no obstante, considero a este tema como algo totalmente vigente y del cual se pueden desprender varias ideas de efectiva aplicación en la vida actual del ser humano.

El interés de postular a la vida humana como objeto de formación a través de la filosofía, surge a partir del análisis y de la observación del comportamiento humano en general. Tanto las apetencias, como los propósitos; y también, los intereses y los fracasos, son reflejo del presente de cada persona. A pesar de la inminente consumación de la vida de todo hombre, cada acto, cada palabra, cada recuerdo o cada deseo, dan significado a la forma de andar de cualquier individuo en el mundo, de tal manera que a través de algún suceso significativo para la vida de una persona, se logra la realización de lo que aquí se ha de comprender como una forma de vivir.

Un rasgo muy particular y verdaderamente significativo para la realización de este trabajo, es el encuentro que he tenido con la filosofía desde el inicio de mi formación académica. Considero que estudiar o trabajar en la filosofía (entendiendo a ambas labores en un sentido académico), son actividades que no necesariamente se relacionan con un acercamiento a ésta en un sentido vital. Una forma de ser o una forma de hacer como filósofo, es una actividad no condicionada por la estancia en un aula, por la lectura de ciertos textos, o por la realización de múltiples actividades “académicamente filosóficas”, las cuales, delimitan en muchas ocasiones al quehacer filosófico contemporáneo. Contrario a lo anterior, una forma de ser o una forma de hacer como filósofo, ha tenido que ver, desde mi percepción, con la puesta en práctica del conocimiento, lo cual se hace evidente incluso en los actos más simples que un individuo puede realizar. Por tal razón considero que mi acercamiento a la filosofía, ha sido en un primer momento a través del conocimiento de ciertas formas de vida que a mi entender son propiamente filosóficas, los argumentos y los conceptos que constituyen sistemas filosóficos afines con mi consideración preliminar, los encontré en mi recorrido académico. El estudio de la filosofía ha sido, en mi caso, el sustento de una intuición surgida ante la pregunta elemental acerca de la vida humana.

También he de mencionar que actualmente el medio académico no imposibilita la realización de la filosofía como una forma de vivir, incluso, puedo considerar que es un medio

útil para la potenciación de dicha pretensión. Tampoco es propósito de esta investigación el supeditar otras concepciones de la filosofía presentes en la actualidad a la que defenderé a lo largo de este trabajo.

Si bien es cierto que gran parte de mi interés en esta tesis es dar sustento a una definición de la filosofía, considero que en tal pretensión me es necesario el cuestionamiento acerca del personaje que realiza esta actividad: el filósofo. Precisamente en esta investigación se aborda tal tema con la intención de brindar una figura plenamente humanizada de dicho personaje, quien es, bajo mi consideración, aquel individuo capaz de llevar efectivamente a la práctica el conocimiento que ha adquirido, tanto de sí mismo como del mundo en su totalidad.

Un rasgo importante de este trabajo es la estrecha relación que guarda la vida humana (en un sentido general) con la vida propiamente filosófica y la existencia de un ideal de vida. Lo más relevante en el desarrollo de esta investigación es el no descuidar en ningún momento el aspecto vital de la labor filosófica, ya que la tesis que nos indica que: “La forma de vida filosófica es, simplemente, el comportamiento del filósofo en la vida cotidiana” (Hadot. 2009, p. 151), es una de las ideas más importantes a explicar en este trabajo. Además de argumentar a favor de una determinada definición de la filosofía, se procederá también a una descripción del proceder de la vida filosófica.

Para lograr el objetivo de la presente investigación se procederá mediante el análisis y la relación de los conceptos necesarios que sustentan mi afirmación inicial. Si bien, y como se ha señalado desde el inicio, la consideración de la filosofía como una forma de vida es un tema ya sustentado ampliamente, la originalidad de este trabajo reside tanto en la definición como en la relación dada a los conceptos mediante los cuales se argumentará y se expondrá esta investigación.

De manera general, esta tesis se compone de tres apartados principales que conforman la capitulación total del trabajo:

a) En el primer capítulo se argumenta a favor de una definición funcional de la filosofía. A través de la metáfora del *vuelo del alma* se ilustrará la transición mediante la cual identifico a la vida filosófica. Tal transición puede ser descrita como el encaminamiento de una vida ordinaria hacia un estado ideal de vida: la sabiduría. Puede entenderse a la filosofía como una actividad vital referida a un conjunto previo de conocimientos.

El filósofo es aquel ser humano que edifica su vida sobre sus conocimientos, logrando de esta manera un posicionamiento distinto en el mundo. Para el filósofo, el empleo del entendimiento le posibilita cierta forma de conducirse y de sentirse. Para lograr la transición hacia un posicionamiento distinto en el mundo, el filósofo se encamina hacia la sabiduría, la cual debe entenderse como la representación racional de un estado de perfección. Aunque la sabiduría sea un estado ideal e inaprehensible, asumir a la filosofía como una forma de vivir es la tentativa de pensar y de vivir según la sabiduría. Al ser el filósofo quien se encamina hacia dicho ideal, su vida debe ser entendida como una constante progresión vital.

La posibilidad de una vida filosófica se da en función de una constante resignificación de la relación que cualquier ser humano guarda con el mundo. Esta relación puede ser distinta según la forma de emplear la facultad del intelecto por parte del ser humano. Es posible analizar tal distinción a través de los siguientes puntos:

- 1) Interacción primaria que el hombre guarda con el mundo.
- 2) El posicionamiento del ser humano a partir del análisis y la demostración de los sucesos del mundo.
- 3) El posicionamiento del ser humano como objeto de su propia intelección.

En la parte última del primer capítulo se profundiza en el tema de la reflexión bajo la consideración de la filosofía como consecuencia del empleo específico dado a una facultad común a todo hombre, mediante la cual, se puede considerar la formación de distintas formas de vida: el juicio.

Finalmente, se concluye este primer apartado con la afirmación de que la filosofía es una vía de adaptación de la vida común a un principio trascendente.

b) En el segundo capítulo se procede a la exposición de un ejemplo afín a mi propuesta inicial. Mediante tal exposición se busca la identificación o la diferenciación de los conceptos primordiales del autor a tratar, con la finalidad de establecer un análisis comparativo que configurará la última parte de la tesis.

El ejemplo a tratar en el segundo capítulo es el del filósofo estoico Epicteto (50 d. C. – 120-30 d. C.) quien a través de sus dos obras: las *Disertaciones* y el *Enquiridión*, nos ofrece un sistema filosófico prioritariamente exhortativo, muy acorde con algunas de las formas de hacer filosofía en su época. El principal interés en exponer a este autor radica en su concepción de la

filosofía como el “arte de vivir”, la cual se sirve de gran parte de la teoría estoica en general. El carácter ponderablemente parénético de las obras de este autor ha hecho necesario la consideración de varios intérpretes del estoicismo en general y de este autor en particular, para poder así ofrecer una exposición lo suficientemente sustentada de su propuesta.

Cabe señalar que la obra de este autor es completamente afín con el interés de sustentar una faceta formativa de la actividad filosófica de vigencia actual, lo cual es de gran relevancia para la presente investigación.

En la primera parte del capítulo se expone la definición de la filosofía como el arte de vivir, además de la consideración del filósofo como el instruido en este arte. La forma de vida propiamente filosófica para Epicteto puede ser descrita como una habilidad técnico-intelectual, la cual describe la mutua correspondencia entre el hacer de un individuo y su conocimiento.

Si el ser humano puede acceder a una forma distinta de vida, es debido al fortalecimiento de una facultad naturalmente adquirida, la cual lo distingue y lo posiciona de una manera específica en relación con los otros entes del mundo y consigo mismo. Tal facultad es la razón y es descrita por Epicteto como: “el principio rector de la vida humana”.

Posteriormente se procede a la descripción de la teoría estoica del conocimiento, la cual es retomada por Epicteto con la finalidad de derivar de ésta sus consecuencias prácticas. La adquisición del conocimiento es concebida por la *Stoa* en consideración de los siguientes tres elementos: la representación, el asentimiento y la comprensión.

La teoría del conocimiento estoica tiene como objetivo el comprender la validez del conocimiento, no obstante, Epicteto se sirve de ésta para derivar el vínculo existente entre el proceso del conocimiento y la conducta. Para lograr lo anterior, Epicteto propone el concepto de “opinión”, el cual puede ser definido como toda aquella consideración de lo externo que influye directamente en el estado anímico de una persona. La relación entre epistemología y ética en este autor se hace evidente en su definición de “opinión”, lo cual es un elemento ampliamente expuesto en sus obras.

En la parte última del segundo capítulo, expongo lo que desde mi lectura serían tres cualidades distinguibles de la figura del filósofo en Epicteto:

- 1) El uso no ordinario de las representaciones.
- 2) El correcto empleo del albedrío.
- 3) La consideración de la divinidad como un principio trascendente.

c) En el último capítulo de este trabajo se ofrece una argumentación del carácter formativo atribuible a la vida filosófica. Sirviéndome de los conceptos previamente expuestos en los capítulos precedentes, en este último apartado oriento mi concepción de la filosofía hacia una propuesta práctica con un matiz claramente pedagógico, profiláctico e incluso terapéutico. Si es cierto que la filosofía tiene algo que ofrecer para la vida humana, es en este apartado donde daré una descripción fáctica de dicha consideración.

El punto central, donde considero encontrar una identidad entre mi propuesta y la propuesta de Epicteto, es en lo que he de denominar como *disposición epistémicamente reflexiva*. Este tipo de disposición viene a ser consecuente con la debida formación del elemento valorativo del ser humano, mediante el cual, se hace asequible o no la realización de un estado conveniente de la vida. La función vital de la filosofía descrita en este apartado tiene que ver con el derivar consecuencias prácticas a partir de la postulación de un ideal de vida, lo cual podemos describir en dos sentidos mutuamente complementarios: en un primer sentido, teniendo en cuenta la postulación de un principio epistémicamente trascendente, que tiene como fin práctico la resignificación de la forma ordinaria de la relación que el hombre tiene con el mundo; y en un segundo sentido, bajo la consideración de que la vida del filósofo se da en la conciliación de la finitud epistémica propiamente humana, y la afirmación de un límite trascendente plenamente idealizado. Cualquier vida humana siempre será epistémicamente limitada, sólo la vida filosófica es progresiva ante tales límites.

El carácter formativo de la filosofía encuentra su principal punto de flexión en la disposición epistémicamente reflexiva, ya que este tipo de disposición procura la realización fáctica de un estado conveniente para la vida, teniendo en cuenta que el ser humano puede acceder a dicho estado siempre en atención de lo que verdaderamente le corresponde hacer. Una de los principales temas a señalar en este punto es la consideración acerca de la condición reactiva propia de todo ser humano, la cual puede ser formada o modificada a través de la práctica filosófica. De esta forma se puede mencionar que, en el caso de la vida filosófica, la capacidad de respuesta ante cualquier hecho del mundo, es sustentada en la disposición

epistémicamente reflexiva, y a tal disposición, le ha de corresponder un cierto tipo de experiencia del mundo.

La última parte del tercer capítulo, presenta una propuesta propiamente filosófica en consideración de cierta forma específica de la experiencia que todo hombre tiene, tanto de sí mismo como de todo lo que acontece alrededor de su vida. Para lograr esta propuesta, retomaré los elementos principales de la disposición formada a través de la filosofía pero ahora teniendo en cuenta el surgimiento de las emociones en el ser humano. He considerado especialmente relevante canalizar mi investigación hacia este tema ya que entiendo que a través de su análisis y de su exposición me es posible develar de forma clara la faceta pedagógica, propedéutica, profiláctica, e incluso terapéutica de la actividad filosófica.

Para dar pauta a la pretensión que se está advirtiendo, expondré de manera general el tratado de las emociones ofrecido por Antonio Damasio quien señala una distinción funcional de las emociones en dos sentidos relevantes para esta investigación: primeramente en relación a un mecanismo interno de autorregulación, y posteriormente a partir de una cualidad relacional no innata de la emoción, la cual posibilita que este dispositivo natural pueda ser “conectado” con objetos y sucesos del mundo, proceso en el que interviene el conocimiento.

Si bien es cierto que es propio de la condición humana el experimentar emociones, también es propio de algunos seres humanos el tratar de orientar la presencia de una emoción hacia la realización de un ideal de vida. La responsabilidad dada al surgimiento de una emoción en el ser humano vendría a ser consecuente con la formación de una disposición no ordinaria de la vida, y esto entiendo que es congruente con la consideración de la filosofía como una forma de vivir.

La posibilidad de edificar una forma de vivir y la consecución de un estado conveniente de la vida pueden ser objeto de múltiples consideraciones, en este trabajo se describe con detalle en qué consisten ambas pretensiones y cómo son plenamente realizables a través de la práctica filosófica. También, cabe señalar que la filosofía es un medio no excluyente de otras vías que posibilitan la formación de un posicionamiento no ordinario de un individuo en este mundo. Podemos decir que la cualidad no ordinaria y perteneciente a la vida filosófica es lo que aquí se argumenta como disposición epistémicamente reflexiva. Ante esta idea, es el filósofo quien hace evidente en cada uno de sus actos la adquisición gradual de este tipo de disposición. Considero que cualquier ideal de vida normalmente atribuido a la existencia filosófica, es consecuencia de la disposición no ordinaria del filósofo. Suele afirmarse que la

imperturbabilidad, la virtud, un sentimiento de plena identificación con el mundo, o la misma sabiduría, son estados que encuentran justificación como consecuencia de la actividad filosófica, sin embargo, la realización de dichos estados ha de ser el resultado de la constancia, la ejercitación, la disciplina y el efectivo esfuerzo de quien encuentra dentro de sí mismo la razones suficientes para asumir a la filosofía en un sentido vital.

Finalmente, he de reafirmar que lo más importante en este trabajo es derivar una consideración práctica del marco conceptual propio de toda investigación. Cada idea aquí sustentada tiene el interés de hacer llegar al lector el sentimiento exhortativo y transformador que ha tenido la filosofía desde hace ya mucho tiempo. No es objetivo de esta tesis el consagrar un autor o una idea, por el contrario, sí es pretensión de este trabajo el mostrar una consideración del “hacer” como filósofo en un sentido vital. Tal pretensión, no estando extinta en la actualidad, sí se encuentra disminuida y hasta cierto punto olvidada. Uno de los objetivos de este trabajo sería recuperar el sentido vital, formador y transformador atribuible a la misma filosofía.

A manera de reflexión, puedo considerar como inspirador el ejemplo (que mi parecer es lo que más vale en una vida humana) de aquellos seres o formas de hacer de la filosofía una estancia distinguida en el tiempo; ya sea incitando al filosofar desde un tonel, un jardín o un pórtico; o atendiendo el designio de la divinidad, anteponiendo esta consideración a la condena mortal de los fatuos acusadores; o en la muestra de gratitud ante aquello por lo cual se concientiza en lo que se ha de hacer si se pretende ser filósofo. Así, la filosofía no sólo es una pretensión, sino también, el ánimo de quien la vive y un ejemplo para quienes lo pueden observar.

Capítulo I

La vida humana como objeto de estudio de la filosofía

Entiendo de forma general que la filosofía, siendo una actividad que suele orientarse hacia diversos objetivos, encuentra en el empleo de la facultad intelectual humana la característica constante y elemental que hace plausible el acercamiento o la aprehensión de su objeto de estudio. Podemos dar cuenta de lo anterior a través de las distintas disciplinas en las cuales suele dividirse al quehacer filosófico actualmente. Por ejemplo: en el análisis de la estructura del pensamiento y de la argumentación, que encuentran su lugar como objeto de estudio de la lógica; o también, en la comprensión y explicación de fenómenos sociales, los cuales encuentran su lugar en el terreno de la filosofía política; además, en el estudio de los diferentes modos del ser, trabajo desempeñado por la ontología; e incluso, en el intento de la comprensión y la fundamentación del conocimiento, labor propia de la epistemología. Tanto el análisis, como la comprensión, la explicación y la abstracción, son actos que presuponen cierto esfuerzo y agudeza del intelecto humano. En el amplio panorama de la historia de la filosofía podemos encontrar un sinnúmero de definiciones de lo que se entiende y se ha entendido por ésta, considero que dichas definiciones se estructuran a partir de justificar el objeto de estudio que pretenden alcanzar aquellos seres humanos que toman o han tomado al quehacer filosófico como su actividad.

De acuerdo con lo anterior, considero innecesario para mis propósitos el ofrecer una definición exhaustiva y única de la filosofía, sin embargo considero conveniente el sustentar (hacia el final de este primer apartado) una definición funcional para la presente investigación.

¿Cómo pretendo aportar una definición de la filosofía, si como ya he señalado, ésta no posee un único objeto de estudio? Si bien resultaría una labor monumental el tratar de unificar en una sólo definición el objeto de estudio de la filosofía, tal vez podemos intentar por otro medio y considerar que tal definición puede ser dada por la actividad misma y no por el objeto de estudio que se pretende alcanzar. Tanto para el filósofo del lenguaje, como para el filósofo político o para el epistemólogo, su objeto de estudio no es el mismo, y sin embargo, podemos considerar en todos ellos una actividad en común: el empleo riguroso de su intelecto con miras de alcanzar su objetivo. Por lo ya señalado, mi argumentación se orientará a definir el objeto de estudio de mi concepción de la filosofía, en la cual entiendo que el empleo de la facultad

intelectiva cobra valor a partir del esfuerzo, la búsqueda y la realización de cierta forma de vivir; por esta razón, encuentro en la vida del ser humano mi principal punto de reflexión y el objeto de estudio de mi investigación.

1.1 Consideración de la filosofía como forma de vivir: El filósofo

Por deseo o circunstancia nace el hombre. Sin embargo, ¿Qué significa ser un ser humano más allá de un organismo psíquico, biológico, socio-cultural determinado, el cual es distinto de otras especies? Desde mi consideración, un rasgo que distingue y exalta a la condición humana, es el cuestionamiento de la vida misma, pero no de la vida entendida únicamente como una entidad universalmente abstracta, sino principalmente, desde la vida particular de cada ser humano.

En el incesante vaivén del existir, el ser humano se mueve de distintas formas ante las tareas que le saltan a su encuentro. Partiendo de la apetencia y la necesidad, el hombre permanece en una incesante búsqueda, la cual puede orientarse hacia diversos objetivos. Entre la ansiedad producida por la insatisfacción de la apetencia, y el deseo de experimentar lo que se considera conveniente según la forma en que cada quien comprende a su propia vida, se mueven algunos hombres, los cuales, profundizando impetuosamente en el conocimiento de lo que ellos son, y de su relación que guardan con todo lo que les rodea, adquieren gradualmente una forma muy peculiar de estar en el mundo. De esta forma, el comienzo de la vida no se determina por el deseo o la circunstancia de nuestra concepción; considero que el comienzo de la vida inicia en la pregunta por la propia vida, en el momento vital en que surge esa inevitable tendencia a hundir nuestro pensamiento en lo más profundo de nuestro ser. En el indagar acerca de la propia vida es donde considero que inicia el camino, y quien se precipita a recorrerlo es el filósofo, su único objetivo: servirse del conocimiento para hacer de su propia vida su obra más preciada.

La evaluación de la vida implica, en el quehacer filosófico, un acto de desgarramiento inicial que permite arrancar la marcha del filósofo hacia su objetivo, el cual, siendo tal vez el bien, la virtud, la imperturbabilidad, o cualquier otro; representa la idealización de un estado conveniente para la vida misma. Hay que señalar que dicha idealización posibilita la formación de una manera distinta de experimentar el mundo, siendo asequible a todo individuo que se

posicione como objeto de su propio entendimiento, pero principalmente, que desee servirse de éste para modelar su propia experiencia vital.

La filosofía entendida como una forma de vivir, es estrictamente un acto de elección: elección de una forma distinta de ser y de estar en el mundo, y no debe comprenderse como algo predeterminado e independiente de la voluntad humana. Debido a lo anterior, es posible ser filósofo bajo la perspectiva de encontrar en cada momento y en cada situación un pretexto para reconocer lo más excelente que hay en uno mismo. El filósofo ejercita permanentemente su intelecto, reflejando en su obrar el provecho que ha obtenido al asumir al quehacer filosófico como su actividad. De la misma manera que el atleta se prepara para la competencia, el filósofo se prepara para afrontar de singular forma todo lo que acontece en su existencia. Si limitamos la función de la filosofía a la transformación del pensamiento que a su vez se consolida en cierta forma de ser, entonces podemos considerar que la filosofía permite al hombre alejarse del error, a través de un ejercicio que lo posiciona progresivamente en una forma distinta de estar en el mundo.

Bajo los parámetros de la ética, la indagación sobre uno mismo en busca de un fin representa un acto de elección.¹ Sin lugar a duda, aquél que indaga su propia existencia toma en cuenta las determinaciones propias de su humana condición; tanto la muerte, como la inmediatez sensitiva, el transcurrir del tiempo, o cualquier otra condición, son ejemplos de algunos factores determinantes en la vida de cualquier persona, ya que: ¿quién permanece ajeno a ellos? No obstante, el común de la humanidad permanece estático ante la posibilidad de tratar de comprender cómo los fenómenos del mundo se relacionan con su existencia, y más aún, les es completamente ajena la consideración de ellos mismos como fenómenos del mundo, participes activos de la existencia y potenciales transformadores de ésta. En el caso de la vida filosófica, hemos de entender cierto tipo de transformación, o mejor dicho, cierto tipo de auto-transformación.

Siguiendo lo anterior, considero que el ser del filósofo no lo da la posesión de un título académico, tampoco lo da el enorme cúmulo de datos almacenados en la memoria. Por el contrario, el filósofo antepone siempre su actuar a su hablar, se sirve de los conocimientos que ha adquirido para edificar sobre ellos una forma de vivir, además, el filósofo procura alejarse del

¹ Entiendo que un acto de elección como el de ser filósofo, puede ser considerado de forma análoga a la pretensión aristotélica de la vivir conforme a la virtud, la cual representa cierto modo de ser relacionado con un acto de elección: "... las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección" (*Ética Nicomáquea*, II, 116a).

discurso retóricamente adornado. Lo único que distingue al filósofo es su forma de vida. La vida filosófica es una vida orientada hacia un fin determinado a partir de una elección. Nada obliga al filósofo a buscar un ideal o un estado conveniente de la vida; por el contrario, el filósofo decide poner su voluntad al cuidado de sí mismo con la intención de alcanzar el objetivo que él mismo se ha propuesto. De esta manera, el filósofo consagra su vida a la transformación de sus pensamientos y consiguientemente, a la transformación de sus actos. La vida del filósofo no es la vida perfecta, pero sí es cierta forma de vida que, orientada hacia un ideal (necesariamente perfecto), encuentra en cada momento un motivo para progresar en la inagotable tarea de investigarse y construirse a sí mismo.

Considerar a la filosofía como una forma de vivir y al filósofo como quien verdaderamente asume ese compromiso podría parecer fuera de lugar en nuestros días. No obstante, la forma de entender a la filosofía en la Antigüedad² tenía plena identificación con una forma de vida. A través del panorama de la historia de la filosofía en Occidente podemos encontrar diversas explicaciones del porqué hacer filosofía e incluso, hay que considerar que algunos de los más grandes pensadores dedicaron un arduo esfuerzo en invitar al ser humano a acercarse a la filosofía.³

Sin embargo, ¿es posible reconsiderar esta concepción del quehacer filosófico en nuestros días? A mi entender, los problemas de la vida del hombre que eran abordados por los filósofos de la Antigüedad son tan vigentes como la existencia misma del ser humano. La función propedéutica, terapéutica y profiláctica de la filosofía de aquel entonces por supuesto que puede ser útil para la vida actual del hombre. Cada ser humano participa de manera peculiar en este mundo, y la forma de concebir la realidad puede variar en función de la diversidad de opiniones y creencias de la humanidad, no obstante, los padecimientos de la generalidad de los hombres son interrogantes que hasta el día de hoy no encuentran una respuesta definitiva. La comprensión de la filosofía como una forma de vivir representa una vía posible en tanto que cada ser humano puede ejercitar su entendimiento y orientarlo al mejoramiento de su vida. La filosofía bajo esta concepción se presenta como algo asequible para el hombre, ya que a través del ejercicio de la facultad intelectual, el ser humano deja de

² De forma concreta a la filosofía grecolatina, específicamente aquella que orientó gran parte de su reflexión a los problemas de la existencia humana: desde Sócrates, el cual representa el primer llamamiento al despertar de conciencia moral), hasta la filosofía del periodo Helenístico-Romano (Hadot, 2006, p. 54).

³ e.g.: Podemos encontrar en Aristóteles una exhortación a la filosofía en su obra el *Protréptico*. También podemos encontrar en la *Carta a Meneceo* de Epicuro una explicación del por qué es conveniente para el ser humano acercarse a la filosofía

lado el comportamiento impulsivo propio de las especies no racionales, dando lugar a un actuar mediado por el intelecto y otorgando al ser humano la posibilidad de elegir lo que es más benéfico para él mismo. Por esta razón considero que la concepción antigua de la filosofía es útil y muy fértil aún en nuestros días.

En la Antigüedad podía identificarse a la filosofía como una apuesta por la existencia, como una forma en la cual el hombre indagaba acerca de sí mismo y como una forma distinta de estar en el mundo. Por esta razón podemos entender a la filosofía (en el contexto antiguo) como una elección vital, en contraste con la concepción de la filosofía en la actualidad que tiende a contentarse únicamente con el discurso (Hadot, 2006, pp.276-281). Tener en cuenta a la filosofía en consideración de una elección vital, tiene que ver con el hecho de llevar a cabo una forma específica de ser y de estar a partir del mismo acercamiento a la filosofía, lo cual tiene que ver primordialmente con una aplicación del conocimiento poseído y la edificación de una forma de vida, y no tanto con la consideración enciclopédico-academicista en la cual se desentiende el aspecto formativo y vivencial de la filosofía.

Pierre Hadot afirma al respecto que la verdadera filosofía en la Antigüedad es la práctica de ejercicios espirituales,⁴ mediante los cuales se puede evidenciar que las teorías filosóficas están puestas al servicio de éstos (*Ibid.* p.52). Podemos señalar que esta puesta en práctica de algunos ejercicios espirituales pretende la transformación del individuo que los efectúa. Se buscará, entre otras cosas: un cambio en la visión del mundo, una metamorfosis de la personalidad. Lo anterior es factible mediante un efectivo diálogo interno, ya que, como señaló Antístenes: “el poder de conversar con uno mismo es el principal provecho de la filosofía” (*Ibid.* p.105).

Al entender a la filosofía como una forma de vida, se debe considerar la puesta en práctica de ciertos principios que se reflejan en nuestro actuar, por esta razón será el uso de nuestro intelecto el elemento constante en la identificación de la filosofía con una forma de estar en el mundo. La total comprensión, el juicio correcto o el dominio de las pasiones, son aspectos importantes en la configuración del carácter y del comportamiento, sin embargo suponen necesariamente el actuar de la facultad del entendimiento en consideración de aquellas inclinaciones propias de la condición humana. Si la intención es considerar a la filosofía como

⁴El término *askesis* denota la condición práctica de un sistema filosófico. Siguiendo a Hadot, la identificación de la filosofía con un ejercicio espiritual tiene que ver con el compromiso total que efectúa un individuo con la finalidad acceder a un estado auténtico de vida (Hadot, 2006, p.25).

una actitud vital, es necesario comprender que dicha actitud se da en referencia a un conjunto previo de conocimientos.

El ejercicio de la reflexión se exalta en este momento como el elemento que posibilita la existencia filosófica. De manera contraria, podemos considerar al saber teórico⁵ de la filosofía como cierto tipo de conocimiento meramente especulativo y limitado exclusivamente al discurso, como señala Hadot: “lo que es teórico es un estudio que no está hecho con un interés particular, con objetivos materiales” (2009, p.153).

Por su parte, el ejercicio de la reflexión es efectuado en el empleo del intelecto, con la finalidad de orientar ciertos principios hacia determinados fines, en el caso específico de la vida filosófica, la actividad reflexiva posibilita la resignificación de la relación que el hombre guarda con el mundo. Una forma de vida reflexiva se caracteriza por considerarse a sí misma como objeto de su propio entendimiento, con la finalidad de pensarse y de vivir de acuerdo a un principio⁶ que se interioriza a través del ejercicio mismo de la reflexión. De acuerdo con lo mencionado, la elección de una forma de vida (la vida filosófica que es la que nos interesa) es antecedida necesariamente por cierto tipo de reflexión y siempre en función de la realización de una determinada forma de vida.

Cabe mencionar que el ejercicio de la reflexión, en el sentido que aquí se está dando a este término, no se realiza por la simple posesión del entendimiento, contrariamente, requiere de la atención y de la constante ejercitación que posibilita, en primer lugar, que un determinado individuo se posicione como objeto de su propio entendimiento; posteriormente, que tal individuo logre pensarse a sí mismo de manera distinta, a través de la interiorización de un ideal de vida; y en último término, que tal interiorización logre la vivencia de un estado no ordinario de la vida. Considero que a través del empleo del entendimiento se efectúan algunas de las facultades más representativas de nuestra especie, por ejemplo: la comprobación, la demostración, el análisis, la abstracción, o cualquier otra. Tales facultades responden a necesidades de tipo vital o intelectual, sin embargo, no se relacionan en sí mismas con la

⁵ Retomo el término teórico de la interpretación que hace Pierre Hadot (2009, p.153). de la tradición aristotélica. Este autor señala que podemos identificar como teórico a cierto modo de vida dedicado a la contemplación de las cosas. Este modo de vida contemplativo es lo que derivó posteriormente en la configuración del carácter puramente desinteresado de la ciencia propio de la tradición aristotélica.

⁶ Uno de los conceptos más relevantes para esta investigación es lo que denominaré como *principio trascendente*. Hacia la parte última de este capítulo que se está desarrollando, dicho principio será considerado como la sabiduría; en el ejemplo expuesto en el segundo capítulo, tal principio es identificado como la divinidad. Ambos principios serán explicados en sus debidos apartados, por el momento basta considerarlos como elementos imprescindibles para sustentar una forma de vida filosófica.

formación de un cierto tipo de vida. El empleo del entendimiento cuyo objetivo será la formación o la transformación de la vida de un determinado individuo en consideración de la relación que el hombre guarda con el mundo, es lo que en este trabajo se ha de entender como reflexión.⁷

Una vez expuesto lo anterior, es importante referirnos a aquella figura que se caracteriza por su peculiar forma de existir, y que precisamente toma como punto de reflexión a su propia vida para tratar de orientarla hacia un determinado fin. Este personaje que representa el constructo de su propio conocimiento es el que bajo la perspectiva antigua solía portar el título de filósofo.

Al referirme hacia aquel ser humano, a quien considero, ha de atribuírsele el título de filósofo, encuentro especial interés en rescatar una cita que a mi parecer ilustra magistralmente el significado de tal mención. Bruno se refiere al filósofo de la siguiente manera: “filósofo, el más honorable título que pueda recibir un hombre”.⁸ Tan contundente afirmación es afín al propósito de este trabajo y una verdadera inspiración para su elaboración, ya que la pugna de Bruno, al querer llevar a cabo una reivindicación de la actividad filosófica de su tiempo, tenía como interés la exaltación y la aprehensión del sentido pleno de la vida humana, a través de lo que él mismo denominó como una “renovación de la antigua sabiduría”.⁹ Tal posicionamiento de Bruno surgió en oposición a la consideración pedantesca, dogmática y hostil de la “profesión filosófica” de aquellos tiempos. Si bien, al elaborar este trabajo no me encuentro ni remotamente cerca de la misión histórica que impulsaba al Nolano, sí pretendo mostrar una postura ausente en la actividad filosófica de nuestros días. Considero que la “profesión filosófica” en la actualidad puede ser compatible con la edificación de una forma de vivir cimentada en la misma filosofía, y aunque la misma crítica apuntada por Bruno tiene eco hoy en día, también considero como viable y necesario el recuperar la intención exhortativa y formativa que ha tenido la filosofía desde varios siglos atrás. Para los que asumimos a la actividad filosófica tanto académica como profesionalmente, lo anterior puede ser sólo una opción; muy probablemente para los que asumen a la filosofía como un compromiso vital, lo anterior ha de ser entendido como una responsabilidad.

⁷ La definición que aquí se ofrece del término reflexión se matizará hacia el capítulo III y se le denominará *disposición epistémicamente reflexiva*. Por el momento es importante tomar en cuenta esta definición general, la cual se ampliará y se relacionará con otros conceptos hacia la parte última del presente capítulo.

⁸ *Filosofo (quale, se è vero, è piùonoratotitolo che possa aver un uomo,)* G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, apud. Granada, Miguel Ángel, *Revista de Filosofía* [en línea], documento electrónico, 2011 [fecha de consulta 29 abril 2015]. Disponible en: [http://www.losguardado.net/public/archivio/num6/articoli/2011-06.%20Miguel Granada Giordano Bruno Rareza Filosofo.pdf](http://www.losguardado.net/public/archivio/num6/articoli/2011-06.%20Miguel%20Granada%20Giordano%20Bruno%20Rareza%20Filosofo.pdf)

⁹ *Ibid.*

Encuentro, por las razones ya mencionadas, una nobilísima causa por la cual brindarse a la filosofía, ¿qué mejor obra que la que es hecha por uno mismo con la intención de alcanzar lo más pleno de nuestra propia vida?; ¿quién se dice a sí mismo filósofo?, ¿quién exalta sus actos muy por encima de sus palabras?, ¿quién se conoce al grado de satisfacerse plenamente sin depender de nada externo?, ¿quién exalta a la sabiduría como su máspreciado deseo, aun sabiendo la imposibilidad de aprehenderla en su totalidad?: ¿Quién?. Advierte Cicerón: “¿Qué hay, ¡por los dioses inmortales!, más deseable que la sabiduría, más trascendente, más útil y más digno del hombre? Los que se entregan con ardor a su consecución se llaman filósofos”. (Cicerón, 1989, p.143)

Un punto de interés para este trabajo, el cual se desarrollará más adelante, es la consideración de que la filosofía, además de ser algo digno y de gran honor, también puede propiciar un estado conveniente de la vida, razón por la cual, será viable la concepción de la vida filosófica como algo deseable y útil para cualquier ser humano. El ejercicio de la reflexión es necesario para la formación de una vida filosófica, además de deseable para cualquier vida humana. En relación al trabajo con uno mismo, propio de la acepción de filosofía presentada en este trabajo, Hadot nos indica lo siguiente: “Semejante tarea en relación con uno mismo es necesaria, justa semejante ambición. Son muchos quienes se vuelcan por completo a la militancia política, en los preparativos de la revolución social. Pero escasos, muy escasos, los que como preparativo revolucionario optan por hacerse hombres dignos” (Hadot, 2006, p.23).

Si como se ha señalado, es posible considerar a la filosofía como una actividad cuyo fin es formar cierto tipo de vida, es importante entender cuál es el papel del filósofo en este mundo, ya que al igual que el resto de los seres humanos participa de los acontecimientos propios de la existencia, sin embargo, aquél que considera a la filosofía como una forma de vida asume una postura distinta de estar en este mundo. Llámese conciencia, conocimiento, habilidad, o algún otro; el estado del filósofo es una condición intermedia entre algo ya dado y algo que se pretende lograr, de esta forma, el compromiso por la existencia mantiene estrecha relación con la búsqueda de un cambio, que más allá de pretender la transformación de lo externo, encuentra validez en el proceso de interiorización que un individuo, buscando encontrar la mejor versión de sí mismo, encuentra en la filosofía el medio conveniente para lograr su cometido.

Siguiendo lo anterior y de acuerdo con Hadot, la existencia filosófica se configura en la decisión de un apartamiento de lo cotidiano,¹⁰ ya que en el proceso de conversión, se pretende un cambio absoluto en la forma de visualizar el mundo. Dicho cambio se refleja en una forma distinta de vivir y de comportarse.

El filósofo es quien se encamina a través de la filosofía hacia cierto ideal de vida, conformando así cierta forma distinta de existir; si esto es así, resultará necesaria la aceptación de un principio que fundamente tal transición, y es en este momento donde surge un elemento de vital importancia para el presente trabajo. Este último elemento es la sabiduría, la cual posibilita el ejercicio de la filosofía y consiguientemente la tarea del filósofo, sin embargo, el fin hacia el cual se tiende puede variar (mostrándose asequible o no) de acuerdo con el ideal formulado por alguna escuela o algún filósofo en la Antigüedad. Por ejemplo, en el caso de la filosofía estoica no existe la pretensión de alcanzar la sabiduría, ya que la sabiduría es una condición propia de la divinidad. Lo que le corresponde alcanzar al filósofo estoico es una experiencia espiritual: una experiencia de la sabiduría, no la sabiduría en sí misma (Duhot, 1996, pp.35-37). Otro ejemplo importante es el legado de la figura de Sócrates quien establece una relación excluyente entre la *sophia* (la cual entiende como verdad absoluta) y la existencia del *sophos* humano correspondiente. El hombre debe contentarse con tender hacia ese saber (*sophia*) que sólo un ser divino puede poseer (*Ibid.* p. 36).

Para aclarar de mejor modo lo anterior, es necesario adentrarnos un poco más en la relación establecida entre el hombre ordinario, el filósofo y el sabio. Para el pensamiento antiguo el hombre es un ser confundido, preocupado, carente de existencia verdadera y ausente de sí mismo; es un ser enfermo, sometido, ignorante y orientado sólo a la satisfacción sensual y material. En oposición a esta entidad enferma, surge la figura de aquel ser que presenta la capacidad de dialogar y aprender de sí mismo y de los demás; aquél que no se limita en la inmediatez de los sentidos, y por el contrario, se deleita en la contemplación y la especulación, tomando cada situación en el mundo como una pregunta a la cual es capaz de responder, ya que posee el conocimiento y es capaz de aplicarlo; aquél que se ocupa de ejercitar su principal atributo: su facultad intelectual, característica esencial de su condición

¹⁰ Es importante señalar una precisión hecha por el mismo Hadot en referencia al distanciamiento de lo cotidiano. Este autor comprende que el término *askesis* puede remitirnos al ascetismo propio de la visión cristiana, no obstante, el término *askesis* hay que considerarlo de manera análoga a la concepción de la filosofía antigua en la cual se hace referencia a la práctica de ejercicios espirituales que ubican al ser humano de una forma distinta en este mundo. Por esta razón el distanciamiento de lo cotidiano que retomo de Hadot, no se refiere a un apartamiento de la vida en comunidad, sino más bien, a una forma distinta de relacionarnos con nuestro entorno.

humana. Se denomina filósofo a quien adopta este modo de vida.¹¹ La importancia de un diálogo interno que posibilite el reconocimiento de la condición de uno mismo se presenta como una característica necesaria para la comprensión de la filosofía como forma de vida.

El fin hacia el cual tiende el filósofo puede recibir muchos nombres: sabiduría, imperturbabilidad, virtud, u otro;¹² lo que se mantiene constante en la filosofía antigua es la premisa de edificar un modelo de vida. De esta forma el objeto de estudio de la filosofía como forma de vida parte del reconocimiento del sujeto que indaga sobre sí mismo con la finalidad de esclarecer su interior, sometiéndose a minuciosas pruebas de autoconocimiento. Una frase paradigmática de esta forma de indagación es reconocible cuando Heráclito enuncia: “Me investigué a mí mismo” (Heráclito, *fragmentum* B101).

De esta forma, el filósofo experimenta una nueva manera de estar en el mundo, y no por participar de una élite intelectual o por una condición ontológica distinta, sino por ocuparse de su encaminamiento asiduo en búsqueda de su fin, razón por la cual podemos señalar al filósofo como el adelantado o el que progresa, el que no siendo sabio, va en camino de llegar a serlo,¹³ transformándose plenamente en dicha transición.

Como se ha señalado hasta aquí, el fin último hacia el cual tiende el filósofo representa un ideal que justifica el quehacer filosófico. Sin embargo creo que es posible considerar una problemática que se deriva precisamente de postular a la filosofía como un ejercicio que nos posibilita alcanzar o encaminarse hacia cierto fin, ya que, así como se mencionó la imposibilidad de alcanzar a la sabiduría, ¿acaso no se muestra también irrealizable o sin sentido la auténtica vida filosófica?, y además, considerando una respuesta negativa a la pregunta anterior, y retomando las palabras de Bruno citadas con anterioridad, ¿cómo saber si alguien es o no filósofo?, ¿qué factores determinan a la filosofía como una forma de vida?

La efectiva elección de una forma de vida se da necesariamente como resultado de un proceso de introspección que nos refleje la condición que nos es posible alcanzar, posteriormente, habiendo reflexionado previamente acerca de aquello que nos es posible lograr, podemos hacer de nuestra vida un esfuerzo constante para alcanzar aquel estado

¹¹ Es importante reconocer que para el pensamiento antiguo el reconocerse como *philo-sophos* es reconocerse al mismo tiempo como no sabio, ya que a diferencia del *sophos* (el verdadero sabio), el *philo-sophos* es el que se encamina a la sabiduría (Hadot, 2006, p.35))

¹² Julia, Victoria *et al.* (1998, p.93), reconoce al respecto que todas las definiciones de fin están dirigidas a explicar precisamente en qué consiste la felicidad.

¹³ Esta idea la retomo de la Introducción a las *Disertaciones por Arriano* hecha por Paloma Ortiz quien también propone el término *prokópton* para hacer referencia al que se encamina a la sabiduría.

conveniente para nuestra estancia en este mundo. Por esta razón, entiendo que la filosofía, al ser considerada una forma de ser, es algo que puede elegirse, dependiendo fundamentalmente de la decisión del ser humano y no exclusivamente de una determinación externa a los límites de la voluntad humana.

Ante el cuestionamiento sobre a quién podemos denominar filósofo, es útil considerar el aporte de Hadot que nos hace referencia a la apuesta por la existencia que él entiende en forma análoga como filosofía. En la entrevista titulada *¿Qué es ética?*,¹⁴ Hadot considera a la ética como una forma de filosofía moral orientada a la perfección, considerando limitada la definición de ética como estudio de la moral. También señala que el orientarse hacia la filosofía implica una labor de conversión en la cual el ser humano se dirige hacia lo mejor. Este autor señala al concepto de mejoramiento como un concepto propio de la filosofía, y de esta manera nos ofrece la siguiente consideración de la práctica de la filosofía orientada al perfeccionamiento: “No se trata sólo de una cuestión moral, se trata de un intento efectivo de alcanzar un estado o nivel superior del Yo” (Hadot, 2006, pp. 316-317).

De acuerdo con lo anterior, considero que predicar el título de filósofo depende necesariamente del más profundo diálogo interno. Ya que, ¿cómo es posible que algo externo evalúe si se ha alcanzado un estado de nivel superior interno?, ¿cómo saber si se ha enfrentado el temor?, ¿cómo saber si aún se depende de lo externo?, ¿cómo saber si se aplica el conocimiento poseído ante una determinada situación?: ¿cómo?, si no es poniendo un espejo frente a uno mismo, para adentrarse en los propios actos y los propios pensamientos. Señalo lo anterior como la actitud del que asume a la filosofía como una forma de vida, primero el autoexamen y la evaluación de uno mismo, y posteriormente, la transición hacia una forma distinta de participar en este mundo.

El criterio de valoración interna es eficiente sólo cuando éste se ve reflejado en un acto que a su vez se encuentra en completa concordancia con la norma dictaminada por dicho criterio. Podemos decir para cerrar este punto que el criterio de valoración interna debe tener en cuenta estos dos aspectos: primero, la interiorización de la norma, y luego, la ejecución del acto referido a la norma.

Si afirmamos que la filosofía es una forma de vivir es porque precisamente la existencia filosófica presupone una forma distinta de enfrentarse a la realidad. Para el filósofo, el permanente empleo de su facultad intelectual le provee cierta forma de conducirse y también

¹⁴ *vid.*: Hadot, 2006, pp.315-327

cierta forma de sentirse. Cualquier acto que procure la búsqueda de la felicidad, el ejercicio de la virtud, o el orientarse hacia la sabiduría, presupone necesariamente la mediación del intelecto.

La característica fundamental de una existencia no propiamente filosófica es la ausencia de dicha mediación que representa el intelecto, y no porque éste no exista, sino porque no se le ha ejercitado.

Bajo esta perspectiva, es viable considerar que la experiencia de un estado conveniente (lo que normalmente entendemos como bienestar) de la vida puede ser el resultado de la aplicación del conocimiento de un determinado individuo sobre sí mismo; igualmente, se puede atribuir que la experiencia de un estado no conveniente de la vida (lo que normalmente entendemos como sufrimiento) puede ser, bajo circunstancias específicas, el resultado de la no aplicación o de la ausencia del conocimiento por parte del sujeto que experimenta dicho estado. Lo anterior es un aspecto relevante para el presente trabajo y será objeto de consideración en el desarrollo de esta tesis.¹⁵

La pretensión de formar una vida a través de la filosofía, tiene que ver con el interés de derivar algunas consecuencias pragmáticas de la actividad filosófica, es decir, que el quehacer filosófico procure la formación o la transformación de quien lo ejerza, y que esto sea evidente en la existencia del individuo que lo realiza. Un aporte de relevancia para lo que se viene diciendo es el siguiente: “la filosofía que nutre nuestro ser también tiene consecuencias existenciales, pues lo que transforma nuestra esencia transforma toda nuestra existencia de raíz” (Cavallé, 2011, p.45).

Si consideramos a nuestro entendimiento como un mediador, el elemento a mediar es todo aquello que como parte de nuestra condición humana padecemos: necesidades, la condición de nuestro entorno, la sujeción al tiempo, entre muchos otros factores; el resultado de dicho proceso de mediación es cierta forma de sentirnos, cierta forma de posicionarnos ante aquellas cosas que, al no estar sujetas a nuestra voluntad nos es imposible intentar cambiar. Lo que sí nos es posible cambiar es la forma de percibir y de afrontar lo externo, manteniendo una alerta constante ante todo aquello que padecemos para orientarlo de tal forma que nos aleje del sufrimiento y nos procure un estado conveniente de vida. La facultad intelectual funciona como

¹⁵ En el capítulo III de la presente investigación se abordará el tema de la experiencia emocional del mundo en función de una disposición propiamente filosófica, lo cual tiene como intención el propiciar la experiencia de un estado conveniente de la vida.

mediadora en la vida del filósofo, proporcionándole una forma adecuada de canalizar aquellos impulsos inherentes a su condición como ser humano.

La facultad intelectual humana no es para nada un elemento estático, por el contrario, su actuar es lo que consolida finalmente una forma de vida distinta. Un hombre común y un filósofo pueden enfrentarse en la misma situación, no obstante el actuar del filósofo será distinto ya que su enfrentamiento con lo externo será mediado y modificado por el ejercicio de su intelecto, mientras tanto, el hombre común se enfrenta como un guerrero sin escudo en el campo de batalla. Muestra de lo anterior es que distintos hombres, en las mismas circunstancias, pueden tener reacciones completamente opuestas.

Debido a lo anterior, el comprender a la filosofía como un ejercicio que nos ubique de una forma distinta en el mundo, tiene que ver con una modificación en la percepción de todo lo que acontece en nuestra existencia, además de cierto tipo de posicionamiento ante tal percepción. Dicha modificación es posible mediante cierta forma de emplear el elemento específico que diferencia a la condición humana de otras especies: el entendimiento.

Siguiendo con lo anterior, debemos comprender que el impulso es el primer movimiento que realizamos con la finalidad de preservar nuestra existencia, es decir, con la intención de satisfacer las necesidades primarias para sobrevivir. El impulso natural es una característica que compartimos con el resto de los animales no racionales, sólo que, a diferencia de ellos, la característica fundamental de la condición humana, es que, dada la facultad intelectual de su género, el ser humano puede establecer una modificación del impulso, haciendo posible de esta forma la regulación de su conducta. El acto impulsivo es un acto inmediato y carente de reflexión. El impulso natural es innato al ser humano y sólo perece con la vida del mismo. El intelecto representa para el ser humano, pero sobre todo para el que lo ejercita, el principio rector de su vida. La facultad del entendimiento permite al hombre salir del impulso y encaminarse hacia la acción responsable, y de esta forma, establecer un comportamiento sustentado a partir de un conocimiento. Esta salida de la inmediatez del acto es necesaria para quien pretende hacer de su propia vida su más preciada obra, ya que para ello se requiere una comprensión más amplia de toda la existencia sustentada en la mediación del intelecto.

Si consideramos conveniente la tesis que muestra al intelecto como el agente mediador del impulso, debemos considerar entonces que el principio de toda práctica para el filósofo es el actuar del entendimiento. No obstante, el que seamos poseedores (por diferencia específica) de la facultad intelectual por supuesto que no garantiza el uso adecuado de esa condición, y más

aún, el cúmulo de presupuestos teóricos (por más grande que sea), carece de valor si sólo se limita a un saber meramente especulativo, carente de compromiso existencial. Dicho esto, conviene mencionar el caso de aquel individuo que a pesar de advertir teóricamente lo que es necesario para una vida orientada a un fin, actúa de forma contraria a sus principios teóricos: el incontinente.

Mediante la figura del incontinente podemos identificar la contradicción más común si asumimos a la filosofía como una forma de vida, o sea, la contradicción que consiste en refutar con los actos a las propias palabras. Por esta razón, la acción incontinente se postula como una posibilidad real y para nada deseable. Un ejemplo de acción incontinente puede ser el caso de un hombre que siendo capaz de advertir con precisión los fundamentos que determinan el orden y el bienestar dentro de una comunidad, obra únicamente tratando de beneficiarse él mismo; su discurso bien puede pugnar por un bienestar común, sin embargo, lo único común en sus actos son sus deseos egoístas de estratificación individual. Este hombre conoce lo que es mejor y más conveniente en una determinada situación, no obstante, actúa en contra de ello, lo cual quiere decir que el saber qué hacer no garantiza necesariamente el actuar de acuerdo con ese saber.

Un aspecto que me interesa señalar antes de culminar este apartado es el siguiente: si entendemos que el filósofo es aquella figura inacabada ya que parte del posicionamiento del hombre común en búsqueda de un ideal trascendente que le exige la total entrega de su ser, esto no da justificación para un apartamiento de lo cotidiano o para un repudio por la existencia, sino todo lo contrario. Se trata de andar en lo cotidiano de la existencia pero de forma distinta. El proceso de transformación que se encuentra al adoptar a la filosofía como una forma de vida propicia una forma distinta de estar frente a lo más impresionante de todo lo existente, lo cual puede ser entendido como una resignificación, tanto de la existencia del mundo, como de la existencia del mismo ser humano.

Y es precisamente un apasionamiento por la existencia lo que le sucede al filósofo bajo esta perspectiva, el filósofo experimenta un sentimiento indescriptible que retumba en lo más interno de su ser, el cual es ajeno a cualquier posibilidad de ser compartido; es el saber que la propia vida en este mundo, si bien es un pequeñísimo fragmento de la línea temporal, es lo más valioso y preciado que pueda tener el ser humano, ya que como ha señalado Wittgenstein: “la experiencia de asombrarse ante la existencia del mundo (...), es la experiencia de ver al mundo

como un milagro”.¹⁶ Si bien todo hombre participa de este milagro, sólo el filósofo es consciente de dicha participación.

El pesimismo y la negación de la existencia quedan a un lado ante la fortaleza que adquiere gradualmente el filósofo. Para él, el mundo no es un funeral de esperanzas y posibilidades inconclusas, por el contrario, es una celebración en la cual ha sido invitado a participar.

La filosofía como búsqueda de algo conveniente y deseable para la vida, puede ser entendida como el caminar del filósofo hacia una representación racional de un estado de perfección. La extrañeza del filósofo radica en transitar del “estado común del hombre”¹⁷ hacia un estado de perfección del ser, estado no propio de la condición humana, el cual se identifica en algunas ocasiones como un estado propio de un principio supremo. Bajo esta perspectiva, toda identificación de la filosofía como una forma de vida se justifica necesariamente con la creación de un ideal perfecto, que a su vez se refleja en la creación de una norma trascendente. Un claro ejemplo de lo anterior, es el de las escuelas del periodo Helenístico-Romano, las cuales comprendían y orientaban sus enseñanzas a partir de la justificación racional de una norma trascendente, representado de esta manera la configuración de la figura racional del sabio, esta representación sería considerada en varias ocasiones en igualdad a la divinidad.

De acuerdo con lo anterior, la sabiduría representa el estado último de la vida del filósofo; es la perfección absoluta, el cese de la transformación, la belleza máxima que puede alcanzar la vida humana, y en algunos casos, la total identificación con un principio trascendente. Ante la interrogante de si es alcanzable o no, puede responderse según el matiz específico de un determinado filósofo o de una escuela en específico.¹⁸ Desde mi perspectiva, considero apropiado, para el propósito de este trabajo, mantener a la sabiduría como un estado trascendente e inaprehensible en su totalidad en la vida del filósofo. Considero que la tesis que postula a la sabiduría como algo asequible tendría como consecuencia la aceptación de la

¹⁶ Wittgenstein, *Una conferencia sobre ética*, [en línea], documento electrónico, 1993 [fecha de consulta 29 abril 2015]. Disponible en: <http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/TRADUCCIONES/WITTGENSTEIN/Etica.pdf>

¹⁷ Cuando menciono la salida del “estado común del hombre” me refiero a la ruptura que tiene el filósofo con la forma de vida ordinaria, en la cual, el fin de la vida humana se concibe sólo en cuanto a la satisfacción de las necesidades físicas y a la necesidad de reconocimiento individual.

¹⁸ Cabe recordar nuevamente el ejemplo ofrecido por la filosofía epicúrea, ya que en dicho ejemplo podemos encontrar una posibilidad fáctica de total identificación con la divinidad. Por el contrario, en la filosofía estoica, se concibe a la figura divina como la inteligencia del universo, como el fuego artífice del mundo. Dios, que representa la figura del auténtico sabio en el estoicismo no requiere de la mediación racional para actuar, ya que en él, la bondad en el acto se da como algo puro y espontáneo. La posibilidad de obrar erróneamente existe para el ser humano pero no para la figura que instancia la máxima sabiduría.

existencia del hombre perfecto. A mi entender, la perfección, que a su vez sería la sabiduría, implica la imposibilidad de error, en ella no cabría la posibilidad de un actuar mediado, ya que la mediación se refiere a un momento previo para elegir algo que se considera mejor o que es más conveniente que otra cosa, y aún en la elección más acertada existe siempre la posibilidad del error. Si nos referimos hipotéticamente a la vida del hombre perfecto, en ella se daría una pureza de acto en la cual carecería de sentido hablar de un actuar derivado de un proceso reflexivo, se obraría de una determinada forma por el simple hecho de no poder obrar de forma distinta. Por esta razón considero que la sabiduría debe estar exenta de la vida del filósofo, ya que entiendo a la propia existencia como decisión. El filósofo se encamina hacia la sabiduría y progresa en cuanto al cese gradual de la perturbación, él sabe que su entendimiento le señala qué camino elegir en la encrucijada que representa su vida, lo cual no implica que el camino no conveniente deje de existir, presentándose como posibilidad fáctica de elección. En los siguientes capítulos se abordará de manera concreta la forma de relacionar el conocimiento y la forma de estar en el mundo en relación con la actividad filosófica.

Si bien la sabiduría representa un estado de perfección inaccesible, es ella quien posibilita a su vez la constante progresión que a mi entender debería ser la vida misma, y más aún, la vida del filósofo. La vida filosófica es potencia absoluta, si no es perfecta es cuando menos perfectible. La muerte, en este caso, no es el cese de nuestro existir, contrariamente, representa la atenuación del esfuerzo individual que procura una transformación en la forma de estar en el mundo.

Cabe señalar respecto a lo anterior que, asequible o no, la sabiduría justifica la existencia filosófica, ya que, asumir a la filosofía como una forma de vivir, es la tentativa de pensar y de vivir según la sabiduría.

Siguiendo con lo ya mencionado, es posible representarnos a la filosofía como el umbral hacia la sabiduría. Si bien lo sabio es lo perfecto y el ser humano se caracteriza por su imperfección, ¿no nos encontramos acaso ante el riesgo de considerar inútil tal búsqueda de la sabiduría? Si la perfección nos es lejana, e incluso, si una vida entera es insuficiente para aprehenderla, esto no demerita la posibilidad de progresar mediante un esfuerzo arduo y permanente hacia una condición de mayor conveniencia para la vida humana. Que alguien se haya consagrado a la filosofía buscando un estado de perfección sin lograrlo estoy totalmente seguro; no obstante, que alguien no haya adquirido un posicionamiento distinto al adentrarse vivencialmente en la filosofía, con eso sí estoy en desacuerdo.

Si es preciso comprender a la filosofía como esta constante progresión vital, entonces podemos considerar que la pérdida de la vida no es exclusivamente la muerte física de un ser humano, más allá de esto, existe otra pérdida que no tiene que ver con nuestra condición mortal, me refiero a la total pérdida del sentido de la propia existencia, o sea, al cese de la progresión que debe significar la vida. El filósofo, es quien se esfuerza en alcanzar un nivel superior de su existencia, encontrando en la vida misma un constante pretexto para lograr su cometido. La resignificación de la relación que tiene el filósofo con el mundo es siempre progresiva y como tal, el cese de tal progresión, vendría a ser propio de una existencia no filosófica.

Finalmente, y sustentándome en toda la exposición anterior, afirmo que la filosofía es el vuelo del alma: es el constante esfuerzo mediante el cual un hombre, que en el mejor de los casos puede decirse filósofo, se encamina progresivamente hacia “el punto más alto que puede elevarse una vida humana” (Hadot, 2009, p.122). Por esta razón me es posible señalar que la filosofía representa una vía asequible y conveniente para la vida humana, ya que agudiza la capacidad intelectual, permitiendo de esta forma sustentar todo acto en la facultad más propiamente humana, apartando a quienes en ella se forman del actuar inmediato y permitiéndoles conducir su actuar mediante la reflexión y la valoración previa. Hacer volar el alma, es hacer de la filosofía una forma de vivir; es cierta forma de reflexión que pretende armonizar el pensamiento y el acto. La filosofía comprendida de esta forma no es un fin en sí mismo, es el medio que nos permite transitar hacia una forma distinta de estar en el mundo.

El vuelo del alma representa una metáfora que ilustra el quehacer filosófico. El comienzo del vuelo se da en el momento vital en que surge la inevitable tendencia a hundir nuestro pensamiento en lo más profundo de nuestro ser, iniciando de esta manera el viaje que ha de emprender el filósofo. Analizando el paradigma antiguo, podemos discutir diferencias de carácter conceptual existentes entre las escuelas del periodo de la Grecia clásica y las del periodo Helenístico-Romano, no obstante podemos encontrar una misma intención al filosofar. Ya sea tanto en los académicos, como en los peripatéticos, los cínicos, los epicúreos, los estoicos, podemos reconocer un enorme esfuerzo por dar cuenta y comprender aquello que es la realidad, lo cual no descuidó jamás el carácter formativo que juega la filosofía para el ser humano.

Que uno acuse ser amante de la sabiduría no implica necesariamente que uno la pueda alcanzar efectivamente; que el objeto del amor parezca inalcanzable, no significa que el tránsito hacia él sea estéril. Que uno no pueda mirar fijamente la intensidad del radiante sol, no significa

que éste deje de estar ahí como causa de las maravillas de este mundo. Amar a la sabiduría es elogiado; hacer un esfuerzo por alcanzarla, es el gesto más admirable que un hombre puede reconocer en sí mismo.

1.2 El proceso de reflexión que sustenta la vida filosófica

Como se ha dicho, el vuelo del alma representa metafóricamente la transición hacia un estado conveniente para el ser humano y es la figura del filósofo quien denota dicho proceso de transición. También se ha señalado que es el empleo del intelecto el elemento mediante el cual se puede procurar un cambio hacia un estado conveniente para la vida misma, sin embargo, nos podemos preguntar: ¿acaso, el empleo del intelecto humano no es una actividad que desborda los límites de la actividad filosófica? Considerando la pregunta anterior, resulta necesario describir de manera más precisa el proceso que antecede y posibilita cierto tipo de vida encaminada hacia la sabiduría, y la manera en que el filósofo, usando una facultad común al resto de la humanidad, se distingue por el peculiar empleo dado a dicha facultad. En el siguiente apartado se tratará de explicar la relación específica que el filósofo guarda con el mundo y cómo del resultado de esta relación surge cierta clase de conocimiento sobre el cual se puede edificar una forma distinta de vivir.

El proceso que se describirá a continuación abarcará los tres siguientes aspectos: a) la interacción primaria que el hombre guarda con el mundo, b) el posicionamiento del ser humano a partir del análisis y la demostración de los sucesos del mundo, c) la vida filosófica y el proceso de reflexión: El posicionamiento del ser humano como objeto de su propia intelección.

1.2.1 La interacción primaria que el hombre guarda con el mundo

Para comenzar la descripción de este proceso podemos señalar que el punto de partida del filósofo comienza en la superación de la estancia inmediata y de mera interacción que todo ser humano tiene con su entorno. Al señalar que el filósofo comienza a “tomar distancia” no me refiero por supuesto a un distanciamiento físico, sino al cambio de actitud que cualquier ser humano puede asumir dentro de su entorno cotidiano. Podemos señalar al respecto que la “actitud ordinaria” dada en la vida cotidiana, carece por lo general, de un proceso valorativo que un individuo puede hacer del mundo: la reflexión, el análisis, la evaluación y la crítica, son

actividades (o al menos deberían serlo) propias de la condición humana, sin embargo, en la mayoría de las ocasiones (y de forma muy lamentable), estas facultades perduran en muchas vidas humanas solamente como un potencial deseo de ser algo útil.

A pesar de lo ya señalado, con el paso del tiempo el ser humano ha salido adelante en la nada fácil tarea de sobrevivir. En la actualidad, el cuestionamiento por nuestra estancia en este mundo pareciera algo ya olvidado o de muy poca importancia, debido al enorme desarrollo de la ciencia, la cual, ha proporcionado una enorme dosis de confianza en el ser humano. La estancia del hombre en el mundo es algo que se asume con entera veracidad, sin embargo el dar cuenta de dicha estancia, o sea, el surgimiento del cuestionamiento que procura comprender cómo es que el ser humano se relaciona con el mundo, es una labor que no todo individuo realiza en su vida. De la más primigenia interacción del hombre con el mundo es de donde surge la posibilidad de establecerse de forma distinta en un espacio común a todos. Veamos cuál es este primer contacto que el sujeto tiene con su entorno.

De las imágenes que todo ser humano puede obtener de su alrededor surge la conciencia de lo que comúnmente denominamos realidad, podemos decir que estamos en el mundo de la misma manera en que un objeto ocupa un lugar en el espacio, sin embargo, nosotros poseemos la inevitable tendencia de colocar al mundo como un objeto más de nuestro entendimiento. La importancia del conocimiento para la vida humana radica en la potencial capacidad de proporcionar algún sentido a todas aquellas constantes e incógnitas que en su conjunto configuran lo que llamamos realidad.

El sujeto se posiciona en el mundo mediante la asimilación y la valoración de las imágenes que puede tener de éste, ya sea mediante la inmediatez de la experiencia sensorial o mediante la capacidad de inferir nuevos conocimientos, el ser humano se dota a sí mismo de cierta estabilidad ya que se aleja de la incertidumbre y de la presuposición (o al menos establece un límite con aquello que rebasa al intelecto) para posicionarse de una manera más firme dentro del ámbito de lo certero y lo calculable.

La posesión de un conocimiento deriva invariablemente en la mutua reciprocidad entre aquello que nos hemos representado y la efectiva correspondencia en el mundo de dicha representación. Si se encuentra un referente en la realidad que sustente nuestra representación

entonces nos encontramos en la posesión de un conocimiento comprobado.¹⁹ La cualidad de comprobación de un conocimiento se exalta entonces como el vínculo de certeza mediante el cual, el ser humano, identifica y aprehende las características necesarias de los objetos para interactuar de manera no accidental dentro del mundo.

Todo ser humano permanece en el mundo adquiriendo un enorme cúmulo de conocimientos de la forma más cotidiana posible, o sea, en la más inmediata interacción con su entorno. Podemos señalar que esta clase de conocimiento surgido de la interacción del sujeto con el mundo es el más básico, ya que posibilita únicamente la supervivencia del individuo. A través de lo ya mencionado, es sencillo darnos cuenta que un individuo puede conocer algo del mundo aunque no cuestione el proceso de donde surge ese conocimiento, o dicho de otra manera, en esta primera fase podemos dar cuenta del empleo del intelecto humano más no de la consideración de cómo se emplea esta facultad. De acuerdo con lo mencionado es considerable que, en este primer estadio, el ser humano no toma distancia del mundo y permanece estático, respondiendo mecánicamente según sus necesidades y sus deseos de supervivencia.

Que no se considere el proceso de adquisición de un determinado conocimiento no significa que el conocimiento poseído no sea útil, además, la posesión de un conocimiento comprobable posibilita una interpretación objetiva de la realidad, o sea, la posesión de una imagen fidedigna e impersonal que el sujeto tiene del mundo.

Resulta necesario señalar que no toda relación con el mundo implica conocimiento. Podemos verificar en la vida ordinaria de todo ser humano distintas formas de relacionarse con el mundo en las cuales no necesariamente es el intelecto el mediador de dicha relación: las relaciones emotivas o las relaciones volitivas son ejemplos de lo que se está señalando.

Resumiendo hasta aquí podemos señalar lo siguiente: la existencia humana se da en relación estrecha con la existencia de mundo; de la interacción entre hombre y mundo surge cierta clase de conocimiento, este conocimiento, cuya característica principal es la de ser un conocimiento comprobado, proporciona certeza a la estancia del hombre en el mundo (dotándolo de sentido) configurándose así lo que comúnmente se denomina realidad.

¹⁹ Entiendo por conocimiento comprobado al que se justifica recurriendo a la experiencia inmediata del mundo. Esta forma de conocimiento es la que se puede mostrar en el mundo aunque se mantengan vedados los principios necesarios para afirmar la demostración del mismo.

Si bien es cierto que todo ser humano vive en relación permanente con el mundo, lo verdaderamente importante (al menos para nuestro propósito) es el cuestionamiento que se puede hacer de esa relación, ya que de esta forma un individuo supera la simple y limitante interacción ordinaria con el mundo, dando paso al cuestionamiento y a la potencial comprensión, no sólo de los sucesos del mundo, sino principalmente, a la relación que el sujeto guarda con éste.

1.2.2 El posicionamiento del ser humano a partir del análisis y la demostración de los sucesos del mundo

Como se ha advertido anteriormente, la edificación de una forma de vida es dada según la modificación de la relación que un individuo guarda con el mundo. La descripción hecha en la primera etapa da cuenta de dicha relación pero únicamente en función de una utilidad. En el primer estadio el ser humano permanece en el mundo sin cuestionar su relación con éste, permanece como el infante que no halla distinción entre su ser y el ser de su progenitora. En esta primera etapa correspondiente a la vida común, podemos decir que un individuo es dentro del mundo aunque aún no considere ni haga consciente su estancia en éste. Resulta conveniente considerar a continuación una forma distinta de relacionarnos con el mundo la cual comienza a dar cuenta de una forma distinta y más compleja del uso de nuestro intelecto.

De la forma más elemental de interactuar con el mundo el ser humano obtiene un conocimiento útil y eficiente. Sin esta clase de conocimiento el ser humano permanecería en una total espontaneidad redescubriendo a diario hasta los más constantes sucesos del mundo. La experiencia sensorial y la facultad de inferir sucesos dentro la vida cotidiana son elementos propios de la vida humana y se hacen evidentes constantemente en los más comunes de nuestros actos.

Un segundo estadio que permite el acercamiento de cualquier hombre hacia la vida filosófica es el distanciamiento que un sujeto puede tomar ante aquel conocimiento que es valioso en tanto que le brinda una utilidad. Este distanciamiento no debe ser entendido para nada como un desprecio, por el contrario, es una toma de distancia que permite valorar al conocimiento no sólo en tanto su utilidad, sino considerando que éste posee ciertos fundamentos que anteceden aquellas cosas que se dicen conocer pero que en muchos casos jamás se explican con claridad. Podemos decir, con la finalidad de ampliar lo anterior, que

mientras en el primer estadio el conocimiento adquirido de la interacción entre el hombre y el mundo cumple con la satisfacción de una necesidad vital en el ser humano, en el segundo estadio, el conocimiento derivado de la relación señalada cubre más una necesidad de tipo intelectual en la vida de toda persona.

El ser humano que se sitúa ante la necesidad de fundamentar todo aquello que configura su realidad, se encuentra con la enorme tarea de tratar de responder a una totalidad esencialmente problematizable. Ante la incapacidad humana de abstraer los fundamentos últimos de todo lo que sucede en el mundo, el ser humano fragmenta permanentemente a éste, con la intención de establecerse con mayor firmeza dentro de él, de esta forma, el hombre permanece en un constante proceso autojustificador de la relación que guarda con el mundo. Dicha autojustificación dada por el hombre a través del conocimiento que logra abstraer de los sucesos del mundo se logra de forma parcial dentro de una totalidad enteramente problematizable.

Un ejemplo de lo que hasta aquí se ha señalado, lo podemos encontrar en el conocimiento científico, el cual se exalta actualmente como el garante que aporta mayor estabilidad a la estancia del hombre en el mundo.

La ciencia procede según un método aplicable a distintos campos específicos de la vida y del mundo en su totalidad, difícilmente podemos concebir una ciencia de la totalidad de los fenómenos del mundo, lo que sí podemos encontrar son diversos métodos, los cuales, precisando su objeto de estudio delimitan un fragmento de la totalidad. Por esta razón encontramos actualmente una diversidad métodos y de objetos de estudio que nos proporcionan como resultado las divisiones más generales de la ciencia: humanidades, sociales, estrictas, de la salud, por citar algunos ejemplos. A través de esta segmentación reflejada en las diversas áreas de la ciencia, es posible hacer evidente algunos de los alcances más sobresalientes de la mente humana teniendo en cuenta la explicitación de ciertos hechos del mundo, lo cual ha tenido como resultado un posicionamiento distinto del hombre ante éste. Considerando lo anterior, basta con tener en cuenta el cómo en la época contemporánea se ha ponderado la capacidad transformadora de la mente humana, y que además, se ha considerado a ésta como el garante de la hegemonía de la raza humana sobre el mundo en su totalidad.

Los sucesos del mundo son aprehensibles para el hombre en la medida en que éste posee una capacidad que le permite distanciarse de ellos con miras a encontrar su fundamento, en este distanciamiento comienza una participación distinta del ser humano con su entorno.

Podemos mencionar que a través de este distanciamiento el ser humano hace consciente la relación que guarda con el mundo profundizando en ésta; ahora no sólo se limita a dotar de sentido a los acontecimientos del mundo, sino que además del sentido que un determinado sujeto le proporciona al mundo, ahora también es capaz de explicitar, justificar o demostrar aquel sentido que él mismo le ha proporcionado a su entorno. En este segundo estadio nos encontramos entonces con la potencial capacidad que posee el ser humano de dotar de sentido al mundo, pero sobre todo, de justificar este sentido.

En este segundo estadio, el sujeto adquiere la capacidad de abstraer los principios que fundamentan el conocimiento que posee; al realizar esta labor, el ser humano se aleja del proceso primario de interacción mediante el cual surge el conocimiento, posicionándose ahora en la posibilidad de disponer de todas aquellas representaciones emergidas tanto de la experiencia de los sentidos como del proceso de inferencia propio del entendimiento humano.

Entiendo por disponer de un conocimiento a la facultad que posee el ser humano de acceder a los principios que sustentan el conocimiento que ya posee. En esta nueva consideración nos encontramos ante la potencial capacidad de abstracción de un conocimiento cuyo resultado es la demostración del mismo. Y por demostración podemos entender a la validación de ciertos principios de configuran nuestro conocimiento, así como a la posibilidad de explicitar racionalmente el procedimiento mediante el cual se accede a dichos fundamentos.

A través de la demostración, el ser humano se aparta de la estancia incidental con el mundo para enjuiciar de manera permanente todo aquello con lo que se relaciona. El conocimiento es dispuesto en la medida en que se abstrae de éste algo que le es inmanente y que además lo fundamenta. En este sentido, la disposición del conocimiento tiende hacia la búsqueda de lo más general al tratar de hacer inteligibles los principios de aquello con lo que interactuamos de la forma más ordinaria.

En este segundo momento caracterizado por la disposición del conocimiento en tanto abstracción del mismo, podemos señalar una superación del primer momento de la interacción que el sujeto guarda con su entorno, ya que en este nivel, podemos dar cuenta del proceso mediante el cual se ejerce un cuestionamiento y una demostración de aquellas representaciones que en su conjunto, y de la forma más cotidiana posible, configuran nuestra realidad. Si como se ha señalado, la estabilidad del sujeto en la interacción con el mundo depende en un primer momento de la posesión de un conocimiento comprobado, ahora

podemos señalar que la abstracción de dicho conocimiento proporciona la cualidad de demostración del mismo.

Al considerar a la demostración como un producto del ejercicio de la facultad del entendimiento, ahora nos es posible reconsiderar el posicionamiento que cierto individuo guarda con su entorno, ya que a partir de este momento, es posible experimentar una forma diferente de estar en el mundo. En este segundo estadio el ser humano reconfigura gradualmente el sentido que tiene del mundo, posicionándose ahora con una mirada causal hacia éste, infiriendo las relaciones existentes entre los fenómenos del mundo que se le presentan como objetos de su intelección.

Cada persona comienza a pensar a partir de este momento las relaciones de los diversos fenómenos del mundo que en su conjunto configuran la realidad, la superación del primer estadio, depende de la transición que experimenta un individuo al discurrir de la consideración de un estado incidental de los fenómenos para establecerse de manera distinta en la consideración de un estado relacional de los mismos. Los fenómenos del mundo se nos presentan como una certeza indubitable, sin embargo, la posibilidad de demostración de dichos fenómenos suele ser propia únicamente de aquellas personas, las cuales, ejercitando su entendimiento y orientándolo hacia cierto fin, se han dado a la tarea de pensar fragmentaria y objetivamente algunos de los sucesos que configuran la realidad.

Las leyes generales de la ciencia sirven como un buen ejemplo para comprender este tipo de interacción descrita en este apartado, por ejemplo: la ley de la gravitación universal, la ley de la conservación de la materia o las leyes de la termodinámica, entre muchas otras; en síntesis, todo enunciado o teorema que pueda anticipar o no necesitar de la experiencia para su demostración.

1.2.3 La vida filosófica y el proceso de reflexión: el posicionamiento del ser humano como objeto de su propia intelección

Se ha señalado hasta aquí que la formación del filósofo se consolida gradualmente en función de la modificación que éste hace de la relación que guarda con el mundo. En la primera etapa de mera interacción, el individuo se mantiene pasivo ante los acontecimientos de su entorno reaccionando únicamente de acuerdo a las demandas de sus necesidades; en la segunda etapa, dada según la abstracción de lo que se conoce, el individuo demuestra y relaciona los

fenómenos del mundo. Tratando de orientarnos hacia el objetivo de nuestra investigación podemos advertir que ni la comprobación ni la demostración son elementos suficientes para edificar la vida del filósofo. Puede que ambos elementos sean de vital importancia para dar cuenta de nuestro objetivo; de hecho lo son, sin embargo, ni la comprobación ni la demostración modifican por completo la relación existente entre el hombre y el mundo, lo más que se llega a ser en el segundo estadio caracterizado por la demostración, es a pensar dicha relación en función de un sujeto cognoscente y un objeto cognoscible. ¿Cuál es este tercer momento que distingue a la vida del filósofo?

La posibilidad de demostrar algunos conocimientos es una característica común a toda persona. Tomando como objeto del entendimiento a los fenómenos del mundo, el ser humano segmenta constantemente a la totalidad de éstos y los dota de un significado, configurando de esta manera su realidad. Podemos señalar que el ser humano experimenta la imposibilidad de conocerlo todo. Ante tal incapacidad, resulta factible el fragmentar al mundo en pequeñas unidades para así comprenderlo de forma parcial, de esta manera, cualquier individuo puede profundizar y especializarse en una determinada área de conocimiento. Sin embargo, cualquier sujeto ignorará siempre aún más de lo que puede conocer.

Lo anterior no debe ser entendido como una condena de la humanidad. Parte del conocimiento vital que posee el ser humano es precisamente el discernimiento de las cosas que conoce y las que no, de esta manera aquello que no se conoce puede presentarse como potencialmente cognoscible. Si el intelecto es la facultad que caracteriza a nuestra condición como seres, entonces todo lo posiblemente cognoscible se presenta como un medio para ejercitar dicha facultad. El filósofo debe reconsiderar su posicionamiento ante aquellas cosas que ya conoce y de acuerdo con las que puede conocer, dicho de otra manera, el filósofo debe resignificar la relación común que se guarda con el mundo. Trataré de explicar lo anterior a través del siguiente ejemplo:

Me encuentro situado en un lugar y en un tiempo determinado rodeado de muchos sucesos, incluso, muchos más de los que realmente alcanzo a percibir; puedo ver aves volando por encima de mi cabeza, también puedo ver autos transitando por la avenida que rodea el lugar donde me encuentro, y también puedo escuchar a personas platicando tranquilamente; sin duda alguna, todo ello transcurriría del mismo modo si yo no estuviese aquí; las aves volarían hacia la misma dirección, el auto transitaría con la misma velocidad y la gente platicaría exactamente de lo mismo. El viento me golpea y yo me pregunto: ¿acaso soy un obstáculo para

su discurrir?, evidentemente el viento sigue de largo como todo en este mundo a pesar de mi presencia.

El mundo sigue de la misma manera que la esfera en la pendiente, y seguirá aun cuando yo ya no esté en él; sin embargo, no puedo negar que el viento me produce frio y el hablar de la gente curiosidad. Yo no le importo al suceder del mundo pero a mí sí me importan sus sucesos, el mundo no es a partir de mí, pero yo sí soy a partir de mi estancia en él, y es precisamente mi estancia en el mundo lo que más me importa: ¡Yo soy un suceso más del mundo!, soy un suceso entre muchos más, sin embargo soy un agente activo en la medida en que puedo proporcionar un significado a todo lo que salta a mi encuentro. Como suceso del mundo puedo ser entendido como objeto de significación y también como sujeto significador. La temporalidad del mundo es trascendente a mi presencia en él, sin embargo, el sentido dado a esa trascendencia es inmanente a mi existencia.

Siguiendo el ejemplo anterior, el ser humano, al considerarse un agente proveedor de sentido de los fenómenos del mundo, vuelve la mirada hacia sí mismo rompiendo con la ordinaria relación existente entre un sujeto que enjuicia y un objeto que es juzgado. A este proceso de volverse hacia sí mismo es lo que denominaré reflexión, este proceso da cuenta nuevamente del empleo de la facultad intelectual humana sólo que de manera distinta. Este nuevo estadio da cuenta de un tipo de conocimiento de carácter más personal, ya que el sujeto mismo es ahora objeto de su propio entendimiento: es un fenómeno más del mundo, no obstante, se distingue del resto de los fenómenos del mundo en tanto que es agente activo en la producción de conocimiento.

El hecho de considerarse un fenómeno más del mundo modifica la forma de estar dentro de éste, ya que de esta manera se inicia un proceso de identificación de todo aquello que sucede a nuestro alrededor. La reflexión sobre nosotros mismos posibilita una identificación plena con el mundo, permitiéndonos reflejar nuestro ser en cada uno de los sucesos del mundo. El común de la humanidad vive como un extraño habitando su propio hogar al ser incapaz de reconocer aquellas cosas que en su forma de existir se identifican con la estancia del hombre en la tierra. Entiendo que aquél que se posiciona como un fenómeno más del mundo se encuentra ante la posibilidad de reconocer en éste el orden al cual están sujetas todas las cosas y consiguientemente él mismo, por ejemplo: el devenir, la inmutabilidad, el espacio, el tiempo; éstos no son conceptos meramente especulativos y propios de una realidad idealizada para quien asume esta postura.

De acuerdo con lo anterior, podemos señalar un aspecto de vital importancia para la presente investigación. En el caso del filósofo, la reflexión misma debe tener una finalidad más allá de la explicación y la especulación, lo realmente importante para el filósofo es que dicha reflexión se refleje en una transformación. La especulación o la demostración son útiles en tanto que pueda existir una acción referida a ellas.

Considero que un segundo elemento característico del proceso de reflexión que puede efectuar un ser humano con la finalidad de edificar una forma de vivir es la existencia de un referente primario (la sabiduría es el referente ideal para la edificación de la vida filosófica) el cual debe ser interiorizado por el individuo mediante un esfuerzo de su facultad intelectual. Si la figura del filósofo se caracteriza por su condición transitoria es porque éste parte de un estado vital ordinario (la vida común caracterizada por la ausencia de reflexión) hacia un estado ideal (la sabiduría). Considero que la posibilidad de tal transición es factible en función de la identificación que un individuo tiene con ese primer referente que se muestra como la meta final del camino que se ha de recorrer. La identificación y la aprehensión de este primer referente dependen necesariamente de que éste se muestre al ser humano en tanto objeto de su intelección. Veamos a continuación el porqué de lo que aquí se dice.

De la relación que guardamos con el mundo obtenemos conocimiento, a través del conocimiento poseído podemos derivar nuevos conocimientos o acceder a otros objetos de potencial intelección. En el caso del filósofo, el primer referente sobre el cual edificará su vida será el resultado de la extensión de los conocimientos de la vida cotidiana, la vida filosófica comenzará a forjarse con la identificación de este principio. La forma de vida del filósofo comenzará en la identificación de la sabiduría. Resultará necesario que la sabiduría se muestre como un objeto aprehensible a la intelección humana.

Para clarificar lo anterior podemos seguir este ejemplo: una persona posee el conocimiento de cómo operar un automóvil automático; esta misma persona desconoce la forma de operar un automóvil manual, sin embargo, sabe que mediante un esfuerzo puede adquirir el conocimiento de cómo operar ese vehículo. Podemos considerar que el desconocimiento de esta persona implica un conocimiento y la posibilidad de conocer; por otro lado, podemos concebir a una persona que ignore por completo la existencia de un automóvil, por supuesto que ella también ignora como operarlo y además ignora que puede adquirir esa habilidad. Ante la inexistencia de un referente externo que en nuestro ejemplo es el automóvil, un individuo ignora algo y además permanece inerte al no presentársele éste objeto como algo potencialmente cognoscible.

Retomando el ejemplo propuesto, la sabiduría representa para el filósofo lo mismo que el automóvil manual para quien sólo sabe conducir de forma automática; el filósofo conoce los principios que orientan la vida ordinaria y ha derivado de éstos los principios que han de configurar la vida filosófica. El filósofo, al reconocer un principio imperecedero como la sabiduría, identifica en sí mismo una cualidad ilimitada propia de su ser. La sabiduría se mantiene vedada al común de la humanidad, haciendo una analogía con el ejemplo propuesto, la sabiduría se mantiene en el mismo grado de inexistencia como la posibilidad de operar un vehículo para aquellos que desconocen la existencia del automóvil.

La existencia de un referente externo es lo que condiciona y pone en movimiento el actuar del ser humano en el mundo. Para realizar una transición (sin importar la meta que se desee alcanzar) resulta necesario proyectarse hacia una forma distinta de lo que se es en el presente. Lo más común y propio de los seres humanos es el orientarse hacia aquello que se considera más conveniente, y lo más conveniente puede ser distinto según los intereses y necesidades de cada persona.

Este primer referente se caracteriza por ser inexistente en el presente, sin embargo es considerado como algo deseable y potencialmente realizable de conseguir. Considerando lo anterior, la vida humana se identifica con el andar de un caminante cuyos pasos son orientados según la meta que él mismo desea alcanzar; por ejemplo: un enfermo puede desear y alcanzar su salud, una persona ignorante puede desear y adquirir conocimiento. Los casos señalados son ejemplos claros en donde se pretende transitar desde algo que se es hacia algo que se desea ser. El filósofo también desea algo que no posee, sin embargo, ese referente exterior que se le presenta como objeto de deseo al filósofo debe poseer una característica distintiva para exaltarse como el principio rector sobre el cual se edifica una vida filosófica.

En los casos señalados en el párrafo anterior, podemos identificar una característica discordante con aquello que busca el filósofo. La búsqueda de lo común presupone en la mayor parte de las ocasiones la posible pérdida de lo que es objeto de deseo, o sea que es factible que aquél que busca la salud por estar enfermo después de lograr su cometido vuelva al mismo estado de enfermedad. De acuerdo con lo anterior, aquello que comúnmente se desea es variable según la necesidad o la circunstancia de alguna persona. El filósofo no busca lo común, por el contrario, busca en lo común algo que no lo es.

El común de la humanidad desea un estado vital conveniente, incluso el más burdo de los hombres busca un estado vital conveniente según sus propias convicciones. A diferencia del

resto de la humanidad, el filósofo busca un estado ausente de toda potencia, un estado de completa perfección en el cual no exista la posibilidad de retroceder hacia un estado imperfecto gobernado por la duda y por el error. Se ha mencionado en el primer apartado de este capítulo que la sabiduría es ese estado ideal de perfección y que el filósofo es quien se encamina hacia ese estado. Si bien existe la imposibilidad de lograr la sabiduría al ser ésta un estado de completa perfección, sí nos es posible identificarnos con ella; de hecho, en el caso del filósofo, la identificación con la sabiduría es el producto del proceso de reflexión que éste lleva a cabo.

Para que el filósofo logre identificarse con la sabiduría necesita nuevamente del peculiar empleo de su facultad intelectual. A través del intelecto el ser humano comprueba, analiza o demuestra los diversos fenómenos del mundo; estas cualidades son dadas en la medida en que un individuo posa su entendimiento sobre un determinado suceso. Al volver al entendimiento sobre sí, el ser humano considera y experimenta en sí mismo la posibilidad de pensarse distinto.

Pensarse distinto y en función de un estado ideal abre el camino del filósofo hacia una progresión ilimitada. El estar de forma distinta en el mundo es antecedido por el pensarse de esta forma, y si bien, la sabiduría es un estado imposible de lograr de esto no se sigue que sea un estado imposible de pensar. Mediante el intelecto, el ser humano es capaz de pensarse así mismo de diversas formas y en distintas circunstancias, de estas diversas formas la sabiduría se presenta como un estado accesible al entendimiento, y por esta razón, si bien no es posible ser sabio, sí es posible vivir conforme a la sabiduría.

La proyección de un estado ideal posibilita a cualquier ser humano el pensarse distinto; el filósofo se piensa distinto, se piensa conforme a la sabiduría aunque jamás logre aprehenderla totalmente. El filósofo, a diferencia del común de la humanidad, vive conforme a algo, en este caso conforme a la sabiduría. De acuerdo con lo anterior podemos considerar que la filosofía instancia un estado ideal en este mundo: la filosofía es el estado vital de la sabiduría.

El proceso de reflexión que caracteriza a la existencia del filósofo propicia una forma distinta de moverse dentro del mundo para quien asume esta tarea, mediante este proceso, podemos considerar que aquel ser humano que se encamina hacia la sabiduría se compromete totalmente con la facultad de reaccionar de forma no espontánea ante los acontecimientos del

mundo,²⁰ esta forma de reaccionar es el resultado de armonizar el actuar mismo conforme a ciertos principios o conocimientos de los cuales se tiene evidencia.

Si la forma de vivir del filósofo es una forma extraordinaria²¹ de relacionarse con el mundo, entonces resulta necesario tratar de comprender cómo se da este proceso, ya que el filósofo (dirigiéndose hacia un ideal perfecto) parte de una condición ordinaria y común a todo hombre para transformarse gradualmente en un personaje distinto en este mundo. Resulta necesario identificar un elemento en común entre la vida ordinaria y la vida filosófica, ya que en el modo de emplear a este elemento es donde se ha de diferenciar entre una forma de vivir y otra. En consideración de lo que se ha advertido, podemos señalar que la vida filosófica es consecuencia de la vida cotidiana, ya que ésta es una derivación dada según el empleo distinto de una cualidad humanamente ordinaria. Veamos a qué cualidad nos referimos.

La elaboración de juicios es una actividad distintiva de la vida humana, sin embargo, el análisis de esos juicios es una tarea no tan común, tanto que en la existencia ordinaria suele considerarse a ésta como una labor innecesaria y carente de sentido; lo anterior es debido a que en la forma ordinaria de vivir los seres humanos enjuician y asumen como verdadero aquello que sólo aparenta serlo, de esta forma fundamentan sus juicios de acuerdo a una valoración de los sucesos del mundo la cual responde únicamente a una visión parcial de éste. El filósofo toma distancia del común de la humanidad en el momento en que comienza con el análisis de sus propios juicios. Lo anterior es de gran relevancia para la comprensión de aquello que entendemos por filosofar, ya que la definición de juicio que propongo en este apartado la identifico plenamente con todas aquellas valoraciones que determinan la forma de experimentar la vida de cada ser humano. Enjuiciar en este sentido sería toda aquella valoración, demostración o discernimiento que en su elaboración misma presuponen una acción, a la vez que configura una determinada forma de ser y de sentirse. Considero importante esta acepción de juicio la cual se aleja de la mera función predicativa de los mismos; el juicio vendrá a ser todo aquel discernimiento que ha de sustentar una determinada forma de vida, y toda aquella

²⁰ Cabe recordar lo que se ha señalado en la primera parte de este capítulo: el actuar del filósofo se da necesariamente en la consideración y el ejercicio de la facultad intelectual humana. El modo de vida del filósofo se da en el singular empleo de dicha facultad, ya que el filósofo, al posar su entendimiento sobre su propia vida considera a ésta como su objeto de estudio por antonomasia. A este proceso que denota a un mismo ser como objeto de su propio entendimiento es a lo que se ha de denominar reflexión, y es la misma reflexión la que se exalta como la cualidad distintiva del filósofo. Hacia la parte final del presente trabajo se detallará este proceso reflexivo distintivo de la vida filosófica.

²¹ Utilizo el término “extraordinario” en su sentido más original, o sea en la forma de referirnos hacia algo que está fuera de lo ordinario y no en una distinta apreciación que puede identificar a este término según la valoración de algo que se considera mejor y por encima de otra cosa

regla mediante la cual se han de formular los juicios vendrá a ser el antecedente de la forma de asumir la experiencia, tanto del mundo como de sí mismo, por parte de cada individuo. Lo anterior resulta insuficiente para definir la vida del filósofo, ya que como es claro, también la existencia ordinaria determina sus actos a partir de sus propios juicios. De acuerdo con lo que se ha dicho, podemos afirmar que la distinción entre una existencia ordinaria y una existencia extraordinaria no está delimitada por el ejercicio de una facultad común, por el contrario, se encuentra determinada por la forma de emplear esta facultad característica de todo hombre.

La forma de emitir un juicio propia del filósofo, se da en la contraposición de su cualidad ordinaria de enjuiciar con la aceptación de un *principio trascendente*. La existencia de este principio viene a representar una regla de formación de juicios propia de la vida filosófica. Para ejemplificar esto podemos recurrir a un par de casos concretos que nos ilustran esta forma de actuar. Tanto el suicidio inducido de Sócrates, como el suicidio voluntario del estoico Cleantes, dan cuenta a mi parecer de la forma de actuar ante un determinado acontecimiento de acuerdo a un juicio cimentado en la aceptación de un principio trascendente. Ambos filósofos contrastaron el parecer ordinario que identifica a la muerte como algo indeseable para el hombre; si de la muerte no se posee certeza alguna, toda valoración de lo que es la muerte no es más que una suposición que pretende ser verdadera en función de una visión parcial que se tiene de la vida misma. Tanto Sócrates como Cleantes asumieron este acontecimiento de la vida misma identificándolo con un principio develado sólo mediante un esfuerzo agudo su entendimiento: en el caso de Sócrates la muerte no significaba más que el desprendimiento del mundo sensible caracterizado por lo aparente; en el caso de Cleantes, el suceso de la muerte no difería en nada con el proceder del día y de la noche, simplemente era parte del cumplimiento de un orden supremo al cual se encuentra sujeto todo lo existente en este mundo. El actuar de ambos filósofos dependió de la existencia de un principio trascendente el cual determinó el juicio dado a un acontecimiento; tanto la existencia de un orden supremo, como la consideración de un mundo ideal, son a mi parecer estados de perfección, los cuales son útiles para el filósofo en tanto que le permiten contrastar los juicios ordinarios propios de su humana condición.

El estado ordinario de la vida humana es configurado en cuanto a la elaboración de juicios que se asumen como verdaderos, sin embargo son elaborados desde una visión parcial de las cosas, la parcialidad de estos juicios es dada por la subordinación de un principio a una circunstancia. Considero a lo anterior como un estado discordante representativo de esta forma de vivir, ya que esta forma de vida se encuentra caracterizada por una permanente tensión

encontrada en la experiencia de estados opuestos de satisfacción cuya característica principal es la de ser perecederos. El hecho de poder manipular un principio hacia una circunstancia nos da pauta para afirmar que ese principio es mutable y por tanto perecedero, muestra de esto es que el común de la humanidad contradice constantemente su pensamiento con su actuar si es que la circunstancia se lo demanda. Llamaré *juicios discordantes* a todos aquellos juicios elaborados a partir de principios perecederos. El estado de satisfacción dado a partir de los juicios discordantes tiene como característica a la experiencia de un sentimiento ambivalente de aquello que se considera objeto de deseo, o sea, que el principio rector de la vida ordinaria puede ser causa de placer y posteriormente de repudio ya que es dependiente por completo de la circunstancia.

Considero que el estado extraordinario que experimenta el filósofo en el mundo depende de que en los juicios que éste emite anteponga siempre la consideración de un principio no perecedero ante cualquier circunstancia (trascendente como ya se ha explicado). A este tipo de juicio que se deriva de la consideración de un principio trascendente lo denominaré *juicio contrastante*, ya que este juicio es empleado por el filósofo con la pretensión de adecuarlo hacia un principio trascendente; la cualidad principal de este principio es la inmutabilidad ya que la posibilidad de cambio de dicho principio nos daría por resultado su no trascendencia. Esta forma extraordinaria de vivir tiene como característica el alejamiento parcial de todos aquellos estados de satisfacción perecederos propios del común de la humanidad. Y no es que el filósofo no goce de aquellas cosas que le pueden proveer satisfacción dada su condición humana, más bien, el filósofo disfruta del mundo como cualquier otro ser humano pero se distingue de los demás ya que es capaz de encontrar satisfacción en lo impercedero.

Es importante señalar que toda forma de vivir se configura a través de la asimilación y la búsqueda de un principio. El actuar de la vida filosófica depende de la adaptación de una vida común a un principio trascendente; de la conjunción de ambos elementos se configura “cierta forma de vida”: la forma de vida del filósofo. Es importante reconocer lo anterior ya que pueden existir tantas formas de vivir como seres humanos en esta tierra, y estas distintas formas de vivir se diferencian únicamente en cuanto a la elección que toma un individuo de orientar su vida hacia cierto principio, por ejemplo: el placer como el principio propio del hedonista; la exaltación del dinero, cualidad propia de la gente materialista; o la acumulación de conocimientos, cualidad propia de la gente intelectual. Como es posible señalar, la adquisición de aquello que fundamenta tanto la vida del hedonista, como del materialista, o del intelectual representa el cumplimiento efectivo de un estado anhelado por cada uno de ellos, podríamos

decir que cada ejemplo nos da muestra de una forma de realización de la vida humana en consideración de un principio perecedero.

Por encaminarse hacia un ideal perfecto, la vida del filósofo no es una forma de vida realizada en su totalidad, por el contrario, es una forma de vivir de acuerdo a una constante *resignificación*. La vida común también es objeto de una permanente resignificación aunque ésta permanece inconsciente en el individuo, dado que es normal que una misma persona oriente su vida de acuerdo a un amplio cúmulo de principios perecederos. De esta forma aquellos que no orientan su vida de acuerdo a un principio imperecedero, resignifican permanentemente aquello que es objeto de su deseo por considerarlo conveniente según una determinada circunstancia. El filósofo no resignifica su principio vital, lo que sí resignifica son sus pensamientos, sus palabras y sus acciones en función del principio rector de su vida, formando gradual y progresivamente cierto tipo de disposición. Podemos decir que al hombre común lo resignifican las circunstancias, ya que éstas lo mueven a pensar, hablar y actuar de una manera determinada; por el contrario, el filósofo modifica constantemente su propia vida considerando al proceso de resignificación como una postura misma ante la permanente asimilación de su principio rector; el filósofo antecede a la circunstancia estando siempre dispuesto a actuar de acuerdo a la sabiduría. La aparente realización de una vida, vendría a ser únicamente la aprehensión de un estado perecedero del devenir. Hay que recordar que la mayor satisfacción del filósofo se da en la permanente consumación de su vida hacia lo imperecedero.

Ahora bien, resulta conveniente tratar de dilucidar cómo un principio trascendente e imperecedero puede ser representado en una forma de vivir finita y determinada por el devenir. El análisis de la metáfora del vuelo del alma será de utilidad para comprender esta idea.

¿Cómo se da el vuelo de un ave sino contrarrestando una fuerza superior (como la gravedad o el aire) mediante el uso de una cualidad propia de su ser? El vuelo del alma es la metáfora mediante la cual se ha tratado de ilustrar el encaminamiento del filósofo hacia la sabiduría, y es el uso distinto del intelecto lo que le ha permitido al filósofo vivir de forma distinta. Tanto el filósofo como el ave, se identifican en la medida en que contrarrestan de cierta forma a una fuerza suprema la cual se muestra inevitable. El devenir es la fuerza que se presenta superior a todo lo existente, y el sometimiento de todo lo existente al proceso del devenir origina un estado de tensión persistente en todos los fenómenos del mundo: el ascenso y la caída, la vida y la muerte. Dada su condición humana, el filósofo no permanece ajeno a este eterno movimiento, tampoco se opone a él. El principio trascendente debe poseer en sí

mismo una cualidad única, la cual, en el momento de ser identificada detone en la vida humana una concentración, un propósito y un anhelo de aquel estado exento de toda potencia.

Dada su condición pensante, el ser humano ha sido capaz de abstraer conceptos trascendentes a los sucesos propios de la experiencia vital, por ejemplo: lo sustancial, lo eterno, lo inmóvil. Al igual que cualquier concepto, los anteriores son sólo algunos ejemplos de inferencias en las cuales, partiendo de lo inmediato, se accede gradualmente a principios meramente especulativos. Comprender a la sabiduría únicamente como un concepto nos remitiría a la misma situación característica de los conceptos antes señalados, ya que la sabiduría vendría a ser de esta forma, una delimitación abstracta de la forma ordinaria de la vida humana, y a su vez, esta abstracción, vendría a ser la representación intelectual del estado más conveniente para la vida humana: felicidad, tranquilidad, prudencia, libertad, o cualquier otro. Para el filósofo es insuficiente la conceptualización misma de la sabiduría, ya que de esta forma, se restringiría este concepto al ámbito intelectual. Por esta razón, si se ha señalado que la sabiduría es para el filósofo un principio trascendente, cabe precisar que por “principio” nos referimos en este caso a la asimilación dada de un conocimiento que posibilita la realización de una acción reflexiva, ya que en la asimilación misma de este principio es donde se produce un estado no ordinario de existencia.

El reconocimiento mismo de la sabiduría implica una suprema posibilidad, en la cual, el filósofo permanece incondicionalmente abierto hacia su principio rector. Aquel ser humano que asimila a la sabiduría, asimila también lo incondicionado de su propio ser, ya que se posiciona en el camino irrestricto de lo potencialmente humano. Las posibilidades del ser humano son desbordadas en la vida filosófica, ya que en la asimilación del principio trascendente, el filósofo experimenta un elemento emancipador de la individualidad humana. La vida del filósofo es totalmente potencia, sólo que a diferencia del hombre común, es una potencia orientada y no accidental: orientada hacia un principio trascendente. La experiencia de la sabiduría es la vivencia del quebrantamiento de las limitaciones humanas, y la vivencia de esta experiencia es el goce encontrado únicamente por el filósofo.

El reconocimiento de un principio imperecedero abre una posibilidad absoluta de permanente realización; ¡he aquí el vuelo del alma!: volar no significa la oposición ante una fuerza todopoderosa; por el contrario, significa la identificación, el anhelo y el encaminamiento hacia aquello que nos trasciende por completo y que únicamente el filósofo es capaz de seguir y reconocer.

Capítulo II

Epicteto y la consideración de la filosofía como una forma de vida

En el primer capítulo de esta investigación se ha identificado a la filosofía como una forma de vivir. También se ha considerado que el filósofo es quien comprende a su vida como su propio objeto de estudio, pero principalmente, es quien se esfuerza en adquirir gradualmente una forma distinta de vivir.

Asumir a la filosofía como una forma de vida ha sido una característica presente en muchos pensadores desde la Antigüedad. En el presente capítulo se expondrá un ejemplo propio de la filosofía occidental en el cual podremos encontrar una identidad entre la actividad filosófica y la búsqueda de una forma de vivir. La exposición del ejemplo que se propone a continuación tiene como finalidad el análisis de sus principales conceptos, con la intención de reconocer algunas semejanzas o diferencias en consideración de los conceptos presentes en el primer capítulo de esta tesis.

El ejemplo a tratar es el del filósofo estoico Epicteto, quien a través de sus dos obras: las *Disertaciones* y el *Enquiridión*, nos ofrece una exposición de algunos de los elementos sustanciales de la teoría estoica en general, los cuales son expuestos siempre con la finalidad de consolidar en la práctica aquello que se ha podido comprender a nivel teórico.¹ La indagación hecha de dichos tratados tiene la finalidad de retomar algunos de los presupuestos teóricos implícitos en las obras de Epicteto.

La exposición de este ejemplo, presente en los tratados del autor mencionado procederá de la siguiente manera: en el primer subcapítulo se abordará la consideración que nuestro autor tiene de la filosofía, la cual es identificada como el arte de vivir; el filósofo, que en este caso es el instruido en el arte de la vivir, es aquel ser humano que pretende moldear su vida mediante dicho arte. En el segundo subcapítulo se expondrán algunos elementos propios de la facultad racional humana, la cual distingue al ser humano tanto ontológica como facultativamente de

¹ Las obras de Epicteto muestran de forma muy evidente la ponderación de la práctica filosófica tan característica de este filósofo, por tal razón, sus obras son exhortaciones que parten de lo teórico sin profundizar en ello. Debido a lo anterior, en este capítulo será necesario recurrir a algunos de los estudios más importantes que se tienen acerca de la filosofía estoica en general, así como a algunos de los intérpretes de los tratados de nuestro filósofo en particular. Esta revisión se hará con la finalidad de clarificar algunos de los conceptos importantes para la presente investigación y sin la intención de elaborar un trabajo erudito respecto a cada tema.

otras especies. En el tercer subcapítulo analizaremos algunos elementos propios de la teoría del conocimiento estoica, de esta forma estableceremos una relación efectiva entre el conocimiento y cierta forma de vivir, presente en los tratados de Epicteto. Los últimos tres subcapítulos son una descripción de tres cualidades que, desde mi lectura del este filósofo estoico, distinguen al filósofo del resto de la humanidad: el uso no ordinario de las representaciones (subcapítulo 4), el correcto empleo del albedrío (subcapítulo 5) y la consideración de un principio trascendente (subcapítulo 6).

Comencemos con la consideración que Epicteto tiene de la actividad filosófica.

2.1 Epicteto y el arte de vivir

La consideración de la filosofía estoica como un posicionamiento específico y útil para la vida humana resulta frecuente al ubicar al estoicismo dentro de su contexto histórico, en el cual, el ejercicio de la filosofía cobraba importancia al tratar de responder a las interrogantes de la existencia humana en un sentido menos abstracto y más encarnado. Se considera al estoicismo como una de las escuelas más importantes del periodo Helenístico-Romano. Junto con la escuela cínica y la epicúrea, el estoicismo promueve una consideración práctica de la filosofía y toma distancia del pensamiento clásico griego al no considerar a la actividad contemplativa como el fin único de la filosofía, sino principalmente, como un medio para aprender a vivir de cierta forma.

La escuela estoica trató de dirigir sus enseñanzas a la consecución de un ideal de vida: la imperturbabilidad.² El encaminamiento hacia este ideal fue siempre paralelo al esfuerzo constante que los filósofos estoicos dedicaron para fortalecer un sistema coherente y propicio para la reflexión filosófica.

Epicteto (50 d. C. – 120-30d. C.) es uno de los personajes más representativos del estoicismo imperial o estoicismo romano.³ Discípulo de otro filósofo estoico llamado Musonio Rufo, suele considerarse a Epicteto (a diferencia de los primeros estoicos) como un filósofo más

² Siguiendo el análisis de Ortiz (2010), el término “imperturbabilidad” es la traducción del concepto *ataraxia*, este concepto puede interpretarse como un ideal de felicidad y perfección moral. Según esta intérprete, la imperturbabilidad era propia del sabio en tanto que éste poseía el conocimiento de la verdad sobre la divinidad y la naturaleza.

³ Suele dividirse al estoicismo de la siguiente manera: estoicismo antiguo (S. IV a.C. Zenón de Citio, Cleantes, Crisipo), estoicismo medio (S. II a. C. Panecio y Posidonio), y estoicismo imperial o romano (S.I d.C. Séneca, Epicteto y Marco Aurelio).

orientado a la práctica que a la teoría, muestra de lo anterior son sus enseñanzas que han llegado a nosotros gracias a su discípulo Flavio Arriano: las *Disertaciones* y el *Enquiridión*. Paloma Ortiz, señala en el estudio introductorio que elabora para las *Disertaciones* que éstas son una colección de sugerencias prácticas de comportamiento acordes con los principios estoicos (Epicteto, 2010, p.28). En la misma sintonía, Eleuterio Elorduy menciona que las obras de Epicteto son más bien tratados ascéticos que pretenden sugerir formas de comportamiento acordes con la doctrina estoica (Elorduy 1972, p. 145). Si bien es clara la tendencia de nuestro autor al afirmar que la filosofía tiene algo que ofrecer a la vida humana, y que quien se acerca a ella prueba su valía en la vida cotidiana, no podemos omitir lo que se ha advertido desde el párrafo anterior. La obra de Epicteto pretende la edificación de una forma específica de vivir, lo cual orienta a la filosofía más a la práctica que a la teoría, esta acepción de la filosofía no surge de forma aislada, y por el contrario, se presenta como un elemento partícipe de un amplio conjunto en el cual, lo teórico y lo práctico coexisten y se relacionan estrechamente. Siguiendo lo anterior, resulta útil exponer de forma general lo que se entendía por filosofía en la escuela estoica, lo cual servirá para comprender y reconocer algunos de los antecedentes que dieron fundamento a la argumentación de Epicteto.

Si ubicamos a la reflexión hecha por Epicteto dentro del contexto general del estoicismo, nos es posible mencionar que la ascesis filosófica propia de la *Stoa* considera de forma necesaria la relación existente entre los actos que posibilitan la aprehensión o el acercamiento de un ideal de vida, y su referente inmediato, que en el caso de nuestro ejemplo a tratar, resultan ser ciertos conocimientos, tanto del hombre mismo como del mundo en su totalidad. Tales conocimientos analizados de forma aislada y desde una perspectiva contemporánea, no tendrían la pretensión de consolidarse en una forma de vida; no obstante, en el caso de la filosofía estoica, dichos conocimientos fueron considerados elementos de vital importancia, ya que a través de ellos, se hacía asequible el encaminamiento hacia el ideal de vida estoico. Siguiendo a Ortiz, las sentencias propuestas en las obras de Epicteto son un reflejo del sistema que este filósofo retoma de su maestro Musonio Rufo el cual afirmaba que el estudio de la filosofía no debería considerarse como un fin en sí mismo, contrariamente, debería ser comprendido como un medio necesario para aprender a vivir conforme a la naturaleza (Epicteto, 2010, p.15). Señala Ortiz que tanto Rufo, como el mismo Epicteto, resultan ser claros exponentes del carácter práctico de la filosofía estoica, no obstante, esta consideración presente en nuestro autor, sólo es la parte más notoria de un sistema filosófico, que si bien pondera y se orienta a la práctica, requiere de fundamentos teóricos que sustenten dicha

consideración. Cabe advertir que estos fundamentos no se encuentran explícitos en las obras de nuestro autor por lo que resultará necesario considerar algunos estudios al respecto.

Unidad es un concepto clave para comprender lo ya señalado, resulta conveniente desarrollar este concepto a continuación. Anthony Long (1997, pp. 118-122) señala que la filosofía estoica debe ser entendida como una unidad indisoluble, dicha unidad se puede distribuir en tres partes que vienen a ser de forma individual aproximaciones distintas hacia una misma realidad. Estas tres aproximaciones que se pueden tener de la realidad vienen a definir la división tripartita clásica de la filosofía estoica: lógica, física y ética. Según Long, las tres partes que integran a la filosofía estoica contribuyen a la formación de un conjunto orgánico que depende necesariamente de la integración de cada una de sus partes. Si bien la exhortación moral, característica principal de Epicteto, prioriza en una de las tres partes de la filosofía estoica (la ética), esto no significa para nada la exclusión de las otras dos partes del conjunto, sino por el contrario, viene a representar la vivificación de la teoría estoica. Señala Long que tanto en Epicteto como en Marco Aurelio es donde la doctrina estoica antigua cobra carne y sangre (*ibid.*). Representar a la filosofía estoica como una unidad indisoluble nos abre el panorama para comprender algunas de las cualidades presentes en el trabajo de Epicteto, las cuales, tratando de orientar al ser humano hacia cierta forma conveniente de comportamiento, jamás se apartan de la idea de que este cambio de conducta es producido por la adquisición, pero sobre todo por la aplicación, del conocimiento de aquellas cosas que son aprehensibles para el ser humano dada su naturaleza racional.

Identificar a la filosofía de Epicteto como un arte,⁴ nos lleva a la consideración que este filósofo tenía acerca de la utilidad de los conocimientos adquiridos. El arte de la vida vendría a ser la forma de contrastar los conocimientos que se poseen con los acontecimientos de la vida cotidiana; así como el músico ejecuta una melodía siguiendo la partitura, el ser humano que se ha instruido en el arte de vivir (en el caso de Epicteto en la doctrina estoica) ejecuta sus actos en consideración de lo que sabe, tanto de sí mismo, como del mundo en general. La vida propia vendría a ser la materia del que pretende seguir el arte de vivir; Epicteto ofrece la siguiente exhortación para quien pretenda formarse en este arte: “La filosofía no promete al hombre

⁴ Considero útil hacer mención de la interpretación del arte en la filosofía estoica. Zenón de Citio nos indica: “el arte es, según recuerdo haber oído a cierto sabio, un sistema de comprensiones ejercitadas a un tiempo para un fin útil a las cosas de la vida” (Cappelletti, 1996, p.63). La cita anterior nos da pauta a la concepción del arte en el estoicismo, la cual pondera la formación de la personalidad a través de los conocimientos adquiridos, esta consideración tiene como fundamento la idea de que la virtud puede ser aprendida a través de la práctica y el ejercicio de la filosofía. Elorduy (1972, p.276) menciona que para Séneca la práctica de la sabiduría es definible como “*ars uitae*”.

conseguirle algo de lo exterior; sino, estará aceptando algo extraño a su propia materia. Al igual que la materia del arquitecto es la madera y la del escultor el bronce, así la propia vida de cada uno es la materia del arte de la vida” (Epicteto, 2010, p.103).

Una vez aceptando lo anterior, podemos definir que la materia del arte de la vida o de la filosofía en Epicteto es la vida misma, y que el artista de la obra es el instruido en la filosofía estoica; sin embargo, necesitamos identificar otro elemento presente en nuestro autor el cual nos abrirá paso para la exposición de otro concepto de vital importancia presente en el sistema estoico.

Dice Epicteto que vivir bien equivale a saber vivir, y además advierte: “si quieres algo bueno, tómallo de ti mismo” (*Ibid.*, p.144). A través de las palabras anteriores, podemos identificar otro rasgo fundamental de la doctrina estoica, ya que el instrumento que ha de utilizar el ser humano para ser artífice de su vida es un elemento inmanente a su ser; el más propio según su constitución, este atributo permitirá al hombre acceder a lo que le es más propio según su naturaleza. Este elemento es la *razón*. Conviene precisar este concepto a continuación.

Resulta importante la consideración de la razón como el principio rector de la vida humana, como el elemento distintivo que en su adecuado desarrollo ha de posibilitar la formación de un estilo de vida cimentado en los conocimientos poseídos por un individuo. Long (1997, p.144) señala que una noción fundamental para todo el estoicismo es la consideración de que la verdadera naturaleza o *physis* de un hombre consiste en su racionalidad; por su parte, Victoria Julia (1998, pp. 45-46) advierte dos acepciones de los términos razón y racionalidad presentes desde la *Stoa* antigua: el primer sentido es el antropológico, el cual designa al comportamiento moralmente valioso, el segundo sentido es el cosmológico, en el cual, el concepto de razón hace referencia al orden del mundo. Esta doble distinción de la *Stoa* antigua fue retomada por Epicteto y será expuesta hacia la parte final de este capítulo.

Antes de continuar, considero conveniente hacer una breve clasificación del concepto de *logos* (*λογος*), situándolo en el marco de referencia de la filosofía estoica.⁵ Considero útil hacer esta distinción, ya que como se puede observar en el párrafo anterior, el concepto de razón puede ser referido tanto a lo particularidad del género humano como a un principio cósmico, y

⁵ Esta clasificación sería motivo de un trabajo por sí mismo, por tal motivo, sólo tomaré en cuenta una triple distinción del término en función del propósito inicial de este capítulo.

esto es debido a la amplitud de la idea de *λογος* presente en el estoicismo. Consideraré tres puntos generales para hacer esta distinción.

a) *λογος* entendido como principio cósmico-generador.

En esta primera distinción podemos dar cuenta del término *λογος* referido a una primera causa, razón de todo lo existente; principio generador que constituye a todo ente, inteligencia del universo siempre eterna e imperecedera. La herencia de Heráclito en la identificación de la idea del fuego con el *logos* es evidente y muy presente en el estoicismo: “el fuego siempre viviente” (*fragmentum* 22 B30), “el *logos* que existe desde siempre” (*fragmentum* 22 B1).

En referencia a esta primera acepción, señala Elorduy (1972, pp. 99-108) que el estoicismo es una filosofía del *logos* en un sentido específico, distinto de la concepción helénica. Este intérprete del estoicismo expone que el *logos* griego es expresiva manifestación de pensamientos, sentimientos y mandatos; es palabra ordenadora, pero no fuerza creadora y eficiente, y mucho menos una hipóstasis personificada. Por su parte el sentido de *logos* rescatado por Zenón de Citio, y que es fundamento de la teoría estoica, se refiere más a una verdad ontológica, según lo cual “se hizo lo que se hizo y se hace lo que se hace, y se hará lo que se haya de hacer” (*ibid.*) De esta forma, y como advierte Elorduy, el estoicismo va más a la verdad ontológica que a la verdad lógica o dialéctica, como lo exige su concepto realista de *logos*.

b) *λογος* entendido como principio manifiesto, identificado como el orden de la *physis*.

Una segunda consideración de este término es la referida a su manifestación en el orden de la *physis*, de esta forma el *λογος* estoico puede ser considerado como un principio manifiesto siempre activo y operante. Esta idea de la manifestación del *λογος* se vincula con la consideración de que este principio es soberano sobre todo lo existente, al ser él quien procura la conservación del mundo. Para los estoicos la manifestación del *λογος* es inteligible a partir de lo que ellos denominaron “concatenación universal de las causas”⁶ o “secuencia universal”.⁷

Rodolfo Mondolfo (1942, p.139) recupera la siguiente cita de Cicerón en consideración de este tema:

⁶ Término usado por Rodolfo Mondolfo (1942, p.139) quien a su vez se lo atribuye a Cicerón.

⁷ Término expuesto por Ricardo Salles (2006, p.17).

Dicen que este mundo, siendo uno y conteniendo en sí todos los seres, y siendo gobernado por una naturaleza viviente, racional y pensante, tiene el gobierno eterno de los seres, de acuerdo a una concatenación y un orden preexistentes, por los cuales los primeros hechos son causa de los sucesivos, y de esta manera, todos necesitan los unos de los otros; y así, nada sucede en este mundo que no dependa en todo de él y no tenga algo distinto ligado a sí como causa.

(...) Y dicen que hado, naturaleza y razón, según los cuales se gobierna todo, es Dios, presente en todas las cosas y en todos los hechos y utilizando así las cosas por naturaleza propia para la economía del todo.

Como resulta evidente, algunos conceptos como: providencia (*pronoia*) y destino (*heimarmené*) son afines a esta consideración del *λογος* como causa manifiesta y soberana del mundo.

c) *λογος* entendido en un sentido específico y como principio rector del ser humano.

La *Stoa* antigua concebía que el alma humana podía ser dividida en ocho partes: los cinco sentidos, la facultad genésica, la facultad vocal y la parte directiva del alma (Cappelletti, 1996, p. 101). Según esta clasificación, el ser humano encuentra en su propia constitución el principio rector que ha de mediar el resto de sus partes que lo definen; de esta manera podemos considerar una tercera acepción del concepto de *logos*, ahora entendido como la facultad hegemónica de la naturaleza humana.

En el sentido generador del término todo es producto de *logos*, sin embargo, en un sentido específico, no todo tiene *logos* en tanto facultad; por facultad podemos entender a la posesión de la razón como elemento mediador del contacto que el ser humano tiene con el mundo, lo cual lo distingue de otras especies.

Este principio rector es mencionado por Ortiz como *To hegemonikon*, lo que significa “el alma humana en tanto sede del pensamiento y del sentimiento” (Epicteto, 2010, p.103); también José García en el análisis del *Enquiridión* (Epicteto, 1991, p. 58) señala lo siguiente: “el *hegemonikon* es nuestro genuino yo (...); es a la vez el principio o el poder del pensar (*διανοια*) e idéntico al *λογος* o razón-palabra”. Por su parte Rist (1995, p. 34) define a dicho término como “la raíz de la personalidad” o “el genuino yo”.⁸

⁸ El aporte de Rist (1996, pp.236-237) referente a este tema es muy relevante para esta investigación, ya que este autor identifica el concepto *ηγεμονικον* (*hegemonikon* o principio rector) con el concepto *προαιρεσις* (*proairesis* o albedrío). Esta identificación tiene como fundamento la concepción de que en ambos principios es definible el carácter moral de una persona; dicha identificación subyace a la propuesta ética de Epicteto. Más adelante se ofrece una explicación completa del concepto de albedrío.

Estas últimas citas nos ofrecen una consideración del *λογος* en un sentido plenamente particular. Gran parte de la exhortación de Epicteto consistirá precisamente en tratar de conciliar este elemento constitutivamente humano con el *λογος* que se manifiesta y ordena en el mundo. Esta pretensión nos arroja la idea de que si bien, la posesión de atributo racional constituye a lo humano, dicha posesión no garantiza su correcta formación ni su correcto empleo. De esta manera el *λογος* particular o principio rector de la vida humana ha de ser un elemento a formar a través de la filosofía. Se menciona en el *Enquiridión*: “Tienes que cultivar o tu propio poder rector o las cosas de fuera, aplicar lo mejor de tu ingenio a las cosas interiores o a las exteriores; esto es, ocupar un puesto de filósofo o uno de vulgar ignorante [de la filosofía]” (Epicteto, 1991, p. 59).

Esta última acepción de *λογος* es la más identificable dentro de la obra de Epicteto. Durante su desarrollo y en la parte última de este capítulo, expondremos la consideración de este principio tanto en su carácter facultativo como en su faceta normativa para la vida del ser humano. Por el momento retomemos nuevamente la consideración que tiene nuestro autor en torno a la filosofía y su vínculo con la vida humana.

El atributo racional humano es exaltado por el discípulo de Musonio Rufo de la siguiente manera: “Si fuera un ruiseñor, haría lo propio del ruiseñor; si cisne, lo del cisne. Pero en realidad soy un ser racional: debo cantar el himno a la divinidad; ésa es mi tarea; la cumpliré y no abandonaré este puesto en la medida en que me sea dado y a vosotros os exhorto a participar del mismo canto” (Epicteto, 2010, p.106). Epicteto, al hacer mención en la cita anterior de la cualidad racional del ser humano, deja entrever la importancia del reconocimiento del principio rector para la vida del filósofo: la razón. Si bien todo ser humano posee naturalmente a la razón, no todo hombre actúa en consideración de su racionalidad. El ser humano, al igual que el resto de las especies no racionales, posee impulsos y tendencias que determinan su actuar, no obstante, se distingue de las otras especies en la medida en que su intelecto establece una mediación ante aquellas cosas hacia las cuales se inclina al atender a su instinto. Por otra parte, al advertir Epicteto que la actitud del ser racional es el cantar himnos a la divinidad, nos hace explícita una de las fórmulas más importantes de su ética: la consideración de la divinidad como el principio rector de la vida humana, tal consideración se expondrá hacia la última parte del capítulo. La total entrega que un determinado individuo puede tener para con la divinidad es seguramente la actitud más propiamente filosófica exaltada por este filósofo estoico. Para Epicteto, el llegar a confundir la propia voluntad con la voluntad de la divinidad es el grado máximo de transformación que un ser humano puede alcanzar en esta vida. Epicteto

toma como ejemplo a la figura de Sócrates quien reflejó esta actitud propiamente filosófica al afirmar: “Si así agrada a la divinidad que así sea” (Epicteto, 2010, p. 404).

Como se puede observar en la cita anterior, Epicteto señala hacia el lugar correspondiente para el ser humano considerando su naturaleza racional, esto nos da apertura para comprender la fórmula estoica mediante la cual se establece el principio del actuar de todo hombre. Dirían los estoicos que el conocimiento es el principio de la acción. A partir de esta aseveración se puede inferir lo siguiente: el conocimiento racional es el principio de la acción virtuosa, y esta forma de actuar describe el actuar del filósofo. Analicemos con mayor detenimiento esta afirmación para posteriormente exponer lo que Epicteto entiende por virtud.

Se puede considerar de forma general a la *Stoa* como heredera del intelectualismo socrático⁹ ya que para los filósofos estoicos resulta necesaria la relación existente entre conocimiento y conducta correcta. Podemos preguntarnos a continuación ¿cuál es el comportamiento correcto que exalta la escuela estoica?

Si bien es cierto que todo hombre posee una disposición hacia el conocimiento, hay que señalar que no todo hombre reconoce esa disposición, y además, que no todo ser humano se esfuerza en actuar coherentemente con aquello que es capaz de comprender. La posesión del atributo racional no garantiza en lo más mínimo el actuar correcto del ser humano. Los estoicos precisan que la vida virtuosa tiene como base el fortalecimiento de la naturaleza racional humana, cuando este atributo adquiere solidez nos encontramos ante la posibilidad de vivir en concordancia con el ideal de vida que se pretende alcanzar. Por supuesto que la existencia de un fin (un ideal de vida) es de vital importancia para la ética estoica: la sabiduría, entendida como el ideal que posibilita la vida filosófica se presenta como el plano de la obra para edificar esa forma de vivir. De acuerdo con lo anterior, el ideal de la sabiduría permite al hombre ejercitarse en el cambio de actitud, y el entrenamiento filosófico que promueve la *Stoa* se presenta como la pretensión de acercarse a la sabiduría.

Jean-Joel Duhot (1996, p. 23) señala que, si bien, el estoicismo es una filosofía de la acción, no podemos dejar de lado la fuerte carga intelectualista que subyace en los tratados de Epicteto, los cuales se postulan como sugerencias útiles para la vida. El fortalecimiento de la capacidad intelectual, el discernimiento entre lo verdadero y lo aparente, la comprensión de lo que es el ser humano y de lo que es el mundo, son sólo algunas de las características

⁹ De manera general, el intelectualismo socrático señala que el obrar mal implica la ausencia del conocimiento de lo que es el bien.

presentes en la obra de Epicteto, las cuales, dan muestra de la importancia y la necesidad del conocimiento racional para el instruido en el arte de vivir. Así como Heráclito, y teniendo en cuenta lo que se viene diciendo, el discípulo de Rufo hace referencia hacia aquellos seres que han sido capaces de escuchar a la razón: “lo bello señor, hasta las piedras puede mover. Eso son las palabras de un filósofo, eso la disposición del que ha de ser útil a los hombres, eso es un hombre que escuchó la razón” (Epicteto, 2010, p.339).

Teniendo en cuenta el análisis de Long, podemos afirmar (en el caso de Epicteto) una subordinación y también una reciprocidad existente entre la ética y las otras dos partes de la filosofía aceptadas por el estoicismo: lógica y física. Señala Long que es cierto el afirmar que el fin práctico de vivir bien promulgado por el estoicismo subordina a la física y a la lógica con respecto de la ética; no obstante, el punto de vista estoico es que aquellas materias no pueden ser practicadas adecuadamente a menos que un hombre sea bueno o sabio, y recíprocamente, el ser un hombre bueno o sabio requiere suma competencia entre física y lógica. En un sentido más amplio la ética informa todas las partes de la filosofía. (Long, 1997, p.122).

Postular a la razón como un elemento determinante del comportamiento humano distingue el rasgo intelectualista de la filosofía estoica. Cabe mencionar a continuación el rechazo existente por parte de la *Stoa* hacia la consideración que afirma la existencia de una supuesta parte irracional del alma humana. Crisipo señaló que no hay algo irracional en el alma humana, y que aquello que tanto Aristóteles como Platón identificaron como irracional, realmente es idéntico a lo racional. Siguiendo a Crisipo, lo no racional no hace referencia a la falta de razón, sino más bien, se refiere a la desobediencia de ella (Julia, 1998, p.116-117). En este sentido, los estoicos afirman que la pasión es un estado más de la razón o principio rector humano. Señala Julia: “las pasiones están en conflicto con la razón pero no carecen de ella” (*Ibid.*, p.60). De esta manera, el intelectualismo estoico considera la posibilidad de la acción incontinente, o lo que es lo mismo, la tendencia humana de actuar en contra de los dictámenes de su propia razón. En el segundo apartado de este capítulo se expondrá con mayor precisión la relación existente entre conocimiento y conducta aceptada por el estoicismo.

Resulta útil mencionar el sentido antropológico del concepto de razón o principio rector presente en el estoicismo. Se ha señalado anteriormente la aportación de Ortiz quien menciona al concepto *To hegemonikon* en referencia al alma humana en cuanto sede del pensamiento y del sentimiento. En el análisis del *Enquiridión* ofrecido por García, podemos encontrar la siguiente caracterización del principio rector tomada de Crisipo: “el hegemonikon es nuestro genuino yo (...) es lo más digno y valioso que poseemos, el motor mismo de nuestra vida, el

núcleo y el motor de nuestra integridad de nuestros pensamientos y deseos” (Epicteto, 1991, p.58).

La *Stoa* consideró a la razón como el principio rector de la vida humana, ya que a través de ésta es posible que el ser humano oriente sus impulsos no sólo en consideración de su instinto, sino prioritariamente, en consideración de la facultad racional propia de su especie. Siguiendo la argumentación estoica, Julia señala que el impulso en el ser humano debe ser considerado como el resultado de una valoración racional. El rasgo intelectualista de la ética estoica tiende a la exaltación de la facultad racional por encima de otras facultades propiamente humanas, y esto es afirmado en tanto que la razón puede operar sobre el impulso, o como señala Diógenes, en tanto que es “artesana del impulso” (Julia, 1998, p. 50) A partir de la consideración del conocimiento racional como principio de la acción, los estoicos afirmaron que la operatividad de la razón es lo que conduce al ser humano hacia un determinado fin, el cual, en el caso del filósofo, no es diferente a la sabiduría.

Podemos mencionar que para el estoicismo en general vivir bien significa vivir racionalmente, de esta forma, el arte de la vida es equiparable al fortalecimiento del principio rector inmanente a la vida humana. Una vez comprendido lo anterior podemos dar paso a la exposición del concepto de virtud aceptado por la doctrina estoica.

El concepto de virtud presente en la filosofía estoica resulta interesante para esta investigación. Zenón de Citio (Julia, 1998, p.92) señaló a la virtud como la armonía de la vida, es decir el vivir según una razón única y armónica, pues afirma que es propio de los infelices vivir de modo incoherente.¹⁰ La virtud para el estoicismo en general se refiere a una determinada disposición del alma, coherente consigo misma respecto de la vida total (*Ibid.*, p. 38).

Los términos armonía, concordancia, coherencia, se relacionan estrechamente con el ideal de virtud propio del estoicismo. Para Julia, la virtud estoica se da en la mutua correspondencia existente entre conocimiento y habilidad, por esta razón afirma: “El hecho de que los estoicos consideren que las virtudes son conocimientos y habilidades hace que su posición sea inevitablemente intelectualista: si el sujeto X sabe que el acto A es bueno, lo lleva a cabo; y eso es así porque es virtuoso y la virtud, como se dijo, es un conocimiento y una habilidad de ciertas cosas que por cierto también presuponen conocimientos” (Julia 1998, p.34).

¹⁰ Menciona Julia que tanto para Zenón como para Crisipo la vida virtuosa significa vivir de acuerdo con la naturaleza.

El concepto de virtud no se encuentra expuesto con precisión en los tratados de Epicteto.¹¹ Siguiendo el análisis hecho por García, podemos afirmar que el concepto de virtud subyacente a lo expuesto en el *Enquiridión* puede ser entendido en general como la ciencia del vivir bien.¹² Lo importante del análisis elaborado por García en torno a este concepto es que esta ciencia del vivir bien designa una cualidad que es posible desarrollar por el ser humano.

Como se ha señalado en la cita de Julia, la cualidad de la virtud que posee un ser humano designa a una habilidad de tipo técnico-intelectual. Si bien la virtud se relaciona en un primer momento con una facultad inherente al ser humano (la razón), su desarrollo implica un esfuerzo por el agente que posee esta facultad. Siguiendo con lo anterior, afirma Julia que la ética estoica debe ser entendida como una ética de la virtud y no como una ética de la regla. La ética de la virtud se caracteriza por el desarrollo, el fortalecimiento y la adecuación del carácter en torno al tema de la virtud. En esta distinción de la ética, el agente moral también debe actuar de una manera determinada pero no por seguir una regla establecida de forma general, sino más bien, porque su carácter se ha habituado a actuar de acuerdo con los dictados de su propia razón. (*Ibid.*, pp.30-33). La ética de la virtud propia del estoicismo se puede ver reflejada en las siguientes líneas del *Enquiridión*: “Fíjate ya desde ahora un carácter y un ideal de conducta, al cual te mantendrás fiel ante ti mismo y cuando te halles entre los demás seres humanos” (Epicteto 1991, p.73).

¹¹ No obstante, considero importante rescatar este concepto presente en un nuestro autor ya que, si consideramos el análisis de Julia, el concepto de virtud distingue un rasgo característico de la ética estoica en tanto que brinda al ser humano la posibilidad de alcanzar una forma distinta de vivir (*vid.*: Julia, 1998, pp. 30-45).

¹² Las virtudes identificadas por García en el estudio que hace del *Enquiridión* son las siguientes: magnanimidad, respeto, fidelidad. Según la interpretación de este comentarista, estas dos últimas representan la base de la persona moral.

2.1.1 La figura del filósofo

Escuchar y atender los designios que la divinidad¹³ tiene para los hombres son dos de las características mencionadas por Epicteto, las cuales describen la peculiar forma de ser del filósofo. Bajo la perspectiva de Epicteto, el filósofo es aquel ser humano que es capaz de mostrar, en su propia vida, los conocimientos que ha adquirido al instruirse en el arte de la vida. Resulta claro para el maestro de Arriano que el estudio de la filosofía debe reflejarse en el fortalecimiento del carácter, y de no ser así puede considerarse un estudio inútil por carecer de aplicación en la vida misma. Por encima de cualquier pretensión erudita o de vana apariencia, la figura del filósofo estoico es la realización de aquel ser humano capaz llevar en su propia vida la evidencia del acercamiento a la sabiduría; por tal razón Epicteto se expresa de la siguiente manera en las *Disertaciones*:

Mostradme un estoico, si tenéis alguno. ¿Dónde o cómo? Pero que digan frasecitas estoicas, millares. ¿Y es que esos mismos dicen peor las epicúreas? Y las peripatéticas ¿no se las saben igualmente de memoria?

Entonces, ¿quién es estoico? Igual que llamamos estatua fidíaca a la modelada según el arte de Fidias, así también mostradme uno modelado según las doctrinas de las que habla. Mostradme uno enfermo y contento, en peligro y contento, muriendo y contento, exiliado y contento, desprestigiado y contento (2010, pp.227-228).

Para Epicteto, el filósofo es aquel ser humano que se muestra de cierta forma, aquel que se distingue por su actuar coherente en función de los conocimientos que ha adquirido; el filósofo es aquel ser humano que a través del hábito y la costumbre se ha forjado un temple visible a los ojos de los demás, pero principalmente, útil para su vida. El temple del filósofo mencionado por Epicteto puede ser comprendido como la forma de acatar con ahínco a los designios de la divinidad y no la simple y vana apariencia de elitismo intelectual que frecuentemente censura. Se advierte en las *Disertaciones*: “Que alguno de vosotros muestre un alma de hombre que quiere tener la misma opinión que la divinidad y no querer ya hacer reproches a la divinidad, ni

¹³ Siguiendo el análisis que García hace del *Enquiridión* (Epicteto, 1991, p.20), conformarse con la voluntad de Dios es el *τελος* o fin ético de la vida según la filosofía estoica. En el caso particular de Epicteto es posible identificar claramente esta pretensión, la cual tiene por fundamento la concepción de la divinidad como un principio regente, generador y soberano de todo el universo. Otro aspecto relevante es la idea que en el mismo ser humano existe una parte de aquel principio rector de todo el cosmos: la razón. Ontológicamente el ser humano tiende a la identificación con la divinidad, no obstante, su constitución como ser no determina el poder encaminar su vida en armonía con el principio que rige sobre todo existente. El trabajo de Epicteto puede ser comprendido como una exhortación que pretende llevar a un plano ético de la vida aquello que por constitución determina al ser humano. En el último apartado de este capítulo se expondrá este tema.

a los hombres, ni fallar en nada, ni ir a caer en dificultades, ni enfurecerse, ni sentir envidia, ni trivializar con nadie” (*Ibid.* p.228).

Los conocimientos adquiridos gradualmente por parte del filósofo, tienen como finalidad la asimilación de aquellos atributos pertenecientes a la divinidad pero que el ser humano puede asemejar en su vida: la sabiduría, la libertad, la absoluta imperturbabilidad, entre otros. Señala Epicteto que el temple del filósofo se consolida en la medida en que éste es capaz de asemejarse a la divinidad tanto en dignidad como en comportamiento.

La distinción entre filósofo y sabio resulta peculiar en los tratados de Epicteto si se le compara con la distinción efectuada por los primeros estoicos. Es posible clarificar tal distinción a partir del vínculo existente entre los conceptos señalados y el ideal de libertad concebido por la *Stoa*. Se menciona en las *Disertaciones* “sólo los instruidos son libres”, y posteriormente: “Pues los filósofos dicen: No permitimos que sean libres más que los instruidos, esto es, que la divinidad no lo permite” (*Ibid.*, 159).¹⁴ Para tratar de establecer una distinción precisa, conviene rescatar a continuación algunas de las relaciones conceptuales identificadas tanto por Julia como por Elorduy.

La tesis que afirma que la sabiduría es un atributo exclusivo de un ser virtuoso lleva de trasfondo la concepción de la inexistencia de los grados de virtud propia de la antigua *Stoa*.¹⁵ Julia rescata la exposición del concepto de virtud propia de los primeros estoicos y nos menciona la división tradicional existente entre virtud y vicio. Aquél que posee la virtud y que por tanto es sabio, le corresponde la absoluta perfección, y al vicioso, o sea al hombre vil, le corresponde la completa imperfección. Siguiendo el análisis de esta autora, podemos entender a la perfección como lo absolutamente racional, lo que está por encima de la continencia. Advierte Julia: “Si se es absolutamente racional y ha logrado eliminar sus pasiones no tiene necesidad de controlarlas” (Julia, 1998, p.63). Esta aseveración de la sabiduría, la cual es entendida no como la moderación de las pasiones sino como la eliminación de ellas, representa una de las tesis más ortodoxas de la antigua *Stoa*.

¹⁴ Siguiendo a Ortiz, estas palabras de Epicteto pueden resultar un tanto problemáticas si se les compara con las tesis de los primeros estoicos, ya que para ellos existe una distinción categórica: “Sólo el sabio es libre y todo insensato esclavo” (Epicteto, 2010, p.159); además señala Cicerón: “el que ha avanzado algo para obtener la virtud sigue todavía en la miseria, lo mismo que el que nada ha avanzado” (Elorduy, 1972, p. 114). Epicteto, al adjudicarle el atributo de la libertad tanto al sabio como al instruido, muestra una faceta distinta del estoicismo, la cual conviene desarrollar a continuación

¹⁵ Esta tesis afirma que entre virtud y vicio no existe un punto intermedio

Julia señala que el extremo de esta tesis lleva a la afirmación de que el sabio estoico es aquél en cuya vida prácticamente no hay lugar para los sentimientos, las emociones o las pasiones, no obstante advierte: ¿cómo puede un ser humano carecer de pasión, emoción o sentimientos? Señala esta autora la siguiente respuesta a esta interrogante: el virtuoso no carece de pasiones, sino que tiene pasiones positivas (estados emocionales alineados con la razón).¹⁶ Tales pasiones positivas no son descartadas, y por el contrario, son exigidas como propias del individuo virtuoso: el virtuoso no experimenta temor sino precaución, no tiene apetito o ansia sino deseo racional. Para esta autora, eliminar las pasiones era en algún sentido suprimir una parte constitutiva del ser humano, es mucho más acertado considerar una forma de racionalizar las pasiones y hablar así de pasiones positivas (*Ibid.*, p.64-65).

De acuerdo con Elorduy, la idealización del concepto de sabiduría propia de los primeros estoicos adquiere similitud con el pensamiento platónico. Señala Sócrates a Fedro: “el llamarle sabio me parece, Fedro, venirle demasiado grande y se le debe otorgar sólo a los dioses, el de filósofo, o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio” (Platón, *Fedro*, 278 d.).

A pesar de la firme tesis presentada por la *Stoa* antigua, Epicteto trata de manera peculiar el concepto de sabiduría. Al mencionar Epicteto que el instruido posee libertad, de lo cual se puede deducir que también posee cierto grado de sabiduría, es viable identificar una característica propia de este filósofo teniendo en cuenta el aporte de Elorduy. Señala este autor que para los estoicos el atributo de la sabiduría era un honor sobrehumano, sin embargo en algunos de los filósofos del estoicismo imperial¹⁷ este honorífico atributo adquiere un doble matiz al aparecer tanto como virtud idealizada pero también como un atributo de un ser personal y existente. Bajo esta consideración, la figura del sabio viene a representar la personificación de la sabiduría, y en el caso específico de nuestro filósofo, esta personificación

¹⁶ En el tercer capítulo se expondrá una propuesta de cómo la filosofía puede resignificar la experiencia emocional del mundo.

¹⁷ En relación a la forma de entender al ideal de la sabiduría, Epicteto parece estar más cerca del pensamiento de Séneca que de los estoicos antiguos. Séneca da lugar a una triple clasificación que considera a algunos seres humanos que si bien, no son sabios, sí progresan en el acercamiento a la sabiduría: “Entre los que progresan, hay sin embargo grandes diferencias. Se dividen en tres clases: primero están aquellos que todavía no poseen la sabiduría, pero se hallan ya en sus proximidades. Sin embargo, también aquello que se halla cerca, está en el exterior..., se encuentra ya en el punto desde el cual no se retrocede, pero esto no es evidente todavía para ellos mismos...: no saben que saben...: se hallan libres de la enfermedades (del alma), pero aún sienten las afecciones... La segunda clase es la de aquellos que han alejado de sí los mayores males espirituales y las afecciones, pero de manera tal que aún no se sienten seguros con su posesión de imperturbabilidad, y pueden recaer en ellos. La tercera clase se halla libre de muchos y grandes vicios, pero no de todos: por ejemplo, huye de la avaricia, pero aún se siente presa de la ira” (Mondolfo, 1942, p.156).

es efectuada por el filósofo. La diferencia existente entre un ideal (en este caso la sabiduría) y la personificación de esa idea, corresponde con la distinción entre sabio y filósofo presente en Epicteto, lo cual parece adquirir importancia si se considera la intención exhortativa de este filósofo. En relación con esto señala Elorduy: “De la personificación de la virtud a la pura abstracción no hay más que un paso. Por eso la semblanza del sabio es con mucha frecuencia una abstracción y un postulado dogmático que sirve para deducir consecuencias éticas, pedagógicas y parenéticas” (Elorduy 1972, p.161).

Para Epicteto, el filósofo aventaja al hombre común en la medida en que atiende y fortalece permanentemente su atributo racional. La figura del filósofo para Epicteto es la figura del hombre que progresa en cuanto a la adquisición del conocimiento que tiene de sí mismo, lo cual le propicia la habilidad suficiente para no someterse a nada externo, y de esta manera, adquirir poder sobre sí mismo. El poder sobre sí mismo vendría a representar la posibilidad de alcanzar la libertad para la vida humana, ya que como se dice en las *Disertaciones*: “libre es aquel que vive como quiere, al que no se puede forzar ni poner impedimentos ni violentar, sin obstáculos en sus impulsos ni fallos en sus deseos ni tropiezos en sus rechazos” (Epicteto, 2010, p.369).

Según el maestro de Arriano, el esfuerzo del filósofo se orienta hacia la búsqueda de lo impasible y lo imperturbable. Señala Epicteto que aquél que se instruye en el arte de la vida es capaz de vivir con un sólo rostro en la medida en que se encamina asiduamente hacia el ideal que pretende alcanzar. Si bien es cierto que la filosofía estoica considera necesaria la participación comunitaria del filósofo, el primer compromiso de éste no es más que consigo mismo. El ejercicio de reflexión efectuado por el filósofo le permite a un determinado individuo actuar en consideración del papel específico que a cada ser humano le corresponde representar dentro del escenario del mundo. Se señala en el *Enquiridión*: “acuérdate que eres actor de un drama que habrá de ser cual el autor lo quiera: breve si lo quiere breve, largo, si lo quiere largo. Si quiere que representes un mendigo, procura representarlo también con naturalidad; y lo mismo si un cojo, si un magistrado, si un simple particular. Lo tuyo, pues, es esto: representar bien el personaje que se te ha asignado; pero elegirlo le corresponde a otro” (Epicteto, 1991, p.37). Mediante el estudio de la filosofía, el ser humano puede establecer dominio sobre aquello que le corresponde y también puede tomar distancia de aquellas cosas que en apariencia le pertenecen, pero que en realidad, corresponden a un orden que rebasa la voluntad humana,

La alta consideración que posee el título de filósofo para Epicteto lo lleva a no denominarse a sí mismo como tal. Esta altísima consideración cobra valor para Epicteto en la medida en que el verdadero filósofo es quien progresa de manera permanente partiendo del reconocimiento de su propia ignorancia con la única pretensión de armonizar su voluntad con los sucesos del mundo.¹⁸ Según el discípulo de Musonio Rufo, el carácter que se forja mediante el estudio de la filosofía debe reflejarse aún en los sucesos más adversos para la vida humana. “Lo vergonzoso no es no tener que comer, sino el no tener argumentos bastantes contra el temor, contra la tristeza” (Epicteto, 2010, p.359).

La consideración del filósofo como el ser humano que progresa, así como los beneficios que esto provee para la vida humana resulta explícita en las siguientes líneas:

¿Qué dónde está entonces el progreso? Si alguno de vosotros se aparta de lo externo y centra su interés en el propio albedrío, en cultivarlo y modelarlo de modo que sea acorde con la naturaleza. Elevado, libre, sin impedimentos, sin trabas, leal, respetuoso; si ha aprendido que el que desea o rehúye lo que no depende de él no puede ser ni leal ni libre, sino que por fuerza cambiará y se verá arrastrado a aquello y por fuerza él mismo se subordinará a otros, a los que pueden procurarle o impedirle aquello, y si entonces, al levantarse por la mañana, observa y guarda estos preceptos, se baña como persona leal, respetuosa, come del mismo modo, practicando en cualquier materia los principios que le guían, como se aplica el corredor a la carrera y el maestro de canto a cultivar la voz, ése es el que progresa de verdad y el que no ha salido de su casa en vano. Pero si pretende la posesión del contenido de los libros, si se esfuerza por eso y por eso ha salido de su casa, yo le sugiero que se vuelva ahora mismo a casa y que no deje de ocuparse de lo de allí porque aquello por lo que viajó no vale nada. Lo que vale es esto otro: esforzarse en hacer desaparecer de la propia vida los padecimientos y las lamentaciones, y los ¡hay de mí! y los ¡qué desdichado soy! y la desdicha y el infortunio, y comprender qué es la muerte, qué es el destierro, qué es la cárcel, qué es la cicuta, para que en la prisión pueda decir: Querido Critón si así les agrada a los dioses, que así sea¹⁹ (*Ibid. pp. 68-69*).

Finalmente, no podemos dejar de mencionar el principio último concebido por la ética estoica, el cual es muy valorado por Epicteto al ser éste el punto más alto hacia donde puede tender la vida humana que se ha fortalecido en el estudio de la filosofía. Señala nuestro autor que el filósofo se muestra superior como hombre (en respeto, lealtad, justicia) ya que ha sabido sacar

¹⁸ Señala Epicteto en las *Disertaciones* que el reconocimiento de la propia debilidad es el inicio de la filosofía. La pretensión del filósofo es el lograr confundir su propia voluntad con la voluntad de la divinidad, este ejercicio muy exaltado por el pensamiento de Epicteto y se expondrá hacia la parte última de este capítulo.

¹⁹ Epicteto recupera esta idea mencionada en el *Critón*, mediante la cual, se puede reconocer la admiración que el filósofo estoico tiene hacia la figura de Sócrates. Para Epicteto las figuras más representativas en cuanto a su forma de vivir y debido a su talante moral son: los filósofos Sócrates y Diógenes de Cínopo, además de la figura mitológica de Heracles.

las consecuencias que se derivan de su parentesco con la divinidad. La divinidad se exalta en la ética de este filósofo como el supremo fin de la vida filosófica, este principio requiere de su contemplación para lograr su comprensión, pero sobre todo, para encaminarse hacia él. De esta forma, se sustenta el ejercicio ascético más ponderado por este filósofo. Extraer las consecuencias del parentesco que guarda el ser humano con la divinidad, lleva a la concientización de que en el ser del hombre irradia una chispa divina, y de esta manera se puede entender que los proyectos del filósofo en nada se parecen a los proyectos del ignorante del arte de la vida. Si la filosofía de Epicteto es entendida como un medio para llegar a este fin supremo, entonces podemos afirmar que lo más privilegiado para el filósofo es lograr comprender los designios que tiene la divinidad para con él, pero sobre todo obedecerlos y armonizar su propia voluntad con la de aquel poder divino que representa el orden del cosmos. Dice Epicteto que seguir este camino es orientarse hacia la libertad: “Este camino conduce a la libertad, sólo este es el alejamiento de la esclavitud, el poder decir un día con toda el alma: Condúceme Zeus, y tú, Destino, al lugar que por vosotros tengo señalado” (*Ibid.*, p.390).

2.2 Algunos elementos de la naturaleza humana a considerarse si se pretende hacer de la filosofía una forma de vida

Si la filosofía ha de ser entendida como una forma de vivir y el estoicismo de Epicteto se presenta como una exhortación al filosofar, resulta necesario exponer a continuación la relación existente entre esta forma específica de vida y el conocimiento que la posibilita. Siendo un poco más concretos, podemos señalar que en el caso de la filosofía de Epicteto, el vivir como filósofo denota la cualidad de poseer ciertos conocimientos pero principalmente, de vivir conforme a esos conocimientos. Considerando lo anterior, podemos afirmar que para Epicteto ser filósofo significa saber vivir. Se menciona en el libro IV de las *Disertaciones*: “¿Qué es lo que hace al hombre libre de impedimentos e independiente? No lo hace ni la riqueza ni el consulado ni la realeza, sino que ha de hallarse alguna otra razón. ¿Qué es lo que nos hace libres de impedimentos y trabas al escribir? El saber escribir ¿Y qué al tocar la citara? El saber tocar la citara. Por tanto, también al vivir el saber vivir” (Epicteto, 2010, pp. 378-379).

Si el saber vivir implica cierta aplicación del conocimiento entonces será necesario remitir nuestro estudio al análisis de la cualidad específica del ser humano la cual se presenta como el garante de la posesión del conocimiento según la filosofía estoica, o sea el análisis de

la naturaleza racional humana; posteriormente se hará una distinción de tal naturaleza racional entendiendo a ésta tanto sustancial como facultativamente.

2.2.1 La naturaleza racional del ser humano

Se señala en las *Disertaciones*: “¿Para qué fue admitida la razón por la naturaleza? Para usar como es debido las representaciones. ¿Y qué es la propia razón? Un sistema de determinadas representaciones. Así por naturaleza es contemplativa sobre sí misma” (Epicteto, 2010, p.118).

Mediante las líneas anteriores nos podemos percatar del carácter sustancial y facultativo atribuido a la razón humana presente en la filosofía de Epicteto. La razón es una facultad dada al hombre con la finalidad de hacer inteligible aquello que se manifiesta en el mundo, sin embargo la cualidad ontológica que determina al ser humano desde su constitución no implica su correcto empleo y su debido desarrollo, para esto será necesario cierto tipo de formación. Una característica importante de dicha facultad es la cualidad de volverse sobre sí misma, o sea, de permitirle al ser humano tener una representación de sí mismo de la misma manera que la tiene de los demás fenómenos del mundo. En términos estoicos, todo lo que se convierte en objeto de la intelección humana recibe el nombre de representación.²⁰ Si hemos de analizar la relación existente entre conocimiento y conducta propia del filósofo en Epicteto, es necesario partir de la fuente primaria de donde surge el conocimiento. La condición de posibilidad para la adquisición del conocimiento es la razón, y este elemento es considerado como una cualidad esencialmente significativa de la condición humana según los estoicos. Las particularidades, tendencias y diferencias del ser humano son reconocibles mediante el análisis de su propia naturaleza racional. Señala Epicteto:

Entonces, ¿qué? ¿Sólo en nosotros se producen esas cosas? [las representaciones] Muchas sólo en nosotros, aquellas que necesitaba especialmente el animal racional; pero hallarás que otras muchas las tenemos en común con los animales. ¿Es que también ellos comprenden lo que sucede? De ninguna manera: una cosa es el uso y otra la comprensión. La divinidad necesitaba que ellos usasen las representaciones y que nosotros comprendiéramos ese uso”. (Epicteto, 2010, p.73).

²⁰ Diógenes Laercio señala: “la representación es una impresión en el alma” (D.L., 1990, p. 126). Más adelante dedicaré un espacio a la exposición de este concepto.

Uno de los axiomas más exaltados por la *Stoa* es aquel que dictamina que la vida buena es aquella que se vive conforme a la naturaleza, y vivir conforme a la naturaleza, equivale para la *Stoa*, a vivir conforme a la razón. No obstante, y siguiendo a Cicerón (Cappelletti, 1996, p.298), el concepto de naturaleza puede significar tanto la naturaleza del hombre como la naturaleza del todo. Para profundizar en este elemento distintivo del ser humano conviene tratar a continuación dos acepciones del concepto de naturaleza presentes de forma general en el estoicismo: la naturaleza humana entendida en términos de sustancia y la naturaleza humana entendida como facultad.

2.2.2 La naturaleza humana entendida en términos de sustancia

El concepto de naturaleza propio del estoicismo puede ser entendido como la manifestación de un primer principio cósmico, el cual, es comprendido por la física estoica como la razón seminal del universo. Este primer principio debe ser comprendido, según Zenón, como la inteligencia ígnea del universo (Cappelletti, 1996 p.107). Hasta aquí es imposible derivar la concepción de un principio rector para la vida humana, ya que este primer principio es concebido únicamente como la causa que confiere la existencia a todo ente.

Uno de los puntos de partida de la ética estoica es la consideración de que el ser humano es la obra primordial de la divinidad, además de ser parte de ella. Esta participación es mencionada por Epicteto con la finalidad de hacer despertar en el hombre el papel que por naturaleza le ha sido asignado. Haciendo énfasis en el papel específico de la vida humana en relación con el resto de las especies, Epicteto menciona en las *Disertaciones*: “¿No son también ellos obra de la divinidad? Lo son, pero no primordiales ni parte de la divinidad. Mientras tanto tú eres primordial, tú eres una chispa divina, tienes en ti mismo parte de ella” (Epicteto, 2010, p.178-179).

Resulta de interés el aporte de Elorduy si consideramos el tema de la participación del hombre en la naturaleza. Recuperando el pensamiento de Séneca, este intérprete del estoicismo señala una distinción de cuatro grados de la naturaleza presentes en el mundo, estos cuatro grados son los siguientes: el correspondiente a los árboles, el correspondiente a los animales, el correspondiente a los hombres y el perteneciente a los dioses. Estos cuatro grados pueden ser generalizados en dos conjuntos: el primero correspondiente a los seres racionales (hombre y dios) y por tanto superior, y uno más correspondiente a los seres

irracionales (animales y árboles) y por lo tanto inferior (1972, pp. 108-109). En esta última referencia podemos comprender a lo irracional como lo que no opera racionalmente, o sea, a lo que no posee a la razón como facultad, aunque ontológicamente sea producto de la razón.

Los estoicos afirman que todo lo existente es sustancialmente racional, en tanto que poseen un mismo principio generador. Según la *Stoa*, muestra de esta sustancialidad racional es que en todo ser existe un principio rector de su vida; por ejemplo, en los animales el alma apetitiva y en las plantas el movimiento. Lo que distingue al ser humano es que en él se consolida la razón misma como el principio rector de su vida. De acuerdo con lo anterior, el hombre es el único ser en el mundo tanto sustancial como facultativamente racional. En el propósito de la vida filosófica será la pretensión de cualificar de normativo a dicho principio sustancial, identificando y conciliando el *logos* propio del ser humano con el *logos* entendido como principio rector del universo.

Como se ha mencionado, esta primera acepción del concepto de naturaleza presente en el estoicismo, es referida a la pluralidad de los entes en tanto que estos participan de un mismo principio generador, el cual, siguiendo a Elorduy, se identifica con un *logos*-demiurgo que cosmifica cada cosa. Este *logos* es un símbolo actuante verdaderamente cosmogónico; hipostático y sustantivo, eternamente operativo y dinámico.²¹

La afirmación atribuida a Cleantes, que indica que la razón gobierna al mundo (Cappelletti, 1996, p. 285), se sustenta a partir de la relación de los conceptos naturaleza y *logos* identificada por la antigua *Stoa*. Advierte Long que dicha relación debe ser comprendida no sólo como un poder meramente físico, sino que además, debe ser el fundamento de la concepción de un ser supremo racional. Señala este intérprete que algunos términos como: alma del mundo, mente del mundo, naturaleza, Dios, son términos referidos a una misma cosa en la filosofía estoica (Long, 1997, p. 187).

La naturaleza se particulariza de manera distinta en cada uno de los entes que coexisten en el mundo. El *logos* estoico, cuya característica principal es su racionalidad,²² prescribe a cada ente animado cuál ha de ser su participación dentro del mundo. Esta participación ha de

²¹ Cabe señalar que Epicteto no hace referencia explícita a esta primera acepción del concepto de naturaleza, lo que sí hace es derivar de ésta la consideración de un principio normativo y útil para la vida humana, el cual se encuentra sustentado en la física estoica.

²² La omnipresencia de la razón y su participación en la totalidad del mundo es mencionada por Zenón de la siguiente forma: "Nada que esté desprovisto de alma y de razón puede engendrar de sí un ser animado y dotado de razón. El mundo empero engendra seres animados y dotados de razón; por consiguiente, el mundo es animado y dotado de razón" (Cappelletti, 1996, p. 89).

ser cualitativamente distinta en tanto que el soplo vital que anima a cada ente es penetrado de manera distinta según su particular naturaleza.²³ Identificar el concepto estoico de naturaleza como un principio sustancial presente en la totalidad del cosmos, nos lleva de forma necesaria a la consideración de una fuerza creadora, ordenadora y causa eficiente del mundo, la cual, siguiendo a Zenón de Citio se vincula con la idea de *logos*. Long señala que a pesar de la identificación recurrente entre el concepto de naturaleza y el concepto de *logos* éstos no son idénticos aunque normalmente se utilizan de forma análoga. Señala este estudioso del estoicismo: “Tomada como un todo, como el principio rector de las cosas, la naturaleza equivale a *logos*. Mas si consideramos a los seres vivos particulares, aunque todos tengan naturaleza sólo algunos poseen razón como facultad racional” (Long, 1997 p.148).

La naturaleza cósmica antecede (fundamenta, genera) a la naturaleza de los seres. De esta forma podemos afirmar que todo lo existente es creación del *logos*, mas no todo lo existente existe como poseedor de *logos*. La naturaleza racional es sustancial al mundo pero se particulariza en el ser humano para su uso y comprensión. La gradación de la naturaleza racional que anima a los entes es descrita jerárquicamente de la siguiente manera por Cleantes:

Si existe una naturaleza mejor que otra, tiene que haber una naturaleza mejor que todas; si hay un alma mejor que otra, tiene que haber un alma mejor que todas, y si hay un animal mejor que otro, debe haber un animal mejor que todos. No es posible, en efecto, llevar tales cosas hasta el infinito: así como la naturaleza no podría proceder hasta el infinito; ni el alma ni el animal. Pero un animal es mejor que otro, como el caballo es mejor que la tortuga, pongamos por caso, y el toro que el asno y el león que el toro; y a todos los animales que hay sobre la tierra probablemente los supera y domina el hombre por su índole no sólo corpórea sino también psíquica. Vendría a ser, por consiguiente, el más poderoso y mejor de los animales. Y sin embargo, el hombre no puede ser absolutamente más poderoso de los animales, como enseguida [se ve], ya que transita por la maldad todo el tiempo o, en todo caso, la mayor parte de él (porque aun cuando llega a conquistar la virtud, lo hace tarde y hacia el ocaso de su vida). Es además perecedero, débil y necesitado de innumerables auxilios, como la comida, el vestido y otros cuidados del cuerpo, el cual nos domina a manera de un cruel tirano, exige cada día su tributo y si no le proporcionamos lo necesario para levantarse, ungirse, vestirse y alimentarse, amenaza con enfermedades y muerte. De modo que el hombre no es animal perfecto sino incompleto y muy alejado de la perfección. Pero [el animal] perfecto y óptimo debe ser no solamente mejor que el hombre sino también repleto de todas las virtudes y ajeno a todo mal. No se diferenciará de un Dios. Es, en realidad, un Dios. (Cappelletti, 1996, pp. 284-285).

²³ Siguiendo a Long, el hecho de que un animal no posea la facultad de la razón, no significa que no posea un principio rector acorde a su peculiar naturaleza, ya que también ellos poseen una disposición, la cual, según los estoicos, determina aquellas preferencias y aversiones apropiadas según su natural constitución.

Entender a la naturaleza humana bajo esta primera acepción nos lleva a la necesaria consideración de que la razón (entendida en términos de sustancia), es actuante en tanto que dota de una existencia determinada al ser humano distinguiéndolo de otras especies.

2.2.3 La naturaleza humana entendida como facultad

De la naturaleza sustancial del mundo podemos dar paso hacia la naturaleza facultativa propia del ser humano, ya que tanto la naturaleza (entendida como la manifestación del *logos* en el mundo) y el ser humano poseen el mismo principio rector: la razón. De esta forma el hombre no sólo es creación de la naturaleza sino que además es parte de ella. Si bien es cierto que todo animal viene predispuesto por su naturaleza a reconocer lo que le corresponde según su constitución, sólo en el ser humano esta disposición es análoga a la racionalidad del mundo.

Si bien, la sustancialidad de la razón puede entenderse como un determinante ontológico, el carácter facultativo de la misma razón es lo que propicia en el ser humano la comprensión. Es en el hombre donde se particulariza la naturaleza racional del mundo convirtiéndose en la aptitud distintiva de su especie. Siguiendo a Rist, el alma humana es una versión a escala del cosmos ya que ambos (alma humana y cosmos) operan en función de un principio común. El concepto del alma humana como fragmento del cosmos es tema propio de la *Stoa* antigua, Rist afirma lo siguiente: “Los estoicos tenían la costumbre de llamar al semen un *αποσπασμα* [fragmento] del alma y al mismo tiempo una combinación producida por todas las diferentes partes específicas del alma. Este sentido se correspondería a aquel en que se afirma que la misma alma es un *αποσπασμα*, en el sentido, de hecho, de ser una versión a pequeña escala del cosmos” (Rist, 1995, p. 274).

Siguiendo a Long (1997, p.173), la naturaleza racional humana es tanto descriptiva como prescriptiva; descriptiva en el sentido en que todas las operaciones humanas: percepción, procreación, lenguaje, deseo, son causalmente afectadas por ser el hombre una criatura que ve relaciones entre las cosas y que posee los medios para expresarlas mediante un pensamiento articulado; por otra parte, la naturaleza es prescriptiva en consideración del libre curso de la vida señalado por Cleantes. Esta prescripción nos indica que el hombre no puede vivir conforme a su propia naturaleza sin vivir de acuerdo con la naturaleza del todo. (Cappelletti, 1996, p. 300). Esta concepción prescriptiva de la naturaleza humana es exaltada por Epicteto quien menciona que tener raciocinio equivale a comprender la disposición natural, o también, a

moverse o tener apetencias con respecto al todo. “Hemos nacido con la capacidad de elegir lo mejor por naturaleza” (Epicteto, 2010, 185-186).²⁴

En la Introducción de las *Disertaciones* se señala lo siguiente: “la comprensión de las representaciones es la función natural del ser humano, y acertar o fallar en esa labor es lo más fundamental de la existencia humana” (*Ibid.* 30). Siguiendo con lo anterior, podemos considerar que la constitución racional humana necesita de la formación (educación) ya que por sí misma no asegura la correcta valoración de todo aquello que se puede representar el ser humano. Epicteto enfatiza que la formación filosófica requiere de un arduo esfuerzo; la comprensión del uso de las representaciones o el reconocimiento del principio rector humano, son sólo algunos elementos que más allá de ser asimilados teóricamente por el instruido, deben reflejarse incluso en los actos más comunes que son efectuados por el filósofo. Epicteto menciona que el ignorante no es más que el que desconoce su propia naturaleza (*Ibid.*, p.179). De forma similar Cleantes señaló: “los no educados difieren de las fieras sólo por su figura”. (Cappelletti, 1996, p.277).

El actuar del filósofo, bajo los términos que se han establecido previamente, es sustentado mediante el empleo de su facultad racional, podemos decir que sus actos son un producto de dicho ejercicio. A diferencia del filósofo, el hombre ordinario ejerce inadecuadamente su facultad racional, o sea que sus actos pueden ser producto de muchas cosas pero no de su razón. De acuerdo con lo anterior, podemos señalar que el hombre ordinario es potencialmente capaz de actuar conforme a su naturaleza, ya que tiene la facultad de hacerlo; sin embargo, y como resulta evidente, una facultad se tiene pero se puede mal ejercer. Considerando lo anterior, la vida del filósofo debe ser entendida como el producto del ejercicio de dicha facultad.

Siguiendo a Zenón, la facultad racional humana es el elemento de mayor valía en el conjunto que integra al ser humano (recuérdense las partes del alma ya mencionadas), la cual sobresale por ser la parte directiva del conjunto. Epicteto exalta el atributo racional ya que éste es el único capaz de especular sobre sí mismo. De lo anterior dan cuenta las siguientes líneas de las *Disertaciones*: “Entre las restantes facultades no hallareis ninguna que especule sobre sí misma, ni tampoco, por tanto, ninguna que sea capaz de aprobarse o reprobarse a sí misma

²⁴ Menciona Zenón que la razón se consolida en el ser humano alrededor de los 14 años. Para la doctrina estoica la madurez de la razón equivale a la madurez de la capacidad genésica. No obstante el ejercicio de la facultad racional debe ser entendido como un elemento que el filósofo posee en acto y que el ser humano ordinario puede, mediante la instrucción en el arte de la vida, acceder a considerarlo como principio de su conducta.

(...). Sólo ella nos ha sido entregada como capaz de reflexionar sobre sí misma y sobre lo que es, sobre cuál es su capacidad, sobre a qué grado de valía ha llegado y sobre las demás ciencias” (Epicteto, 2010, p.56).

De la interpretación del principio sustancial del universo y de la consideración sobre la razón misma como la facultad específica del ser humano, Epicteto argumenta que es labor del filósofo el reconocimiento de lo más íntimo y privilegiado de su ser. Nótese que en la última cita de nuestro autor se menciona que la razón es entregada al ser humano, lo cual es un indicador de una de las tendencias más evidentes y privilegia por este filósofo. La razón es un atributo dado al hombre por la divinidad,²⁵ es ella quien otorga la existencia y quien privilegia al hombre con este atributo (tanto sustancial como facultativamente). De esta manera queda en el hombre mismo una porción de la divinidad, al hombre le corresponde servirse de este atributo divino. Se menciona en las *Disertaciones*: “tú eres una chispa divina, tienes en ti mismo parte de ella” (*Ibid.*, p.179).

La divinidad es sinónimo de perfección para la *Stoa*, el ser humano posee aunque sea de forma mínima parte de esa perfección. Ante la instanciación de esta facultad divina presente en un ser terrenal, Zenón argumentó que la inteligencia es el templo erigido en el hombre para que habite la divinidad. Para Zenón la inteligencia misma es lo divino (Cappelletti, 1996, p.102); Cleantes por su parte, menciona que la virtud es la misma en el hombre y en Dios, además dice que no es de otra índole sino racional (*Ibid.* p .305).

La propuesta pragmática de la filosofía de Epicteto adquiere fortaleza en la fundamentación teórica de los primeros estoicos quienes ofrecieron argumentos a favor de la identidad entre el hombre y la divinidad. Como ya se ha dicho, tal identidad es posible a partir de la comprensión de que tanto la divinidad como el ser humano, poseen una naturaleza común: la razón. Dios es la razón misma del universo, el hombre es creación de la naturaleza y poseedor del atributo racional divino, no obstante, es factible y muy común que el hombre

²⁵ Es necesario aclarar al respecto algunas de las principales ideas en torno al tema de la divinidad en el estoicismo para distinguirlo de las interpretaciones judeo-cristianas afines a este tema. Entiendo que el punto más relevante para hacer esta distinción es la consideración estoica de los dos “principios” mediante los cuales se genera el mundo: Dios (sustancia) y materia (esencia o materia primera). No obstante, a pesar de la consideración de estos dos principios señalados, la física estoica tendió a unificarlos argumentando que la sustancia no es ontológicamente distinta a la esencia, sino que son dos caras de un mismo principio (Cappelletti, 1996, p.72). Teniendo en cuenta lo anterior, es aceptable una consideración no dualista (y por tanto distinta de la cosmovisión judeo-cristianismo), y sí una versión monista de la cosmovisión estoica como advierte el mismo Cappelletti (*ibid.*), tal cosmovisión es inteligible en consideración de la consustancialidad de los dos principios que participan en la generación del universo. De tal identidad dan cuenta las siguientes palabras: “Y allí donde la materia se equipara a Dios está la doctrina de Zenón” (*Ibid.* p, 107)

desconozca esa naturaleza. Señala Elorduy que Dios y el hombre sabio, como seres participantes de la perfecta razón, tienen en sí la perfección de la naturaleza, pues están en posesión de lo que es principio de todas las cosas (Elorduy, 1972, p. 109).²⁶

2.3 Relación existente entre conocimiento y conducta

La vida buena o la virtud exaltada por los filósofos estoicos representa un ideal de conducta correcta para el ser humano, este ideal de conducta es asequible mediante la ejercitación de la razón en la adquisición y aplicación de ciertos conocimientos. Para analizar la relación existente entre conocimiento y conducta se expondrán algunos elementos necesarios para la formación del conocimiento: la representación, el asentimiento y la comprensión; posteriormente se dará paso a la valoración de los acontecimientos del mundo, y finalmente se pondrá atención en el uso dado a las representaciones con miras a establecer un vínculo entre el empleo de la facultad racional y una forma determinada de acción.

Siendo el hombre una especie facultativamente distinguida, sus tendencias, a diferencia de los animales no racionales, no se limitan (o al menos no deberían limitarse) a la supervivencia y a la satisfacción de sus necesidades, por el contrario, el ser humano posee un atributo que le permite comprender aquello que se le presenta, además de ser reflexivo y especulativo sobre sí mismo. Como ya se ha dicho este atributo es la razón. La filosofía estoica considera necesaria la relación existente entre conocimiento y conducta, e incluso, como es señalado en el estudio introductorio hecho a las *Disertaciones*, el ideal de la sabiduría no sería alcanzable en la ausencia del conocimiento; en el caso de la filosofía de Epicteto se hace notorio que la conducta del filósofo es antecedida por el discernimiento de las cosas que verdaderamente dependen de él mismo. Ortiz menciona que la relación entre comportamiento y conocimiento es una peculiaridad del estoicismo de Musonio Rufo la cual fue heredada por Epicteto: “Musonio insistía en el carácter práctico de la moral, a la que comparaba con la medicina y la música; para él, las normas de comportamiento moral nos son enseñadas por la

²⁶ Señala Elorduy que la diferencia entre Dios y el sabio es la eternidad del primero. En referencia al mismo tema, Cappelletti distingue dos acepciones del concepto de inteligencia atribuibles a Zenón. Por un lado, el concepto de inteligencia atribuido al hombre se relaciona con el concepto griego *to noun* el cual hace referencia al hombre en tanto que éste forma parte de lo divino, o sea, en tanto que la inteligencia humana es idéntica a la razón universal, y por lo tanto, es inmortal. Por otra parte el concepto griego *ten psychen*, es referido por este interprete como alma, entendiéndose a ésta como soplo que anima cada uno de los cuerpos humanos. A diferencia de la razón universal esta última es perecedera (Cappelletti, 1996, p. 103).

naturaleza y son un reflejo de la voluntad divina; a la vez, la virtud no es alcanzable sin el conocimiento” (Epicteto, 2010, p. 11).

En el caso particular de Epicteto podemos encontrar algunas descripciones de lo que se está señalando. Menciona este filósofo que pocos son los hombres que asisten a la fiesta con ansia contemplativa (*Ibid.*, p. 203), lo cual nos permite hacer la distinción entre los seres humanos que ejercitan su intelecto y encuentra en éste el principio que ha de regir su vida, y el resto de los seres humanos, los cuales poseen inteligencia pero no la ejercitan o no la emplean para regir su vida, a estos últimos Epicteto los denomina ciegos del entendimiento.²⁷

Para Epicteto la imperturbabilidad le viene dada al sabio por el conocimiento que éste posee acerca de la divinidad y la naturaleza, lo cual nos explicita aún más la relación existente entre conocimiento y conducta propia de la ética estoica. En torno al tema en cuestión, Ortiz expone lo siguiente en la Introducción a las *Disertaciones*: “La divinidad, ese fuego inteligente creador del mundo, providente para con sus criaturas, no exige de los hombres actos de culto, sino que, como *logos* y naturaleza que es, les exige un determinado comportamiento, consistente en utilizar la razón en aquello para lo que les fue concedida: para comprender el mundo y su naturaleza y actuar de acuerdo con ello” (*Ibid.*, p.27).

Para los instruidos en el arte de la vida es necesario fundamentar cada uno de sus actos en la comprensión de sus conocimientos. La actitud contemplativa del filósofo posibilita la asimilación de aquel principio último, que prescribe un determinado comportamiento. Antes de dar lugar al modo de emplear el conocimiento que edifica una vida filosófica, conviene partir de la exposición de los elementos comunes a todo hombre, los cuales intervienen en la realización de una determinada forma de vida. Para lograr este cometido, conviene revisar de forma general algunos elementos presentes en la teoría del conocimiento estoica.

Los elementos que intervienen en la formación del conocimiento según los estoicos son los siguientes: la representación, el asentimiento, la comprensión y la ciencia. A diferencia de los primeros tres elementos, la ciencia es exclusiva del sabio en la medida en que el conocimiento que éste posee es infalible en tanto que es comprensión segura, ya que como se

²⁷ Esta idea que argumenta la consideración de una ceguera del entendimiento es mostrada con las siguientes palabras: “A ése que anda perdido y equivocado sobre lo más importante, y ciego no de la vista, que distingue lo blanco de lo negro, sino del entendimiento, que distingue los bienes y los males” (Epicteto, 2010, p.111).

ha dicho anteriormente, el conocimiento del sabio indica la posesión de aquello que es principio de todas las cosas.²⁸

Ilustraremos este proceso siguiendo un ejemplo clásico de la filosofía estoica el cual describe el proceso del conocimiento de forma análoga al movimiento de la mano:

Niega, en efecto, Zenón que vosotros...sepáis algo. ¿Cómo?, preguntarás. Porque nosotros sostenemos que inclusive el tonto comprende muchas cosas. Pero negáis que alguien sepa cosa alguna sino el sabio. Y esto, por cierto, Zenón lo llevaba a cabo con el gesto. Pues, mostrando la mano opuesta con los dedos extendidos, decía; <<así es la representación>>. Después, contrayendo un tanto los dedos: <<Así el asentimiento>>. Luego, cerrándola por completo y apretando el puño, decía que esa era la comprensión. Y gracias a este símil, le impuso a ésta el nombre de *katálepsis*, que antes no existía. Acercando, en fin, la mano izquierda y apretando el puño con pericia y fuerza, decía que así es la ciencia, de la cual nadie goza sino el sabio (Cappelletti, 1996, p.60).

Como señala la referencia anterior, la primera fase del conocimiento corresponde a la representación, ¿qué podemos entender por este primer momento?

Siguiendo a Mondolfo, la representación o imagen²⁹ es la intelección existente en el pensamiento del animal racional, “pues la imagen [representación], cuando es recibida por un animal racional, se llama entonces intelección, tomando el nombre del intelecto”. (1942, p.126). Ya se ha hecho referencia al aporte de Diógenes Laercio quien nos indica que las representaciones son impresiones que se tienen en el alma humana, y citando a Sexto Empírico, Elorduy (1972, p.35) nos señala que esta impresión es el origen del conocimiento en el ser vivo. De acuerdo con esto, la formación del conocimiento se da a partir de la receptividad de representaciones las cuales dejan marca en la mente de la misma manera que una huella puede ser plasmada en la cera. Señala Long (1997, p.126) que la mente es como una hoja de papel en blanco en disposición de acumular representaciones o de inferir algunas de ellas a partir de otras ya poseídas.

²⁸ Cabe recordar que para la *Stoa* la sabiduría es sinónimo de perfección, y la ciencia, entendida bajo estos parámetros, representa la exaltación del alma en su máxima tensión espiritual lo cual la hace inmune a todo decaimiento, inmune a todo error e inmovible a los reveses de la fortuna (Elorduy, 1972, p. 42-50). Desde mi lectura, esta cualidad del conocimiento presente en la filosofía estoica hace más referencia a una idealización de la sabiduría que en los parámetros estoicos correspondería a un ser enteramente racional, o sea a la divinidad. El hombre es naturalmente racional pero no lo es totalmente, esto significa que puede comprender pero no es inmune al error.

²⁹ El término *φανταστων* adquiere diversas traducciones tales como: representación, impresión, imagen, presentación, fantasía, entre otras.

A pesar de la no aceptación de las ideas innatas por parte de la doctrina estoica, sería un error el afirmar que toda representación existente en la mente humana tiene un origen único en la sensibilidad. Siguiendo a Mondolfo podemos señalar que las representaciones pueden ser tanto sensibles como no sensibles; las primeras son recibidas por medio de los sentidos y provienen de seres reales; las segundas son recibidas por el pensamiento y se refieren más bien a conceptos de la razón³⁰ (Mondolfo, 1942, p.127).

Señala Mondolfo que la representación es una afección que se produce en el alma la cual manifiesta en sí misma su causa productora. “La representación se muestra a sí misma y a su causa. Lo representable es la causa que produce la representación, por ejemplo, lo blanco, el frío y todo lo que puede excitar el alma es representable” (*Ibid.*, p.129).

Para la *Stoa* en general, el tratamiento de las representaciones era de vital importancia en tanto que a través del análisis de éstas era posible establecer el criterio por el cual se conoce la verdad de las cosas. Dicho criterio de verdad era establecido a partir del carácter comprensivo de una determinada representación, o sea, de la efectiva correspondencia entre lo que se ha representado (la intelección) y la causa de dicha representación, o como dice Mondolfo: lo representable.³¹ Diógenes Laercio expone la distinción entre representación comprensiva y no comprensiva de la siguiente forma:

es comprensiva aquella de la que se afirma que es criterio de las cosas reales, la que procede de una cosa existente y en conformidad con la cosa existente en sí misma ha quedado impresa y grabada, es no comprensiva la que no procede de una cosa existente, o bien, que, aunque, proceda de una cosa existente no ha quedado impresa y grabada en conformidad con la cosa misma; la que no es clara ni distinta (D.L., 1990, p.127).

Un segundo momento en el proceso de adquisición del conocimiento identificado por la *Stoa* es el referente al asentimiento.³² Siguiendo a Long, el asentimiento se distingue de la

³⁰ Aquellas representaciones aprehendidas sin la mediación de los sentidos son las referidas, según la física estoica, a las asimilaciones que un ser humano puede adquirir de aquello que es incorpóreo. Siguiendo a Mondolfo (1942, p. 134), los estoicos concebían cuatro especies de incorpóreo: lo expresable, el vacío, el lugar y el tiempo.

³¹ Mondolfo (1942, p.129) señala que lo representable es todo aquello que puede excitar o alterar al alma.

³² *συγκαταθεσις* (asentimiento) es el término referido al acto mediante el cual se juzgan las cosas representadas, según Elorduy (1972, p.44) es un acto de incorporación de cualesquiera clase de imágenes e ideas. El tratado del asentimiento es uno de los elementos más importantes en la filosofía epicteteana, sin embargo, el tratamiento dado a esta parte del proceso está matizado (en Epicteto y en varios comentaristas) desde una perspectiva más voluntarista que cognitiva. A continuación se expondrán algunos elementos generales de esta fase de la adquisición

representación en la medida en que éste es más un acto mental y no una pasiva recepción. A través del asentimiento, el principio rector responde a la impresión interpretándola y clasificándola. Dice este intérprete que al asentir una representación se admite que nuestra representación sensorial se corresponde con cierto hecho expresable. (Long, 1997, pp. 128-129). Mediante el asentimiento, el ser humano dota de sentido a la realidad representada y se apropia de ella aunque aún no posea el grado de certeza propio de la comprensión.

Siguiendo a Elorduy, podemos señalar que el asentimiento es un juicio sobre las cosas ya representadas. Este juicio, a diferencia de la representación, es algo que se halla totalmente en nosotros y depende de nuestra voluntad. En términos epistémicos, el asentimiento vendría a ser un juicio arraigado en la creencia pero no en la comprensión, ya que como dice Long (*Ibid.* p.131), se puede asentir a una representación que es débil o falsa, o como se ha señalado anteriormente, que no se corresponda efectivamente con la realidad.

Tanto la facultad de recibir representaciones como el acto de asentir a éstas, son facultades del principio rector humano. La afección de las representaciones es involuntaria a la vida humana, por el contrario, el asentimiento es voluntario ya que orienta la acción hacia algo por considerarlo útil o deseable aún sin la comprensión de esta determinación. Señala Elorduy que el asentimiento como un acto de aprobación en el cual se incorporan cualquier clase de imágenes o ideas, y esto no precisamente para acrecentar el patrimonio cognoscitivo de la memoria, sino para el perfeccionamiento o tal vez degeneración de todo el individuo. Siguiendo a este autor, el asentimiento es algo personal que supone tanto elementos psicológicos como morales (Elorduy, 1972, p. 44).

La tercera etapa que es la comprensión³³ nos indica la posesión de un conocimiento previamente representado y asentido. ¿Qué podemos entender por comprensión en la teoría del conocimiento estoica?

Long (1997, p. 128) atribuye a Zenón de Citio la afirmación de que la comprensión es el conocimiento de algo que ha sido aprehendido de tal manera que no puede ser descalificado por argumento alguno. Puede entenderse que el proceso cognitivo señalado por la filosofía

del conocimiento y más adelante se dedicará un apartado específico para exponer el tratado del asentimiento desde una perspectiva más relacionada a la conducta.

³³ Elorduy (1972, p.48-49) afirma que el concepto de comprensión tiene su origen en el término *καταληψις*, el cual describe un elemento principalmente cognoscitivo que representa la fase última y decisiva de la asimilación de un objeto intencional. Bajo la interpretación de este autor, sólo en la comprensión se encierra necesariamente la verdad.

estoica encuentra en la comprensión el elemento que describe un grado superior de la facultad racional humana, ya que es sólo en la comprensión donde se puede hacer mención de la efectiva posesión de un conocimiento. Para Long, la posesión del conocimiento es equivalente a la irrefutabilidad del mismo, y por esa razón, señala que los estoicos consideraban que aquel ser humano que posee un conocimiento es capaz de probar lo que sabe por medio de proposiciones necesariamente verdaderas (*Ibid.* p. 132).

Señala Elorduy (1942, p.49) que en la comprensión es donde se sitúa necesariamente la verdad, ya que es imposible comprender lo que es falso. De esta forma, a través de la comprensión, el ser humano se sitúa en el punto intermedio entre la ciencia y la opinión, lo cual nos indica que todo hombre, aún sin ser sabio, puede comprender muchas cosas y prepararse con esos conocimientos firmes y claros para la adquisición de la ciencia y de la virtud.

El asentimiento de una representación se da en la elaboración de un juicio sobre la realidad, y la comprensión de dicha representación es idéntica a la demostración de la verdad de dicho juicio. De esta forma lo cataléptico es lo ya demostrado y no lo que es real pero que carece de demostración. Esta distinción resulta interesante, ya que podemos advertir la posibilidad de que no toda representación comprensiva es efectivamente comprendida, lo cual resulta evidente al señalar que algún ser humano puede tener juicios certeros sobre la realidad sin ser capaz de demostrar el por qué son verdaderos sus juicios.

El carácter facultativo de la razón humana concebido por la filosofía estoica queda expuesto en los tres elementos ya señalados: la facultad receptiva del principio rector, la facultad aprobatoria del mismo principio y la función encargada de comprender lo que se representa al principio rector. Por su puesto, las representaciones son el agente de la facultad receptiva del ser humano, además de ser objeto de aprobación y de posible comprensión según la teoría del conocimiento de la *Stoa*. Podemos explicar la relación existente entre estos tres elementos mediante el siguiente ejemplo: a través de la observación del cielo se puede representar en mi mente un cuerpo celeste, de esta forma se establece en mí una imagen del mundo: una representación; posteriormente puedo afirmar que mi representación se corresponde efectivamente con aquello que se me manifiesta, acto inmediato establezco un juicio afirmando (asintiendo) que aquello que estoy viendo es un planeta. Si la representación que tengo en mi mente es efectivamente la de un planeta entonces es una representación real de un fenómeno, o lo que es lo mismo, mi representación es comprensiva, sin embargo, aunque mi asentimiento ha sido correcto, puedo desconocer el porqué esa representación es la de un planeta y no la de cualquier otro cuerpo celeste. Finalmente, la comprensión de mi

representación, o lo que es lo mismo, la posesión de un conocimiento, tendrá que ver con la capacidad de hacer explícitas las razones por las cuales mi juicio es verdadero en tanto que efectivamente se corresponde con un fenómeno particular del mundo, que en el caso de este ejemplo, es un planeta.

2.3.1 La valoración de los acontecimientos del mundo

La transición de la teoría del conocimiento de la *Stoa* hacia su ética no es del todo forzada si se comprende que el principio de la acción se encuentra en las opiniones de un determinado sujeto, las cuales, a su vez, encuentran su fundamento en el uso dado a las representaciones que surgen en el ser humano a través de la interacción con su entorno. Las representaciones son usadas en la medida en que todo hombre es capaz de asentirlas, no obstante es labor del instruido, según Epicteto, el correcto uso de las representaciones, ya que de ello depende la modificación de su forma de vivir.

Señala repetidamente Epicteto que el tópico³⁴ sobre el cual ha de ejercitarse mayormente el instruido en la filosofía es aquél correspondiente al uso de las representaciones. Antes de adentrarnos en el análisis del uso de las representaciones presente en Epicteto conviene exponer de manera general lo que la escuela estoica entiende por opinión.

La opinión viene a ser cierto tipo de valoración que un ser humano efectúa en consideración de un determinado acontecimiento, esta valoración no tiene que ver únicamente con la asignación de un valor de verdad como en el caso de la comprensión, y bajo la perspectiva de Epicteto, podemos entender que la opinión es una consideración de lo externo que incide directamente en la condición anímica de la persona. Este sentido dado a la opinión se hace evidente en el *Enquiridión*: “lo que turba a los hombres nos son los sucesos, sino las opiniones acerca de ellos” (Epicteto, 1991, p.17).

Cabe señalar que en gran parte de los tratados de Epicteto la opinión es considerada en términos peyorativos, ya que suele identificarse a la opinión con el juicio erróneo. Para Cavallé la opinión en Epicteto debe entenderse de forma análoga a los juicios no suficientemente contrastados mediante los cuales interpretamos, significamos y valoramos lo que es y sucede,

³⁴ Epicteto hace mención de tres tópicos imprescindibles para el instruido. En este caso se hace mención al tercero de estos tópicos: el del asentimiento, el cual opera sobre el uso de las representaciones. Los otros dos tópicos son los correspondientes al impulso y al deseo.

básicamente como bueno o malo, positivo o negativo, conveniente o inconveniente, beneficioso o perjudicial, agradable o desagradable.³⁵

La diferencia entre el hombre común y el sabio estriba en la parcialidad e inconsistencia de los juicios del primero, por su parte el sabio emite juicios completamente acordes con la racionalidad regente del mundo. En este caso, el filósofo, al pretender aspirar hacia la sabiduría, debe aprender a contrastar la parcialidad de sus opiniones con la gradual comprensión de la armonía universal que se expresa en cada suceso del mundo. Para la filosofía estoica el mal es inexistente como una entidad en sí misma y como contraria al bien, el único mal concebido por la *Stoa* es, como señala Epicteto, el que reside en el albedrío.³⁶ Esta consideración del mal la podemos entender a través de las afecciones de la vida humana propiciadas por la incapacidad de discernir aquello que en un sentido moral debería ser indiferente. El juicio correcto que puede ser entendido como el correcto empleo del albedrío es el paradigma deseable para la vida humana según la filosofía estoica, ya que ésta es la verdadera y única defensa que todo hombre puede utilizar ante cualquier circunstancia. Para el instruido en la filosofía esto no es sólo un paradigma y sí una cuestión de responsabilidad.

La comprensión de la opinión como una forma de juicio es una de las afirmaciones más significativas del estoicismo en general, ya que mediante este acto se le permite al instruido el poder acceder a una consideración no ordinaria de los sucesos del mundo. Todo acontecimiento que acaece en la vida del ser humano no tiene un valor moral en sí mismo en tanto que participa de un orden perfecto. Podemos señalar que las determinaciones epistémicas³⁷ limitan al ser humano a enjuiciar algo como bueno o malo, sin embargo, ante la posibilidad de contemplar la armonía universal reflejada en el mundo, el filósofo adquiere la facultad de analizar cada suceso desde una perspectiva más amplia. Por esta razón, el filósofo puede adecuar su juicio permanentemente al orden racional reinterpretando cualquier hecho del mundo, ya que como señala Cavallé: “los hechos no son intrínsecamente buenos o malos, sino

³⁵ Cavallé, Mónica, et al.: *Arte de vivir, Arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico*. [en línea], Madrid, 2012 [fecha de consulta: 20 marzo 2014]. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: taller.de.practicas.filosoficas.com/2012/02/10/francois-roustang/

³⁶ Hacia el final de este apartado expondremos con mayor precisión el concepto de albedrío.

³⁷ Braicovich denomina finitud epistémica a la incapacidad ordinaria del ser humano, la cual le impide comprender que el mundo en que habita es el mejor de los mundos posibles. (Braicovich, *Eudaimonía y teleología en Epicteto*. Revista filosófica. [en línea]. México, 2011 [fecha de consulta 24 mayo 2014]. Universidad Iberoamericana. Disponible en: http://www.iberopublicaciones.com/filosofia/articulo_detalle.php?id_volumen=2&id_articulo=60&id_seccion=9&active=8&pagina=125

lo que decidamos hacer de ellos”.³⁸ En este mismo tenor, Epicteto dice: “¿Qué es la muerte? Una careta, Dale la vuelta y estúdiala” (Epicteto, 2010, p. 158).

Considerar favorable o no a un determinado acontecimiento lleva implícita una opinión parcial de lo que se da por entendido como un bien. Señala Elorduy que no toda opinión es afecto malo, sino las opiniones y juicios malos que son efecto de la razón, al mismo tiempo que son ultraje y menosprecio de ésta (1972 p.129). La importancia de la opinión es vital en la filosofía moral de Epicteto ya que de ella dependen tanto el bienestar como el sufrimiento humano. Los instruidos han de esforzarse impetuosamente en tratar de echar abajo la opinión incorrecta. Epicteto se sirve de la figura mítica de Aquiles para enfatizar las consecuencias de las opiniones parciales presentes en este héroe: “¿Cuándo fracasó Aquiles? ¿Cuándo murió Patroclo? Desde luego que no, sino cuando se encolerizó, cuando lloró por una muchacha, cuando olvidó que estaba ahí para pelear. Ésos son los fracasos humanos, eso es el asedio, eso es la destrucción, cuando las opiniones correctas son echadas abajo, cuando se echan a perder esas cosas” (Epicteto, 2010, p.142).

La práctica filosófica para Epicteto comienza en la modificación del uso de las representaciones, por medio del asentimiento, ya que es ahí donde podemos encontrar el origen de una opinión. Se ha dicho con anterioridad que el hombre además de usar comprende aquello que se representa en su entendimiento. El tratado del asentimiento es uno de los ejercicios más ponderados por el discípulo de Rufo, y comprendido como ejercicio, este tratado depende tanto del hábito como de la comprensión. El instruido en el arte de la vida no asiente a cualquier representación, sino sólo a las representaciones comprensivas, o sea aquellas de las cuales se puede decir que son acordes con la naturaleza. Lo que hasta aquí se ha mencionado queda expuesto de la siguiente manera en las *Disertaciones*: “La materia del hombre bueno y honrado es su propio regente; el cuerpo es la materia del médico y del masajista; el campo lo es del campesino. Pero la función del hombre bueno y honrado es usar las representaciones conforme a la naturaleza” (Epicteto, 2010, p.273).

Conviene a continuación dar paso a la descripción de las tres cualidades atribuidas al instruido en el arte de la vida según la lectura que le he dado a la obra de este filósofo estoico.

³⁸ Cavallé, Mónica, et al.: *Arte de vivir, Arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico*. [en línea], Madrid, 2012 [fecha de consulta: 20 marzo 2014]. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: taller.de.practicas.filosoficas.com/2012/02/10/francois-roustang/

2.4 Primera cualidad del filósofo: el uso no ordinario de las representaciones

La atención de las representaciones es uno de los aspectos más importantes en la ética de Epicteto. Como ya se ha mencionado, las representaciones emergen de manera involuntaria en un individuo, no obstante, el uso dado a éstas requiere tanto del asentimiento como de la aprobación del sujeto cognoscente. El discípulo de Rufo menciona lo siguiente en relación al uso de las representaciones: “Cuando te muerda la representación (que eso no está en tus manos), hazle frente con la razón, lucha contra ella, no dejes que cobre fuerzas ni que pase a lo siguiente imaginándose lo que quiera y como quiera” (Epicteto, 2010., p.358).

Según la teoría del conocimiento estoica, el uso de las representaciones comienza en el asentimiento de éstas, y la capacidad de asentir es común a cualquier ser animado. Lo propio del hombre ordinario es el uso, y en algunos casos la comprensión de las representaciones. Siguiendo a Epicteto, es posible afirmar que el uso no ordinario o filosófico de la representación, se da en la orientación del asentimiento hacia la búsqueda de un fin práctico y moralmente valioso. De esta forma, el tratado del asentimiento es exaltado como uno de los tres tópicos propuestos con la finalidad de emplear de forma distinta la facultad racional, y de esta manera, edificar una forma no ordinaria de vida.

La importancia dada a la atención de las representaciones por medio del asentimiento queda manifestada por Epicteto de la siguiente forma: “Atiende pues a las representaciones, estate despierto. Que no es cosa banal lo custodiado, sino la honestidad, la lealtad, el equilibrio, la impasibilidad, la ausencia de tristeza, de temor, la imperturbabilidad; en una palabra la libertad. ¿A cambio de qué vas a vender esto? Mira cuánto vale” (*Ibid.*, p.400).

2.4.1 El uso ordinario de las representaciones

Antes de dar paso a la exposición de la forma específica de asentir propia del filósofo, conviene considerar el tratado ordinario de las representaciones, ya que el asentimiento, como nos hace ver el mismo Epicteto, posee una naturaleza específica y común a todo ser humano. Según el discípulo de Rufo, la naturaleza del asentimiento propiamente humano se divide en los tres aspectos siguientes: afirmar lo verdadero, rechazar lo falso y abstenerse ante lo indiferente. Si bien estos tres aspectos se encuentran arraigados en la teoría del conocimiento estoica, Epicteto los toma como punto de partida para comenzar a argumentar el surgimiento de

algunos juicios de valor moral. Los tres aspectos que describen la naturaleza del asentimiento son expuestos por Epicteto mediante el siguiente ejemplo:

¿Cuál es la causa de asentir algo? El que nos parezca que es. Por tanto, no es posible asentir a lo que parezca que no es. ¿Por qué? Porque esta es la naturaleza del discernimiento: afirmar lo verdadero, rechazar lo falso, abstenerse ante lo indiferente. ¿Qué prueba hay de esto? << Siente ahora, si puedes, que es de noche>>. No es posible. <<No sientas que es de día>> No es posible. <<Siente o no sientas que el número de las estrellas es par>>. No es posible. Cuando alguien asiente lo falso, sábetelo que no quería asentir lo falso -pues toda alma se ve privada de la verdad contra su voluntad como dice Platón- sino que la mentira le pareció verdad. (*Ibid.* 139-140)

El uso ordinario de las representaciones da cuenta del acto de aprehensión de los fenómenos del mundo. Este tema resulta de relevancia para la pretensión ética de Epicteto, ya que el uso de las representaciones se relaciona estrechamente con todos aquellos pareceres o creencias, los cuales, adquiriendo un sentido en la mente del no instruido, pueden generar turbación. De esta forma, la pretensión de lograr una forma de vida filosófica se relaciona en este punto con la potencial capacidad de estar dispuesto a asimilar de forma no ordinaria todo aquello que acontece. A continuación se explicará esta pretensión del discípulo de Rufo.

Es posible ilustrar este uso ordinario de las representaciones analizando el siguiente ejemplo: una existencia ordinaria suele definir, como consecuencia de su simple parecer, que algunas cosas pertenecen en su totalidad a un determinado individuo. Cualquier “bien externo” sería como tal algo contingente y sujeto a lo circunstancial, sin embargo, el ser humano tiende a representarse aquellos bienes como algo verdadera e invariablemente suyo. Como puede resultar claro una vida ordinaria pugna por satisfacer permanentemente tanto el bien en sí mismo como la representación que tiene de ésta, la cual ha surgido de una opinión muy particular, y que por supuesto, al ya no corresponderse en un determinado momento, se convierte inevitablemente en causa de turbación.

2.4.2 El uso no ordinario de las representaciones

Para la *Stoa* en general, la comprensión no es la cualidad distintiva del filósofo, es una cualidad propiamente humana que ha de ejercitarse con la finalidad de modificar su operatividad en función del tratamiento específico dado a las representaciones por medio del entendimiento. Como se ha advertido con antelación, del uso dado a las representaciones se derivan algunos de los postulados de la ética estoica. Todo ser humano, y en general todo animal, asiente representaciones; algunos hombres adquieren la capacidad de comprender lo que han asentido; no obstante, el filósofo modifica su capacidad de asentir en la medida que comprende ciertos principios que rigen tanto su propia naturaleza como la naturaleza de todo lo existente.

El uso específico dado a las representaciones por parte del instruido queda evidenciado en las siguientes líneas de las *Disertaciones*:

Si opones esto vencerás a la representación, no serás arrastrado por ella. Lo primero, no te dejes arrebatar por su intensidad, sino di: <<Espérame un poco, representación; deja que vea quién eres y de qué tratas, deja que te ponga a prueba>>. Y después, no la dejes avanzar pintándole lo que sigue. Si no, te retendrá e irá a donde quiera; por el contrario, más bien, introduce tú a tu vez alguna otra representación bella y noble y expulsa la inmundicia. Y si te acostumbras ejercítate de este modo, verás qué hombros se ponen, qué tendones, qué vigor; ahora sólo argumentitos y nada más (Epicteto, 2010, p. 222).

Mantenerse al tanto de la representación no comprensiva, y de esta manera, expulsar la opinión que de ésta se deriva, es labor que ha de efectuar el instruido, con la finalidad de establecer un uso no ordinario de las representaciones. Señala Epicteto que la posibilidad de la comprensión de las representaciones depende de la cualidad racional humana, la cual es especulativa sobre sí misma, y que de hecho, en el caso del ser humano, tal pertenencia del atributo racional es la condición de posibilidad para lograr un uso no ordinario de toda representación.

Podemos entender lo que Epicteto señala como un uso debido de las representaciones analizando algunos de los elementos pertenecientes a la primera cita de este último apartado, la cual enfatiza sobre la atención dada a las representaciones a la manera de un ejercicio imprescindible de efectuar por aquél que se ejercita en el arte de la vida. Para proceder al análisis de este uso no ordinario de las representaciones a partir de la cita señalada, propongo los tres siguientes aspectos analizados en distintas partes de las *Disertaciones*: a) La identificación del tipo de representación, b) la contrastación de la representación y c) el asentimiento reflexivo.

a) Al mencionar Epicteto: “Espérame un poco, representación, deja que vea quién eres y de qué tratas”, podemos inferir que las representaciones emergen de diversa forma. Incluso, más allá de la distinción existente entre la representación comprensiva y la representación no comprensiva, nuestro autor en cuestión señala cuatro formas de la representación. Se señala en las *Disertaciones*: “La representaciones se nos presentan de cuatro maneras: o algo existe y así parece; o, no existiendo, tampoco parece que existe; o existe y no lo parece; o no existe y lo parece. Por lo demás, en todos estos casos, acertar es tarea del instruido” (*Ibid.*, p.136).

Como señala el discípulo de Rufo, el instruido acertará en el discernimiento de la multiplicidad de las representaciones en la medida en que logre reconocer aquella representación que posea un criterio de verdad ya que ha emergido de un real subsistente, o sea, que tiene la posibilidad de ser comprensiva. De acuerdo con lo anterior, el origen del error surge en la ausencia de la comprensión, ya que el alma, dada su naturaleza racional rechaza la contradicción. Si alguien asiente lo erróneo lo hace porque tiene la representación de que es lo correcto. Epicteto menciona categóricamente que todo error contiene contradicción, y que mientras no se logre comprender tal contradicción, nada le impide a un ser humano hacer cosas contradictorias. “Toda alma racional rechaza por naturaleza la contradicción; y mientras no comprenda que está en contradicción, nada le impide hacer cosas contradictorias. Una vez que lo comprende es del todo necesario que se aparte de la contradicción y la rehuya, así como es absolutamente necesario que reniegue de la mentira el que se ha dado cuenta de que es mentira; mientras no se percate, asentirá a ello como si fuera verdad” (*Ibid.*, p.258-259).

Para Epicteto, la importancia de establecer un criterio de verdad para el tratamiento de las representaciones influye directamente en la posibilidad de análisis de las acciones humanas, ya que a partir de este criterio es posible el establecimiento de algunos parámetros propios de la ética estoica, por ejemplo: el deber, lo conveniente, lo que tiene que ver con uno y lo que no, entre otras cosas. (*Ibid.*, p.140)

b) Un segundo aspecto de importancia en el análisis del uso de las representaciones, lo podemos encontrar cuando Epicteto señala lo siguiente en consideración a dicho tema: “deja [representación] que te ponga a prueba”. ¿Qué podemos entender por poner a prueba una representación?

Siguiendo la lectura de las *Disertaciones*, podemos mencionar que el poner a prueba una representación equivale a contrastar dicha representación. Menciona Epicteto al abordar el tópico del asentimiento: “el tercero [el del asentimiento] es el que corresponde ya a los que

progresan, el relativo a la certeza de estas cosas, para que ni en sueños ni bajo los efectos del vino ni estando melancólico se le escape una representación pasajera sin haberla contrastado” (*Ibid.* p. 271).

Este segundo aspecto del tratamiento no ordinario de las representaciones tiene que ver con la contrastación entre la apariencia, entendiendo a ésta como criterio de valoración de las representaciones, y la exaltación de ciertas presunciones naturales,³⁹ las cuales a la manera de un canon son de utilidad para la valoración de las mismas representaciones. Veamos cómo aborda nuestro autor ambos elementos.

Seguir lo aparente es detestable para el instruido, es equivalente al naufragio de la nave que carece de orientación y que no presenta control alguno. Dice Epicteto que es propio de los locos seguir las apariencias, y que seguir lo aparente es la causa del sufrimiento humano. Como podemos observar en las *Disertaciones*, es propio del hombre común actuar azarosamente de acuerdo a la medida de su parecer. Es inconcebible para el discípulo de Rufo la inexistencia de una regla mediante la cual sea posible la evaluación de las representaciones asimiladas, y consecuentemente, la formación de los juicios que han de desprenderse de dicha asimilación. Se señala en las *Disertaciones*: “Mientras que en lo que reside la primera y única causa de acertar o equivocarnos, de llevar una existencia feliz o desdichada de ser infortunado o afortunado, sólo allí actuamos al azar y a la ligera. Por ninguna parte nada parecido a una balanza, nada parecido a una regla, sino que me parece una cosa, y al punto hago lo que me parece” (*Ibid.* p. 143).

Siguiendo con lo anterior, ¿cuál es entonces la medida que ha de servir como canon para contrastar lo aparente y que debe tenerse en cuenta para el uso adecuado de las representaciones?

Este canon es descrito por Epicteto como una presunción sistematizada⁴⁰ que ha de ser útil en la aplicación de los casos particulares. (*Ibid.*, p. 191). Según este filósofo, la posibilidad

³⁹ Siguiendo a Mondolfo (1942, p. 126), podemos identificar a la presunción natural señalada por Epicteto con el concepto de anticipación (*prolepsis*) señalado por los antiguos estoicos. Las anticipaciones hacían referencia a una concepción natural de lo universal. Podemos entender en este caso a la anticipación, como una tendencia que antecede a la reflexión y que permite a todo ser humano tener una “presunción” de lo bueno, de lo justo, de lo sano, entre otros. Esta primera tendencia es evidente en el instinto de conservación propio de cualquier animal.

⁴⁰ Por presunción sistematizada podemos entender a la orientación dada a la anticipación que tenemos de lo que nos es conveniente en función de un fin moral. La sistematización de una presunción hace efectiva la consideración de la razón humana como artesana del impulso, por esto señala Epicteto: “Las materias son indiferentes, pero el uso de ellas no es indiferente” (Epicteto, 2010, p. 168).

de uso de estos principios básicos depende de dos factores: en primer lugar, de la posesión de una noción o presunción natural común a todo hombre; y en segundo lugar, de la articulación y del estudio de estas nociones naturales. Epicteto expone un ejemplo en el cual hace explícita la posesión de una presunción (presunción) natural de lo que se considera como sano:

“¿quién de nosotros no ha llamado a algo sano o insano antes de nacer Hipócrates? ¿O hacíamos sonar estas palabras vanamente? Y es que tenemos cierta presunción de lo sano, pero no somos capaces de aplicarla. Por eso uno dice <<ayuna>>; otro, <<dale alimento>>; y uno dice, <<sángrate>>, y otro, <<ponte ventosas>>. ¿Cuál es la causa? ¿Qué otra cosa sino que no se sabe aplicar correctamente la presunción de lo sano a los casos particulares? “ (*Ibid.*, p.215).

Ahora bien, si es cierto que poseemos ciertas presunciones naturales de conceptos como lo bello, lo sano, lo justo, entre otras; el ser humano cae en la opinión injustificada al aplicar erróneamente esta natural intuición. Por tanto, y siguiendo a Epicteto, la sistematización de dichas presunciones depende del estudio de la filosofía, la cual, le permite al instruido en ella reconocer dónde está la causa del error, de dónde surge lo aparente, y cómo es que se formula una opinión injustificada; en síntesis, en saber identificar “el sentimiento de la contradicción mutua entre los hombres y la búsqueda de dónde se originan la contradicción y el reproche y la desconfianza del simple parecer” (*Ibid.* p190).

La contrastación de lo aparente con las presunciones sistematizadas es de gran importancia para Epicteto, ya que estos cánones útiles para los efectos de dicha contrastación vienen a reflejarse en la formulación de lo que él mismo denomina “universales”, los cuales, comprendidos bajo los parámetros de la ética estoica, representan normas de comportamiento moral que han de ser imprescindibles para la edificación de la vida filosófica.⁴¹

La connotación práctica de dichos universales es reflejada en la formulación de éstos como cánones, los cuales son mostrados como ejercicios que ha efectuar de forma necesaria el filósofo estoico, esta consideración es mencionada por el maestro de Arriano de la siguiente forma: “Así se juzgan y se pesan los asuntos: después de disponer de los cánones, y en eso consiste el filosofar, en observar y asegurar los cánones; y luego, el servirse de lo conocido ya es tarea del hombre bueno y honrado” (*Ibid.* p. 192).

⁴¹ En referencia al tema de los universales presente en las *Disertaciones*, Epicteto menciona lo siguiente: “Tú recuerda sólo los universales: ¿Qué es mío, qué no es mío?, ¿Qué me ha sido dado?, ¿Qué quiere la divinidad que haga yo ahora, qué no quiere?” (Epicteto, 2010, p.405).

c) El tercer elemento a considerar para la realización de un uso no ordinario de las representaciones es el correspondiente al asentimiento reflexivo. Hacer mención del asentimiento reflexivo es señalar tal vez uno de los ejercicios filosóficos más importantes, ya que el asentir reflexivamente presupone la habilidad de contrastación de las representaciones, así como del discernimiento del tipo de representación asimilada.

Menciona Epicteto que es característico del temple del filósofo el asentir reflexivamente (*Ibid.*, p.181). La concepción tradicional de la figura estoica que suele considerar a un hombre que muestra fortaleza ante la adversidad cobra relevancia a partir de este ejercicio señalado ya que, en la medida en que el filósofo atiende su propio regente y adquiere la habilidad de asentir reflexivamente, se establece con un distinguido posicionamiento en el mundo al poder decir ante cualquier situación: “venga lo que quieras y yo lo convertiré en un bien” (*Ibid.* p.315).

Podemos decir que asentir reflexivamente es atender únicamente a las representaciones comprensivas, y a partir de esta atención, el formular un juicio enteramente racional. Este tipo de juicio enteramente racional puede comprenderse como una valoración totalizante y no parcial de un determinado suceso.⁴²

La incapacidad de atender a las representaciones comprensivas y la parcialidad de los juicios emitidos por un hombre queda expuesta en las siguientes líneas de las *Disertaciones*: “Por ejemplo, yo, cuando navego, inclinándome hacia el abismo o mirando el mar en torno mío y al no ver tierra, me pongo fuera de mí y al imaginarme que habré de tragarme toda esa agua si naufrago, no se me ocurre que tres cuartillos me bastan. Entonces, ¿qué me inquieta? ¿El mar? No, sino la opinión” (*Ibid.* p. 210).

El asentimiento reflexivo, al servirse exclusivamente de la representación comprensiva se exalta como el garante de certeza no presente en el uso ordinario de las representaciones. Mediante esta forma del asentimiento, el filósofo toma distancia de las vacilantes opiniones que rigen la vida ordinaria ya que posee en sí mismo la confianza de la elaboración de un juicio certero ante la presencia de cada suceso del mundo. En consideración a lo anterior, Elorduy menciona que el asentimiento representa la encrucijada donde convergen la vida especulativa y la vida práctica de cada hombre, y además, que es el mismo asentimiento el elemento que

⁴² Esta comprensión a la que denomino totalizante, la cual es no ordinaria y es exclusiva del filósofo, es similar a lo que Long denomina perspectiva cósmica o perspectiva del todo. Este tipo de comprensión le permite al filósofo dar cuenta de que todo lo que acontece concuerda con la naturaleza y está por consiguiente bien (Long, 1997, pp. 177-178). También Braicovich hace mención de esta perspectiva cósmica en oposición a la ya señalada finitud epistémica (Braicovich, *op cit.*).

permite al ser humano la transición de la mera opinión hacia la certeza del conocimiento (1972, p.45).

De la comprensión totalizante característica del asentimiento reflexivo, se derivan algunas de las consideraciones más importantes a emplearse en la vida del filósofo según la filosofía estoica. La relación del filósofo con el mundo siempre debe darse en consideración de esta forma reflexiva de asentimiento. Cuando Epicteto exhorta al instruido al recto uso de las representaciones, deja entre ver la importancia y el esfuerzo necesario para la realización de tan grande tarea. La transición deseable de la parcial valoración del mundo hacia la comprensión totalizante de todo lo que acontece puede describirse en las siguientes líneas: “si sólo se contempla un aspecto del mundo, se corre el riesgo de pensar que podría ser mejor” (Duhot, 1996, p.48).

Retomando el ejemplo propuesto para el uso ordinario de las representaciones, el cual versa sobre las consideraciones de los bienes externos propias de los no instruidos, Epicteto nos posibilita la comprensión del uso no ordinario de las representaciones en referencia al mismo tema. Se menciona en el *Enquiridión*: “Nunca digas respecto a nada <<Lo he perdido>>, sino <<lo he devuelto>>. ¿Ha muerto tu hijo? Ha sido devuelto. ¿Ha muerto tu mujer? Ha sido devuelto. <<¿Se me ha robado la finca>> - No dudes que también esto ha sido devuelto.- (...), Mientras te lo conceda, trata tú ese bien como cosa ajena, igual que tratan las cosas del albergue quienes van de paso” (1991, p. 25). Mediante este ejemplo es posible reconocer las tres características señaladas como parte de un uso no ordinario de las representaciones; en primer lugar se pretende la identificación de aquello representado en su justa medida, como algo que si bien está presente, no está sujeto a la voluntad humana; en segundo lugar, la consideración de que todo bien externo se encuentra sujeto a un principio rector de todo lo existente, lo cual debe de comprenderse para lograr una contrastación del parecer ordinario con una explicación de carácter racional. Finalmente, el asentimiento reflexivo se logra en el momento en que se enjuicia de manera distinta el acontecimiento de la aparente pérdida; el juicio que conlleva a la afirmación de que no hay pérdida sino devolución, implica de manera directa una comprensión totalizante y no parcial de un determinado suceso, y esto como tal, sería la puesta en práctica de ciertos conocimientos adquiridos por parte del instruido.

2.5 Segunda cualidad del filósofo: el correcto empleo del albedrío

En el apartado anterior se ha revisado el proceso cognitivo que determina la conducta del ser humano, igualmente, a través de la exposición del uso no ordinario de las representaciones se ha mencionado cómo el filósofo modifica la relación que guarda con su entorno, dando lugar a la consideración de una forma distinta de vida cimentada en el asentimiento reflexivo.

En el presente apartado se procederá a la exposición del concepto de albedrío⁴³ presente en los tratados de Epicteto. Si bien el uso no ordinario de las representaciones cimienta las bases para la realización de una forma extraordinaria de vida, es mediante el correcto empleo del albedrío donde se orienta el conocimiento adquirido hacia una forma específica de vivir.

El albedrío designa a la facultad de discernimiento propia del entendimiento humano la cual se distingue de la facultad de discernimiento propia de la comprensión, ya que mientras esta última opera en consideración del valor de verdad de las representaciones, el albedrío opera en función del valor moral de los juicios que anteceden toda acción. De acuerdo con lo anterior, es posible anticipar que la inclinación práctica del filosofar de Epicteto encuentra en el correcto empleo del albedrío su principal punto de flexión.

Según Ortiz, es posible interpretar el concepto de albedrío presente en los trabajos de Epicteto como la facultad íntima de elección que posee el ser humano. Sobre esta capacidad nadie puede actuar más que el mismo hombre (Epicteto, 2010, p.29), ya que el albedrío no puede ser sometido a ningún tipo de coerción externa. La vida filosófica ha de cimentarse en el correcto empleo de dicha facultad, y no es que el hombre ordinario carezca de albedrío, sino que mal ejerce dicha facultad.

De acuerdo con lo señalado, es el hombre el único responsable de la capacidad de deliberación propia del albedrío. Rist señala que el concepto de albedrío en Epicteto se vincula con el carácter moral de una persona, ya que este carácter es moldeado a partir de las decisiones previas que toma un individuo. Siguiendo lo anterior, Rist advierte que el concepto de albedrío empleado por Epicteto tiene la intención de describir el fenómeno de la personalidad moral (1995, p.238).

⁴³ El concepto de "albedrío" es la traducción del término *προαιρεσις*.

Algunas de las características dadas a esta facultad son las siguientes: el albedrío es el atributo divino dado al hombre para su protección personal. Este atributo es libre de impedimentos e incoercible por naturaleza.⁴⁴ Siguiendo al discípulo de Rufo, es en el albedrío donde reside tanto la esencia del bien como la esencia del mal.⁴⁵

La pretensión de Epicteto es que la vida del filósofo adquiriera sentido siempre en consideración de aquellas cosas que dependen del albedrío, y el correcto empleo del albedrío se hará evidente al considerar el proceder del filósofo ante una determinada circunstancia. Para proceder la exposición del concepto de albedrío tomaremos en cuenta lo siguiente: en primer lugar la deliberación de las cosas que verdaderamente le corresponden atender al ser humano, o sea, las que pertenecen al albedrío; y en segundo lugar, se expondrá la consideración de esta facultad como un atributo otorgado al hombre por parte de la divinidad. La importancia del concepto en cuestión, es comprender que mediante el albedrío Epicteto denota una función deliberadora del entendimiento la cual se presenta como el principio básico de una disposición hacia la acción, y como una de las premisas de mayor importancia para la consolidación de una vida filosófica.

2.5.1 No existe nada bueno ni malo fuera del albedrío

A partir de la afirmación explícita de Epicteto la cual nos indica que “no hay nada bueno ni malo fuera del albedrío” (Epicteto, 2010, p. 295), podemos adentrarnos en el carácter reflexivo de sus exhortaciones. Este filósofo estoico invita constantemente, a lo largo de su obra, a la observancia de la costumbre y también a la atención del pensamiento con la finalidad de que el instruido mantenga su esfuerzo exclusivamente en aquellas cosas que verdaderamente le corresponden atender.

⁴⁴ Literalmente se observa en las *Disertaciones*: “Si esa parte suya que el dios nos dio desprendiéndola de sí pudiera ser sometida por él o por otro a impedimentos o coacciones, ya no sería un dios ni se estaría ocupando de nosotros del modo que corresponde” (Epicteto, 2010, p.110).

⁴⁵ Resulta necesario precisar que la ética estoica no concibe al mal como algo sustancialmente opuesto al bien. Si Epicteto menciona que es en el albedrío donde reside la esencia del mal lo hace en referencia al mal moral, el cual, en un sentido estricto, es el único mal admitido por la ética estoica. El filósofo estoico es el que vive verdaderamente convencido de que nada ni nadie puede hacerle daño, y que además, considera que el único daño posible es aquel que se comete cuando se ejecuta una mala acción (*cf.* Duhot, 1996, p.85), o dicho de otra forma, cuando se procede irracionalmente. “Si hacemos el mal no es porque en nosotros resida una fuente del mal, una voluntad perversa, sino porque aplicamos mal nuestros pensamientos y nuestros deseos” (*Ibid.*).

El filósofo aventaja al hombre ordinario en la medida que es capaz de distinguir y atender únicamente aquellas cosas que verdaderamente dependen de él. Para Epicteto, gran parte de la vileza humana consiste precisamente en afanarse a todas aquellas cosas que en cierto sentido dependen de algo externo: propiedades, honores, riquezas, otro ser humano. En consideración al carácter moral de la distinción efectuada por el albedrío, resulta de interés el siguiente aporte de Ortiz: “el bien y el mal no son lo que como tal nos pueden indicar los sentidos, sino que el bien y el mal afectan a la parte más importante, mejor y más noble del ser humano, la *proaíresis* (albedrío)” (*Ibid.* p.29). El carácter propedéutico de la filosofía de Epicteto procede en gran parte mediante el análisis de lo que en un sentido filosófico es un verdadero bien, a diferencia de lo que en un sentido ordinario sería un bien aparente. Ortiz analiza esta cuestión y menciona: “(...) y es lo que nos puede procurar la filosofía, enseñándonos a razonar sobre esos temas y haciéndolos distinguir entre los bienes verdaderos (tener deseos, sentir impulsos y aceptar o negar racionalmente de acuerdo con el bien del albedrío) y los bienes aparentes (los reconocidos por gran parte de la sociedad: salud, riquezas, posición social, etc.)” (*Ibid.* p. 30).

Como ya se ha dicho anteriormente, la vida del filósofo depende de la relación específica que guarda con el mundo. Si bien, es el entendimiento la facultad que ha de mediar la relación sujeto-mundo en el caso del filósofo, es posible señalar que es el albedrío el elemento específico del entendimiento humano en el cual opera la capacidad de discernir aquellas cosas que no son indiferentes para la vida humana en un sentido moral, y que por el contrario, es mediante su uso donde se configura una determinada forma de estar en el mundo.

Bajo la perspectiva estoica el filósofo convive, sacia sus necesidades, participa de la vida pública, entre muchas otras cosas; su forma de estar en el mundo no se determina tomando en cuenta lo que hace, sino más bien a partir de cómo lo hace; se advierte en las *Disertaciones*: “dame a uno a que le importe cómo hará algo, que preste atención no a cómo conseguir algo, sino a la acción en sí. ¿Quién, al pasear, presta atención a la acción en sí? ¿Quién, al deliberar, presta atención a la deliberación en sí, y no a conseguir aquello sobre lo que delibera?” (Epicteto, 2010, p. 209). El filósofo se distingue del hombre ordinario a partir de la no posesión de un fin último arraigado en lo externo. El filósofo, para Epicteto, posee en sí mismo la garantía de su propia imperturbabilidad, y por lo tanto, todas sus acciones deben de servir para alcanzar ese objetivo. Dice el maestro de Arriano: “Tu mal es defenderte mal” (*Ibid.* 312). Cualquier falta cometida es considerada a partir de la incapacidad de discernir qué cosas dependen de nosotros mismos. Se exhorta constantemente en las *Disertaciones* a encontrar

tanto el bien como el mal mediante el examen de uno mismo, y de esta forma atender lo que es propio distinguiéndolo de lo ajeno. “Distingue las cosas y ponlas por separado y di: <<lo exterior no depende de mí, el albedrío depende de mí. ¿Dónde buscaré el bien y el mal?>>” (Epicteto, 2010, p. 168).

Ante la claridad de lo que realmente le corresponde atender, el filósofo adquiere la capacidad de experimentarse tanto a sí mismo, como a todo su entorno de forma extraordinaria. Señala Epicteto que ante la ignorancia de lo que verdaderamente nos corresponde cambiar, y ante el agobiante esfuerzo en pos de alcanzar todo aquello que está sujeto a lo externo, el hombre se convierte en servidor de todo aquello que admira y de esta forma se abandona a sí mismo. Señala Epicteto lo siguiente, haciendo referencia a la apatía de lo externo y al descuido del albedrío: “sencillamente, acuérdate que si estimas cualquier cosa fuera de tu propio albedrío, has echado a perder el propio albedrío” (*Ibid.* 404). Ante el abandono de sí mismo, el ser humano se vuelve hacia lo externo de la misma manera que un esclavo atiende a su amo con total devoción. Señala Epicteto: “el hombre no es amo del hombre, sino que lo son la muerte y la vida, el placer y el esfuerzo” (*Ibid.* p.151).

Según Epicteto, el hombre no sólo se vuelve hacia las cosas externas en tanto que éstas poseen un valor en sí mismas. El hombre ordinario se aferra a lo externo en tanto que aquello a lo que se empeña satisface una representación previa que el individuo se ha hecho de su entorno. Por ejemplo, el hombre ordinario no busca el dinero por el dinero mismo, sino por lo que éste le puede aportar en tanto bienestar, prestigio y comodidad; de esta forma, en la presencia, pero sobre todo en la posesión de lo externo, el hombre satisface su propia representación del mundo; y por el contrario, en la ausencia de lo externo se aflige ante la insatisfacción de su deseo. La instrucción filosófica de Epicteto tiene como una de sus intenciones hacerle ver al hombre que el afanarse a lo externo, y por tanto, a lo que es ajeno al albedrío, es causa directa de algunos de los pesares de la vida humana. Muestra de lo señalado son las siguientes líneas de las *Disertaciones*: “Donde está el afán allí está también el impedimento, ¿quieres a toda costa los que no está en tus manos? Entonces sufre impedimentos, sufre trabas, fracasa” (Epicteto, 2010, p. 403).

Epicteto exhorta al fortalecimiento de la capacidad de deliberación para no afanarse hacia aquellas cosas que por su naturaleza son ajenas e independientes de nosotros. De esta capacidad de deliberación surgen ciertas normas de aplicación útiles en el enfrentamiento con el mundo, hay que recordar que la pugna del filósofo es por la consolidación de un posicionamiento distinto en el mundo. Si bien, y como ya se ha advertido, la representación de

todo lo que acontece en el mundo es necesaria para el establecimiento del hombre en el mundo, de esto no se infiere que todo ser humano tenga que reaccionar por condicionamiento de la misma forma. Con la intención de fortalecer la facultad de discernimiento propia del albedrío, Epicteto hace mención a lo largo de su obra de varios ejercicios, los cuales, sustentados de forma teórica por la *Stoa* en general, adquieren en nuestro autor la forma de ciertas *recomendaciones*⁴⁶ de aplicación directa ante determinados acontecimientos. Una recomendación que resulta interesante atender es la que sugiere al instruido mantenerse al tanto de sí mismo, o como dice el discípulo de Rufo “ser para ti mismo discípulo y maestro” (Epicteto, 2010, p.415), y de esta forma aplicar lo aprendido mediante la instrucción a los casos concretos. Nuevamente, la comprensión de la filosofía como ejercicio y en referencia al tema en desarrollo queda evidenciada de la siguiente forma:

Uno ha de ejercitarse sobre todo en este aspecto: Desde al alba, acercándote a quien veas, a quien oigas, examínale, responde como si te preguntasen. ¿Qué has visto? ¿Un hermoso o una hermosa? Aplícale la regla: ¿Ajeno al albedrío o sujeto al albedrío? Ajeno al albedrío, échalo fuera. ¿Qué has visto? ¿A uno de luto por su hijo? Aplícale la regla: la muerte es ajena al albedrío: apártalo de en medio. ¿Te has encontrado con un cónsul? Aplícale la regla: ¿Cómo es el consulado? ¿Ajeno al albedrío o sujeto al albedrío? Ajeno al albedrío: aparta también eso, no es aceptable, échalo, no tiene nada que ver contigo. Y si hiciéramos esto y nos ejercitáramos en ello a diario desde el alba hasta la noche, algo saldría, por los dioses. (Epicteto, 2010, p.274-275).

La filosofía estoica de Epicteto tiene como finalidad la transformación de la forma en la cual pensamos el mundo, de esta manera se pretende la realización de una distinta relación con nuestro entorno. Para este autor tanto el error como el sufrimiento requieren de un proceso de deliberación. Mediante tal proceso el filósofo llega al convencimiento de que el mal es relativo desde el punto de vista de la forma en la cual nos relacionamos con las cosas. Duhot menciona que la pretensión estoica puede ser entendida como el alumbramiento de la siguiente cuestión:

⁴⁶ Utilizo el término *recomendación* ya que a mi parecer ofrece una connotación de mayor practicidad característica del filosofar exhortativo de Epicteto. En la redacción de las *Disertaciones*, Arriano utiliza términos como “regla” o “canon” para describir la intención parenética propia de las enseñanzas de su maestro. Ya sea mediante una recomendación, o con la formulación de una regla o de un canon, la finalidad se mantiene intacta: ofrecer una norma de valor moral la cual nos permita estar en resguardo de nosotros mismos, o siguiendo lo que se ha dicho hasta aquí del albedrío, atender aquello de lo que en verdad nos corresponde ocuparnos. Recuérdese como ejemplo de estas normas de valor moral los ya mencionados universales: saber qué es nuestro, saber qué se nos ha dado y saber qué es lo que quiere la divinidad; también algunos fragmentos de los *Versos áureos* atribuidos a Pitágoras y tenidos en cuenta por Epicteto se mantienen en el mismo matiz: “No admitir el sueño en los abatidos ojos antes de hacer recuento de las tareas diarias una por una: ¿Qué transgredí?, ¿Qué llevé a cabo? ¿Qué obligación no he cumplido?” (2010, p.293). Según Epicteto, el filósofo debe tener en cuenta este tipo de normas en la formulación de cada una de sus opiniones.

“lo único que nos concierne es nuestro psiquismo y nuestra conducta, ya que nada del exterior puede afectarnos” (Duhot, 1996, p.86).

Resulta pertinente hacer mención de la facultad propiamente humana de enjuiciar desde la perspectiva de lo que verdaderamente nos corresponde. El albedrío, en su correcto empleo, tiene como finalidad el adentrarnos en una experiencia distinta del mundo, la cual nos hace plausible el seguir los acontecimientos del mundo sin la intención de anticiparlos.⁴⁷

Siguiendo a los estoicos antiguos, el orden de los sucesos del mundo manifiesta una acción divina omnipresente, para ellos es inconcebible mayor perfección. Si bien los sucesos del mundo no son indiferentes si se considera su valor de verdad, sí son indiferentes si se considera que éstos no poseen valor moral en sí mismos. De esta manera Epicteto llega a la conclusión de que la valentía y la precaución no se contradicen, y que por el contrario se complementan entre sí. “En lo que no depende del albedrío has de tener valentía, y en lo que depende del albedrío precaución” (Epicteto, 2010, p.156).

Aquellos juicios emitidos hacia las cosas que no dependen del albedrío son considerados por Epicteto como viles y como propio de los no instruidos. De esta forma podemos entender que la correcta deliberación efectuada por el albedrío toma carácter de principio para la vida del filósofo, para el hombre ordinario sería recomendable asumir este principio. Es propio del ser humano emitir juicios, pero es característico del filósofo el no enjuiciar arbitrariamente. Ya se ha dicho que carece de sentido el tratar de anticipar los sucesos del mundo, no obstante, lo que sí es posible y además deseable para la vida humana, es estar en disposición de enjuiciar adecuadamente todas aquellas representaciones que son ajenas al albedrío.

Al no ser el albedrío el elemento mediador de la relación del hombre con el mundo, el ser humano deja en manos del deseo, del temor o de la imaginación dicha relación, convirtiéndose de esta forma en sujeto del exterior y no de sí mismo. Considero que esta forma de abandonarse a sí mismo da muestra de una relación irreflexiva caracterizada por la parcialidad de los juicios emitidos. Algunos ejemplos de esta relación irreflexiva la cual se sustenta en una forma inadecuada de enjuiciar son señalados en las *Disertaciones*: “¿Qué es el llorar y el gemir? Una opinión. ¿Qué es la desdicha? Una opinión. ¿Qué son la rivalidad, la disensión, el reproche, la acusación, la impiedad, la charlatanería? Todo eso son opiniones y

⁴⁷ Literalmente se expone en las *Disertaciones*: “no hay que adelantarse a los acontecimientos, sino seguirlos” (Epicteto, 2010, 295).

nada más, y opiniones sobre cosas ajenas al albedrío como si se tratara de bienes y males” (Epicteto. 2010, p.275).

Una importante caracterización del concepto del albedrío presente en Epicteto es que si bien esta capacidad es útil en la discriminación de lo que depende de nosotros mismos, esta discriminación da muestra del empleo de la facultad racional humana como determinante de la acción propiamente filosófica. Advierte García del sentido activo de la *proaíresis* presente en Epicteto, ya que siguiendo a este intérprete, es posible comprender a la *proaíresis* como acto o cuando menos como el propósito de hacerlo. (Epicteto, 1991, p.16).

Haciendo referencia a este sentido activo de la *proaíreis*, es posible observar en Epicteto que el propósito de efectuar una acción reflexiva no basta para el filósofo, ya que la posibilidad de acción reflexiva por medio del empleo adecuado del albedrío, necesita además de la consideración de un principio trascendente, el cual, estando presente en el mundo, se exalta como un principio rector del cosmos según la filosofía estoica.⁴⁸

El arte de la vida exaltado por Epicteto depende del empleo adecuado del albedrío. Para la ética estoica en general, es en el albedrío donde reside la libertad, ya que ésta no es concebida como un estatuto político y sí como el garante de un posicionamiento extraordinario en el mundo, el cual se sobrepone a cualquier circunstancia.

Si es posible hablar de una efectiva realización de la vida filosófica en Epicteto, es a mi parecer en la comprensión y en la atención de todas aquellas cosas que en verdad dependen del ser humano, además de la comprensión y el seguimiento de todo aquello que depende de la naturaleza. Atributos de valor moral tales como la continencia, la fortaleza y la paciencia, entre otros, dependen de la deliberación efectuada por el albedrío. Es por esta razón que Epicteto logra describir que la actitud y manera de ser del filósofo es la de aquél que “todo provecho y todo perjuicio los espera de sí mismo” (Epicteto, 1991, p.101).

El albedrío viene a configurar, en la expresión estoica, una disposición reflexiva a la acción si es que entendemos a esta disposición reflexiva como la premeditada acción que le permite a un hombre conciliar sus juicios con la representación total del mundo, la cual es perfecta. La pretensión estoica de Epicteto es precisamente que el instruido ascienda a una nueva visión del mundo. De esta forma podemos señalar que la vida filosófica no es mera

⁴⁸ La consideración de lo que a mi parecer es entendible como un principio trascendente, el cual se manifiesta en el orden del mundo se expondrá en el último apartado del presente capítulo, cuando abordemos la relación presente entre el ser humano y la divinidad en Epicteto.

pretensión idealizada y sí una eventual realización. Saber qué es cada cosa y cuánto es lo que en un sentido vital vale, son dos características de la forma de vida ponderada por nuestro autor. Se menciona en el *Enquiridión*: “Sobre cada cosa de las que seducen el ánimo o de las que reportan utilidad o de las que son queridas, recuerda que has de discernir de qué calidad es, empezando por las más pequeñas. Si te agrada una olla, has de decirte <<Una olla, es lo que estimo>>. Con lo que si se hace pedazos, no te alterarás. Cuando beses a tu hijito o a tu mujer, has de decirte que a un ser humano besas, pues así, aunque muera, no perderás la calma” (Epicteto, 1991, p.15).

Un ejemplo que ilustra de forma clara esta nueva visión del mundo lograda por el filósofo, es expuesta metafóricamente en el *Enquiridión*: “toda cosa tiene dos asas, una por la que es llevadera y otra por la que no lo es” (Epicteto, 1991, p.93). Si toda circunstancia de la vida ha de ser llevadera es porque el filósofo comprende que nada sucede sino conforme a un orden perfecto, el hombre ordinario por su parte es aquel que evalúa una determinada circunstancia desde una visión parcial de las cosas, o dicho de otra manera, desde la consideración de su propio parecer como medida del todo. Conciliar lo que hay de racional en el ser humano con lo que hay de racional en el mundo es equivalente a la tan mencionada pretensión estoica de “vivir conforme a la naturaleza”. No obstante esta pretensión de vida es inconcebible en la ausencia de un principio trascendente de los fenómenos del mundo.

2.5.2 El albedrío comprendido como un elemento divino presente en el ser humano

Una segunda consideración de importancia en referencia al tema del albedrío en Epicteto, es la significación dada a este término desde la perspectiva que lo identifica como un atributo sustancial dado al hombre. Esta consideración es importante ya que es donde la ética de Epicteto cobra un matiz muy particular.

Se ha señalado con anterioridad que uno de los puntos de partida de la ética estoica es la consideración del ser humano como obra primordial de la divinidad. Este tipo de aseveraciones dan cuenta de un pensamiento religioso propio de nuestro autor, sin embargo, hay que distinguir esta pretensión de cualquier otra idea que tuviera como fin el adoctrinamiento religioso, ya que en el estoicismo es viable hablar de un pensamiento religioso mas no de una religión. Epicteto, muy en concordancia con Zenón de Citio, consideraba que este acto de

identificación con la divinidad dependía de la permanente ejercitación del entendimiento para poder alcanzar un estado de vida acorde con el principio rector de todo lo existente. Esta idea es atribuida a Zenón y es expuesta por Cappelletti (1996, p. 102): “Zenón citiense, el estoico, sostenía que no se deben erigir templos a los dioses, sino conservar lo divino sólo en la inteligencia; más aún, cree que la inteligencia es lo divino”.

Esta participación es mencionada por Epicteto con la finalidad de hacer despertar en el hombre el papel que por naturaleza le ha sido asignado. Haciendo énfasis en el papel específico de la vida humana en relación con el resto de las especies, Epicteto menciona en las *Disertaciones*: “¿No son también ellos obra de la divinidad? Lo son, pero no primordiales ni parte de la divinidad. Mientras tanto tú eres primordial, tú eres una chispa divina, tienes en ti mismo parte de ella” (Epicteto, 2010, p.178-179).

Recordemos que para la *Stoa* lo racional es lo perfecto, y de esta forma, el hombre, al poseer el atributo de la racionalidad adquiere una potencial perfectibilidad. No obstante, y como señala el mismo Elorduy, aquellos que por uno u otro motivo no se han tomado la molestia de dedicarse a la sabiduría y a la práctica de la virtud se encuentran también en la esfera de la irracionalidad. Ausencia de razón es sinónimo de imperfección, al menos en lo correspondiente a los asuntos humanos. “Las otras cosas pueden ser relativamente perfectas, cada una dentro de su grado, pero no verdaderamente perfectas, ya que les falta razón. Pues absolutamente perfecto no es sino lo que encierra toda la perfección de la naturaleza en toda su integridad. La naturaleza en su integridad es racional” (1972, p. 109).

Considero que la integridad de la naturaleza racional humana reside en el albedrío, y de esta forma, es posible afirmar que el principio sustancial de la razón se configura como un elemento actuante en la vida humana.

Este elemento actuante que representa el albedrío da pauta a la concepción hecha por Epicteto acerca de la existencia de un *demon* interno o también llamado protector personal. Ante la consideración del albedrío como “el atributo divino dado al hombre”, García, en su análisis del *Enquiridión* (Epicteto, 1991, pp.16-17), menciona que este atributo designa al hombre como el responsable de sí mismo, ya que Dios, al proporcionar al hombre un elemento de su propia naturaleza delega también en él la confianza de su propia custodia; y de esta manera, se considera como imprescindible la custodia del hombre sobre sí mismo. Haciendo referencia al resguardo del atributo divino dado a cada hombre Epicteto menciona:

Por ello puso [dios] nada menos que a cada uno un *demon* como protector personal y le encargó que lo cuidase y que fuese incansable e imposible de engañar. ¿Acaso otro guardián mejor y más cuidadoso nos pudo entregar a cada uno de nosotros? Así que cuando cerréis las puertas y hagáis la oscuridad dentro, acordaos de no decir nunca que estáis solos, porque no lo estáis, sino que la divinidad está dentro y vuestro *demon* también (Epicteto, 2010, p. 102).

Un apunte de interés hecho por García en consideración del carácter divino concedido al concepto de albedrío en Epicteto, es la valoración del término *oikeiosis*, el cual designa en la ética epicteteana, el respeto que debe tener el hombre ante sí mismo y ante la divinidad “es ante Dios ante quienes somos responsables de nosotros mismos”. (Epicteto, 1991, p.17). Esta valoración del término *oikeiosis* designa para este intérprete un matiz religioso presente en los tratados de Epicteto. De la misma forma, García expone el término *aidos* en consideración “al respeto religioso que procede de la concientización de que somos portadores de un elemento divino” (*Ibid.*).

La relación existente entre la divinidad y el hombre será tema del último apartado de este capítulo. Lo importante hasta aquí es identificar al albedrío como un elemento actuante, determinante y característico la vida del filósofo. Haciendo una analogía, podemos entender a este elemento del entendimiento e identificarlo como una disposición apropiada hacia lo externo. Aquel ser humano, el cual, ejercitándose en la filosofía adquiere esta disposición es llamado invencible por Epicteto, y es invencible porque ha logrado poner en concordancia su propio genio con la voluntad del que todo gobierna. Esta deseable disposición es mencionada de la siguiente forma:

Por eso ninguna de las cosas de la vida es difícil (...), ¿por qué te angustias, por qué estás en vela? En vez de ponerte a punto a reflexionar donde residen tu bien y tu mal y decirte: <<ambos dependen de mí>>. Nadie puede ni privarme del uno ni arrojarme al otro contra mi voluntad. Entonces, ¿por qué no me echo a roncar? Lo mío está seguro; lo ajeno, ello verá: como venga, como sea dado por quien tenga la potestad. ¿Quién soy yo para querer que esto sea así o de otra manera? ¿Verdad que no se me ha dado esta elección? ¿Verdad que nadie me ha puesto como administrador de ello? Me basta con aquello sobre lo que tengo autoridad. Eso es lo que he de preparar lo mejor posible; lo demás, como quiera el señor de ello (Epicteto, 2010, p.439).

Según la *Stoa* y el mismo Epicteto, la atención de lo que es propiamente humano, en un sentido moral, es una parte imprescindible de la vida del filósofo. No obstante, esta independencia característica del filósofo no es concebible sin la comprensión de un principio supremo que

gobierna sobre todo lo existente. De hecho, la pretensión de Crisipo de comprender a la vida como un “suave discurrir” se presenta como la intención de conciliar aquello que gobierna en el ser humano con la fuerza que gobierna la totalidad del mundo. En palabras del mismo Crisipo el suave discurrir de la vida se da “en cualquier momento en que todo se hace en términos de la armonía que existe entre el *daimon* que está presente en cada hombre y la voluntad del director del universo” (Rist, 1995, p.272).

La consideración de esta parte directriz del universo es presentada como la divinidad en los tratados de Epicteto, resulta conveniente tratar a continuación y de forma específica a este último elemento imprescindible y determinante para la vida del filósofo según el discípulo de Rufo.

2.6 Tercera cualidad del filósofo: la consideración de la divinidad como un principio trascendente

Ya se han señalado hasta aquí algunos elementos necesarios y propios de la vida filosófica exaltados por Epicteto. Tanto la naturaleza racional humana, como los elementos que posibilitan la adquisición de un conocimiento, y también, la facultad de establecer un juicio en consideración de lo que efectivamente depende de nosotros mediante el correcto empleo del albedrío, son algunas de las características que posibilitan la transición hacia una forma distinta de relacionarnos con el mundo. No obstante, aún falta un elemento imprescindible en la pretensión de Epicteto sin el cual quedaría incompleta la propuesta de este filósofo.

Podemos dar inicio a la exposición de este elemento propio de la reflexión de nuestro autor partiendo de una analogía recuperada por García en consideración al obrar de Sócrates, el cual se vincula estrechamente con el estoicismo de Epicteto y que es recuperado de la siguiente forma por Jenofonte: “Sócrates llamaba insensatos a quienes se imaginaban que todos los asuntos humanos dependían de la prudencia de los hombres, sin que los presidiese providencia alguna”.⁴⁹ En el caso específico de Epicteto la providencia es considerada como la manifestación de la divinidad en el mundo, la cual es exaltada como el principio rector del universo.

⁴⁹ García recurre en su análisis del *Enquiridión* a estas palabras de los *Memorables* de Jenofonte (Epicteto, 1991, p.70).

Como ya se ha dicho, es característica del filósofo distinguir aquellas cosas que verdaderamente le corresponden atender, sin embargo, la actitud estoica con respecto al resto de los acontecimientos del mundo es tan importante como la atención de los propios pensamientos y de las propias acciones, de hecho el proceso de reflexión que posibilita la vida del filósofo depende de la consideración de este principio que rige al mundo en su totalidad. La pretensión de vida filosófica exaltada por Epicteto se consume en la posible armonía entre la vida de un ser humano y aquella parte dirigente de todo lo que existe en el universo.⁵⁰ Es necesario detallar a continuación algunos de los elementos subyacentes a esta pretensión estoica y que podemos encontrar en las siguientes líneas de las *Disertaciones*: “Y aquí imaginamos que la tarea del filósofo es algo de este tipo, que debe armonizar su voluntad con los sucesos, de modo que ni suceda en contra de nuestra voluntad algo que sucede ni deje de suceder algo de lo que no sucede cuando nosotros queremos que sí” (Epicteto, 2010, p. 201).

A lo largo de la obra de Epicteto podemos encontrar múltiples denominaciones hacia aquel principio rector del universo: divinidad, orden cósmico, neuma divino, Dios, Zeus, entre otros; lo importante es distinguir tres generalidades en consideración de esta multiplicidad de términos. En primer lugar, la consideración de este principio como el elemento sustancial del universo; en segundo lugar, la consideración de este principio como un elemento ordenador de todo lo existente; y finalmente, la consideración del carácter normativo de este principio a partir de la relación que guarda con la naturaleza humana. Para dar cuenta de estas tres consideraciones será necesario recurrir nuevamente a algunas de las interpretaciones del estoicismo en general.

2.6.1 La consideración de la divinidad como el principio sustancial de todo lo existente

Esta primera consideración suele sostenerse a partir de algunos argumentos presentados por parte de la física estoica. Señala Mondolfo: “Los estoicos demuestran que el Dios inteligente es fuego artífice que se dirige a la generación del mundo, conteniendo en sí las razones seminales, según las cuales se engendran por predestinación todas las cosas particulares, y es espíritu que penetra todo el universo, que toma varios nombres de acuerdo a las diferencias de la materia en la que ha penetrado” (Mondolfo, 1942, pp. 136-137).

⁵⁰ Recordemos aquí la idea estoica ya mencionada anteriormente y que señala la pretensión de “vivir conforme a la naturaleza”.

Para enfatizar lo anterior conviene seguir el análisis hecho por Cappelletti el cual establece una distinción entre materia, esencia y sustancia presente en el estoicismo. Para este intérprete, la materia es todo aquello que subyace inmediatamente a una cosa, es decir, todo lo que tiene una determinación; por otra parte, la esencia viene a ser la materia primera carente de toda determinación. Finalmente, la sustancia debe ser comprendida como la causa o el principio activo que confiere la existencia a todos los entes del universo. Señala el mismo Cappelletti: “la sustancia es la causa y la causa es Dios” (1996, pp. 71-72). Siguiendo a este mismo autor, podemos afirmar una primera acepción de la divinidad estoica en tanto que ésta puede ser entendida en términos de sustancia, la afirmación atribuida a Zenón, la cual nos indica que “Dios es la inteligencia ígnea del universo” (*ibíd.* p. 107) da cuenta de esta concepción de la divinidad propia de la antigua *Stoa*.

Este principio sustancial del que hablamos adquiere la forma de un soplo encargado de animar cada cosa, es la causa eficiente del mundo y ésta es mencionada repetidas veces como el fuego artífice del universo. Dice Ortiz que el fuego artístico es el principio cósmico del cual dependen tanto la generación como la conflagración del mundo.⁵¹ Para la física estoica, la generación y la conflagración del mundo dependen tanto del movimiento de rarefacción como del movimiento de condensación del fuego artífice. En la rarefacción se genera el mundo y en la condensación se cumple con un proceso de regeneración de todo lo existente. Como resulta evidente, no podemos afirmar que en la conflagración del mundo todo lo existente deje de existir, sino que deja de existir de una forma para existir nuevamente de forma distinta. Este argumento de la física es aplicado por Epicteto en referencia al tema de la muerte. “[la muerte] No es destrucción, sino cierta organización y gobierno ya dispuestos. Eso es el marcharse, un cambio pequeño. Eso es la muerte, un cambio mayor: de lo que existe ahora no a lo que no existe, sino a lo que no existe ahora” (Epicteto, 2010, p. 356).

⁵¹ Siguiendo a Ortiz, podemos comprender a la conflagración del mundo como el proceso mediante el cual el fuego artífice vuelve a generar de nuevo los objetos tal y como eran una y otra vez en un eterno retorno (Epicteto, 2010, p. 25).

2.6.2 La manifestación de la divinidad en el mundo

Esta segunda consideración de la divinidad en la filosofía estoica la podemos encontrar en la identificación de ésta como un principio ordenador omnipresente. La divinidad estoica no es sólo el principio ontológico por excelencia, es también un principio encargado de mantener la armonía del conjunto que integran todos los entes del universo. Si bien en términos de sustancia podemos comprender a Dios como la causa eficiente del mundo, en términos de orden podemos comprender que el mundo en su totalidad y en cada uno de sus sucesos es la manifestación misma de ese principio sustancial.

Este principio activo señalado como un atributo sustancial que anima a todo ente, debe ser comprendido también como un principio regulador de los sucesos del mundo en su totalidad. Para la *Stoa*, este principio es la condición de posibilidad para la armonía del mundo y es aprehensible en la medida en que cada suceso es reflejo de una acción racional omnipresente. Para la *Stoa*, el mundo es el reflejo de la acción de una inteligencia divina, la cual constituyó cada una de sus partes de la mejor manera posible. Señala Duhot que la complejidad, el equilibrio y la belleza del mundo terreno no pueden comprenderse sino como efecto de una acción divina (Duhot, 1996, p. 58). El mundo estoico es un conjunto armónico, ordenado y estructurado por aquel principio sustancial que penetra a toda la materia. Esta cualidad ordenadora de la divinidad es expuesta como *hado*, y este término hace referencia a la concatenación causal de las cosas, o razón por la cual se gobierna el mundo. Señala Mondolfo (1942, p.140): “Y dicen que *hado*, naturaleza y razón, según los cuales se gobierna todo, es Dios, presente en todas las cosas y en todos los hechos y utilizando así todas las cosas por naturaleza propia para la economía del todo”.

Considero importante el aporte de Elorduy (1972, p. 40) en este punto, ya que este intérprete señala que la actividad divina es la manifestación de *logos* en la naturaleza. Este intérprete puntualiza que dicha relación se fundamenta en la concepción semítica del *logos* propia de Zenón. El *logos* semítico⁵² posee la característica de ser un *logos* hipostasiado,

⁵² Señala Elorduy (1972, pp. 99-108) este aporte es de interés, ya que como él mismo afirma, el estoicismo es una filosofía del *logos* en un sentido arameo del término y no propiamente helénico. Este intérprete del estoicismo expone que el *logos* griego es expresiva manifestación de pensamientos, sentimientos y mandatos; es palabra ordenadora, pero no fuerza creadora y eficiente, y mucho menos una hipótesis personificada. Por su parte el sentido de *logos* rescatado por Zenón de Citio, y que es fundamento de la teoría estoica, se refiere más a una verdad ontológica, según lo cual “se hizo lo que se hizo y se hace lo que se hace, y se hará lo que se haya de hacer” (*ibid.*). De esta forma, y como advierte Elorduy, el estoicismo va más a la verdad ontológica que a la verdad lógica o dialéctica, como lo exige su concepto realista de *logos*.

sustantivo, siempre operativo y dinámico. La teología física⁵³ de los estoicos trata de dar cuenta de esta manifestación (hipostasis) del logos en la naturaleza. Es por esta razón que en ocasiones la *Stoa* trató el estudio de la divinidad y de la providencia en la naturaleza misma, ya que como señala Elorduy, tanto la divinidad como la providencia son inmanentes a la naturaleza y hasta cierto punto se identifican con ella.

La función ordenadora de Dios concebida por la *Stoa* es evidenciada en los siguientes fragmentos exaltados a Zeus por el estoico Cleantes:

*Ni una obra en la tierra se realiza
sin tu anuencia, ¡oh Dios!,
ni en la etérea y divina celestial esfera,
ni en el mar, excepto cuanto ejecutan
los malos movidos por sus propios desvaríos:
mas tu incluso lo impar haces parejo sabes
y ordenar lo que un orden no posee,
y lo que no es amigable para ti es amistoso.
Pues así es como en una sola cosa
todo lo has concertado,
lo bueno con lo malo armonizado,
de forma que de todo
resulte una Razón siempre existente,
a la que, por huir de ella,
los mortales que son malos desatienden,
¡desgraciados!, que, la posesión de bienes siempre ansiando,
ni la ley común de la divinidad con sus ojos advierten,
ni perciben con su oído; que, si la obedecieran,
una vida honesta, inteligente, consiguieran.*
(D.L., 1990, pp. 245-247).

⁵³ Por teología física podemos entender a la pretensión estoica de hacer explícita la manifestación del principio ordenador que se refleja en la totalidad del universo. Haciendo referencia a la física estoica, Ortiz menciona que los estoicos entendían que el *logos* que penetraba y regia al mundo entero podía ser comprendido racionalmente (Epicteto, 2010, pp.24-23).

2.6.3 El carácter normativo atribuido a la naturaleza humana

Los argumentos que sostienen tanto la cualidad sustancial de la divinidad como la cualidad ordenadora de la misma, se mantienen como fundamento implícito en las exhortaciones en los tratados de Epicteto. Lo que más resalta en la filosofía epicteteana es la consideración de la divinidad como principio rector del mundo entero y consecuentemente del ser humano. La intención de comprender la manifestación de la divinidad como un fin práctico para la vida es expuesta en el *Enquiridión* cuando Epicteto señala: “Y yo, ¿qué quiero? Conocer la naturaleza y serle obediente” (Epicteto, 1991, p. 105). Asimismo, la importancia dada para la formación del instruido, en tanto que éste debe comprender necesariamente que el mundo está sujeto a un orden supremo puede reflejarse en las siguientes líneas de las *Disertaciones* mediante las cuales se hace evidente que tal comprensión tiene como finalidad la valoración específica y no ordinaria de los sucesos del mundo:

(...) en eso consiste la educación, en aprender a querer cada una de las cosas tal y como son. ¿Cómo son? Como las ordena el que las ordenó. Ordenó que hubiera verano e invierno, fecundidad y esterilidad, virtud y maldad y todas las demás oposiciones de este tipo para armonía del conjunto y nos dio a cada uno de nosotros un cuerpo y los miembros del cuerpo y hacienda y compañeros.

Así pues, es preciso que vayamos a la educación teniendo presente esta ordenación, no para cambiar sus fundamentos –pues ni nos está permitido ni sería mejor- sino para que, siendo las cosas que nos rodean como son y como es su naturaleza, nosotros mismos tengamos nuestro parecer amoldado a los acontecimientos. (Epicteto, 2010, p.97)

Teniendo en cuenta estas dos consideraciones ya mencionadas de la divinidad, resulta conveniente plantear el siguiente cuestionamiento: ¿cómo es posible la fundamentación de este principio sustancial y ordenador como un elemento rector tanto para el mundo en su totalidad como para el ser humano en particular?

Ya se ha señalado que el antropocentrismo estoico indica que el hombre no es sólo una obra de la divinidad (como los seres no racionales), sino que es parte de la divinidad en tanto que posee una facultad que lo identifica con el principio ordenador del universo. De acuerdo con Diógenes Laercio (1990, p. 209), aquel principio sustancial del universo, que en el caso de Epicteto es Dios, penetra en el ser humano como inteligencia y no sólo como constitución (como en el caso de las otras especies). Por esta razón, la *Stoa* consideró como parte del alma humana a la razón, en tanto que ésta es un atributo sustancial para el ser humano pero sobre

todo, fue considerada como un atributo potencialmente hegemónico, el cual puede ser exaltado por encima de las otras partes que constituyen el alma humana.

La manifestación de la divinidad en el mundo es inteligible para el ser humano. La divinidad, entendida como el principio ordenador del universo delega, a través de la constitución racional del ser humano, la posibilidad de discernir aquello que es mejor por naturaleza, o dicho de otra manera, aquello que es más acorde según la racionalidad del mundo. Zenón denominó ley natural a la manifestación racional de la divinidad en el mundo: “Zenón opina que la ley natural es divina y que se manifiesta al mandar lo justo y prohibir lo contrario” (Cappelletti, 1996, p. 109). Esta ley que rige sobre la totalidad del mundo se instaura peculiarmente en el ser humano posicionándose como un elemento normativo arraigado en su propia naturaleza. Si Epicteto propone atenerse a aquello que es mejor por naturaleza, ya que como él mismo dice: “hemos nacido con esa capacidad” (Epicteto, 2010, p.186), lo hace en la consideración del carácter normativo de la naturaleza humana.

Ricardo Salles expone la concepción normativa de la naturaleza humana presente en los tratados de Epicteto. Según este intérprete, tal normatividad debe comprenderse en consideración del lugar que ocupamos como especies racionales dentro de la escala natural. Como seres racionales, además de hacer uso de las representaciones, comprendemos ese uso mediante nuestro entendimiento. La normatividad de la naturaleza humana tiene que ver no sólo con la posesión, sino principalmente, con el empleo del entendimiento, actividad que Salles identifica con lo que él mismo denomina como “examen crítico de impresiones”; advierte este autor: “El ser humano está constituido por naturaleza para ser un intérprete de las obras de dios. Es esto lo que nos permite vivir en armonía con la naturaleza. Pero esta interpretación requiere “entendimiento”, que es el término que Epicteto emplea para referirse al examen crítico de impresiones” (Salles, 2009, p. 150-151).

En relación al tema en cuestión, Long considera a la naturaleza humana en su aspecto prescriptivo, de esta forma la naturaleza del ser humano cumple con la función de sancionar un modo de conducta, el cual consiste en el uso de la facultad racional humana para el propósito señalado por la naturaleza universal, que en el caso de Epicteto es Dios. (Long, 1997, p.173). Este carácter prescriptivo de la naturaleza en función de la comprensión del principio ordenador del universo, queda expuesto en la siguiente afirmación: “eres capaz de comprender el gobierno divino y extraer consecuencias de ello” (Epicteto, 2010, 185).

Si retomamos el aporte de Salles, el análisis crítico de las impresiones es una actividad que está de acuerdo con la naturaleza humana y consecuentemente con la naturaleza del todo. De esta forma el ser humano que se da a esta tarea, asume el papel que le corresponde al poner en concordancia su labor como ente racional particular en consideración del orden que rige racionalmente en el mundo.

De esta manera y como afirma el mismo Salles, podemos señalar que una actividad acorde con la naturaleza humana es la que nos ha de indicar cuáles cosas son las actividades que debemos realizar: “la tesis de que el examen crítico de impresiones es una actividad que está de acuerdo con nuestra naturaleza propia no implica que dicho examen sea una actividad que de hecho realizamos o solemos realizar, sino una que debemos realizar” (Salles, 2009 p. 149-150).

El carácter normativo atribuido a la naturaleza racional del ser humano no suprime las otras partes constitutivas del alma humana, lo que establece es una relación hegemónica en relación con aquellas facultades que el ser humano comparte con las especies no racionales. A partir de esta consideración de la naturaleza humana en un sentido hegemónico y normativo, es posible ampliar la consideración atribuida a Diógenes Laercio quien afirma que la razón en el ser humano cumple con una labor de modelar la tendencia.⁵⁴ “Formándose en los animales la tendencia, como sobreañadida, cuando gozan de ella, resulta que para ellos lo natural resulta conforme a lo propio de la tendencia. En los racionales, como se les ha dado la razón en un nivel más elevado de la jerarquía, el vivir conforme a la recta razón les resulta natural. Pues la razón les sobreviene como artífice encargado de modelar la tendencia” (Elorduy, 1972 p.91).

Podemos afirmar entonces que si Dios ha dotado al hombre de la capacidad de elegir lo que es natural, entonces el fin moral del hombre ha de ser una elección racional de lo que es natural. Esta concepción normativa de la divinidad sostiene la afirmación de García, la cual nos indica en el análisis del *Enquiridión* lo siguiente: “Conformarse con la voluntad de Dios es el telos supremo o fin ético de la vida” (Epicteto, 1999, p. 20).

Cabe señalar que el carácter normativo atribuido a la naturaleza humana se relaciona con el ideal de vida filosófico que pretende lograr Epicteto, de esta forma la normatividad de la naturaleza depende tanto de la capacidad de contemplación como de interpretación. Por interpretación podemos entender a la comprensión que posibilita el seguimiento a aquellas

⁵⁴ Este argumento de Diógenes es nombrado por Elorduy como la teoría de la “Naturaleza artesana”.

cosas que, sin depender de nosotros, reflejan en su acontecer el orden racional del mundo del cual la divinidad es el artífice.

Podemos entender entonces que la razón seminal estoica, la cual se manifiesta en el orden del mundo, se presenta en Epicteto como la razón directriz para la vida del filósofo, en tanto que ésta se instancia como un principio normativo para la vida humana. La manifestación rectora de este principio sustentado en la física de la *Stoa* es denominada providencia y ésta deber ser comprendida como la acción divina omnipresente reflejada en el orden de los fenómenos.⁵⁵ La vida filosófica que pretende dar forma Epicteto es incomprensible en la ausencia de este principio rector, a este respecto se señala en las *Disertaciones*:

Dicen los filósofos que hay que aprender lo primero que la divinidad existe y que tiene providencia de todo y que no es posible pasarle desapercibido no sólo al obrar, sino tampoco al pensar o sentir; y luego, qué características tiene. Pues es necesario que el que quiera agradarle y obedecerla intente, en la medida de lo posible, asemejarse a ella tal cual la halle. Si la divinidad es leal, también él ha de ser leal; si libre, también él libre; si bienhechora, también el bienhechor; si magnánima, también el magnánimo; en resumen, hacer y decir todo lo demás como parte de la divinidad (Epicteto, 2010, p.201-202).

Finalmente, el carácter normativo de la naturaleza humana representa, para la vida filosófica, la muestra de una concepción de la divinidad asequible a la interpretación ser humano en tanto que ambos poseen un atributo en común: la razón. La labor reflexiva en Epicteto puede ser comprendida a partir de esta identificación del hombre con la divinidad si se considera una facultad común a ambos. De lo anterior da cuenta la respuesta formulada por Epicteto ante el siguiente cuestionamiento: “¿Cuál es la esencia de la divinidad? (...) la mente, la ciencia, el pensamiento correcto” (*Ibid.* p.177).

Hasta aquí concluye la exposición que tiene Epicteto en torno a la filosofía, a continuación se procederá a la argumentación de un último capítulo, el cual tendrá como objetivo el relacionar algunos conceptos de mi propuesta inicial, con algunos de los elementos

⁵⁵ Siguiendo a Braicovich, el concepto de providencia tiene su fundamento en la cosmología estoica antigua la cual concibe que el universo se encuentra regido por un logos cósmico (la voluntad de Zeus) que orienta la totalidad del devenir de acuerdo con un plan puramente racional. (Braicovich, *Eudaimonía y teleología en Epicteto*. Revista filosófica. [en línea]. México, 2011 [fecha de consulta 24 mayo 2011]. Universidad Iberoamericana. Disponible en: http://www.iberopublicaciones.com/filosofia/articulo_detalle.php?id_volumen=2&id_articulo=60&id_seccion=9&active=8&pagina=125

que estructuran el pensamiento de Epicteto en particular y del estoicismo en general. Las ideas que más se han de retomar de este autor para dar forma al siguiente capítulo serán: la consideración de la divinidad como principio trascendente a la vida humana, la forma de vida no ordinaria del instruido dada en función del conocimiento que posee, el papel activo que representa la facultad racional en la vida filosófica, así como los ejercicios propiamente filosóficos recomendados por este autor estoico.

Capítulo III

Consecuencias de la consideración de la filosofía como una forma de vida

En los capítulos anteriores se han abordado dos ideas en torno a la filosofía, las cuales identifican el quehacer filosófico como una actividad vital referida a un conjunto previo de conocimientos. En ambas ideas, la consideración racional de un estado de perfección (la sabiduría o la divinidad, según el caso) posibilitan el posicionamiento no ordinario del filósofo, el cual manifiesta en su vida el seguimiento de ese ideal. Resulta conveniente ampliar a continuación algunas consideraciones de lo que es ser filósofo teniendo en cuenta los elementos expuestos en los capítulos precedentes.

La intención de este tercer capítulo, será unificar y ahondar en aquello que antecede y posibilita la forma de ser y de hacer como filósofo. Se procederá en este apartado de la siguiente forma: primeramente se argumentará la propuesta de una cualidad propiamente filosófica, la cual adquiere el nombre de *disposición epistémicamente reflexiva*; en una segunda parte expongo como se hace asequible tanto la búsqueda como la realización de un estado conveniente de la vida a partir de la disposición propiamente filosófica. Hacia la última parte se profundizará en la posibilidad de resignificación de la relación del hombre con el mundo a través de la práctica filosófica, para lograr lo anterior expongo el tema de la experiencia emocional del ser humano, en consideración de una potencial transformación de ésta a través de la disposición reflexiva propiamente filosófica.

3.1 La disposición epistémicamente reflexiva

El arte de la vida y el encaminamiento hacia la sabiduría, son consideraciones no ordinarias pero deseables y asequibles para la vida humana. Considero que ambas formas de ser y de hacer son muestra de lo que desde aquí se ha de explicar como *disposición epistémicamente reflexiva*. Cualquier cualidad atribuible a la vida filosófica debe tener como sustento este tipo de disposición.

Podemos definir a la disposición epistémicamente reflexiva como una cualidad resultante de la formación de la facultad valorativa del ser humano. Este tipo de disposición da cuenta de

una perspectiva no parcial de aquello que se valora, y representa el principio de acción para la vida filosófica.

Podemos entender que el término *disposición* hace referencia a un estado ya formado y no latente en la vida del individuo, por su parte lo *epistémicamente reflexivo* hace referencia a la implementación, pero principalmente, a la interiorización de un principio trascendente e inteligible. Tal interiorización de dicho principio tiene como finalidad el derivar consecuencias prácticas. Para explicar con mayor detalle el sentido de este tipo de disposición, es conveniente explicitar los siguientes dos aspectos referentes a la consideración de un principio trascendente: la extensión de límites y el desafío de la experiencia de los límites ordinarios.

3.1.1 Extensión de límites

Una consecuencia vital de postular un principio trascendente como parte de la vida filosófica es lo que denominaré a continuación como extensión de límites. Dicha extensión puede ser entendida como la realización de una comprensión más afín en consideración de un *principio epistémicamente trascendente*. Si bien la vida humana es totalmente potencia, la vida del filósofo es potencia orientada, y este principio trascendente es necesario en la vida del filósofo. Abordaré a continuación el tema de la extensión de límites como una cualidad propia de la vida filosófica. Me referiré a tal extensión de límites desde una perspectiva meramente epistémica, las consideraciones relacionadas con la conducta y con los estados emocionales los expondré más adelante.

Para abordar este tema he de retomar el posicionamiento intermedio del filósofo ya expuesto con anterioridad. Epistémicamente el filósofo es distinto al encontrarse en el punto medio de dos estados contrarios: el hombre ordinario por un lado y la figura del sabio o de la divinidad por el otro.

El hombre ordinario, el ignorante, el no instruido, posiciona su parecer (su conocimiento) como la medida del todo. Recordemos en este sentido los juicios discordantes del primer capítulo o el asentimiento irreflexivo y el mal empleo del albedrío en Epicteto.¹ Los juicios del hombre ordinario son su propia medida aun siendo erróneos, recordemos que esta forma de vida se caracteriza por la reconsideración constante del parecer de un individuo ante lo

¹ *vid.* capítulo I p. 45 y capítulo II p. 93 -97

contingente de las circunstancias. Podemos decir con lo anterior que el hombre común es epistémicamente irreflexivo, o sea que su conocimiento no encuentra sustento alguno más allá de sí mismo.

Contrariamente al estado ordinario del hombre, un estado ideal como la sabiduría o la divinidad representan abstracciones epistémicamente superiores sobre cualquier vida humana, por supuesto también sobre la vida filosófica. Recordando lo dicho en el primer capítulo, la figura del sabio está exenta de la posibilidad de contrastación de juicios, ya que esta situación implica necesariamente la posibilidad del error, y esto por definición, sería contrario a la condición del sabio. Por su parte, la divinidad estoica exaltada por Epicteto, es mostrada como un principio rector de todo el cosmos, tanto sustancial como normativamente. En términos epistémicos, una definición de *logos* presente en la *Stoa* nos aporta una característica afín con lo que se viene señalando. Según Elorduy, a diferencia de los hombres, los dioses poseen el *logos* en un estado de seguridad absoluta (Elorduy, 1972, p.123). Limitándome a los términos epistémicos que estamos tratando, Epicteto retoma esta consideración para sustentar el carácter normativo de la divinidad.

Este breve recordatorio, dado a lo antes expuesto con mayor detalle, tiene como finalidad el reconocimiento de que el concepto expuesto de sabiduría en el capítulo I, al igual que el concepto de divinidad en Epicteto, representan el límite que sustenta un determinado sistema filosófico, tal límite, a pesar ser inaprehensible en su totalidad, tiene la cualidad de ser inteligible para el ser humano. Ambos estados son necesarios en términos epistémicos para sustentar coherentemente las posturas expuestas en los capítulos anteriores, ya que por un lado, la contrastación de juicios es inexplicable en la ausencia de la sabiduría, y por otra parte, el empleo correcto del albedrío sería ineficiente sin la consideración de que aquello que no depende del ser humano también refleja la manifestación del principio rector del universo. De esta manera entiendo que ambos ideales son condición de posibilidad para la reflexión filosófica.

Lo irracional, lo que carece de entendimiento, o el mal empleo de la inteligencia, son características exclusivamente humanas y no exentas de la vida del filósofo. El ser humano no es ni sabio ni divino ya que en él opera su finitud epistémica y por tanto la potencialidad del error; sin embargo, según lo afirmado en los capítulos precedentes, tanto el ideal de la sabiduría como el de la divinidad son condición de posibilidad para la vida filosófica. La experiencia de lo ilimitado, y el placer que se encuentra en lo trascendente (epistémicamente hablando), son algo característico del filósofo, y lo son en función de que este personaje

considera útil su conocimiento, pero también en la medida en que le proporciona cierto sentido a aquello que se mantiene vedado a su entendimiento. El filósofo no opera de forma completamente racional, sin embargo, dota de sentido a su conocimiento a partir de la consideración de un principio idealizado pero inteligible a la mente humana.

La filosofía entendida como una actividad vital, tiene que ver entonces con un proceso de transición progresiva referido al conjunto de conocimientos que posee y que puede poseer el ser humano, y no sólo con una entusiasta intención de auto-transformación. Dicha transición, entiendo que se da de lo más limitado (o que depende en menor medida del empleo del entendimiento) y en referencia a un estado de perfección enteramente accesible al esfuerzo constante del entendimiento humano.

Siguiendo con lo anterior puedo señalar que la reflexión filosófica tendrá que ver precisamente con la gradual apropiación de lo epistémicamente trascendente, o de lo que es el límite en estos términos. Esto resulta importante si anticipamos brevemente algunas de las consecuencias que se derivan de la postulación de esta clase de límite. De acuerdo con lo anterior, resulta posible afirmar que cualquier principio *perecedero*² está supeditado ante aquél que postula como su objetivo un elemento epistémicamente trascendente. De forma opuesta al estado de formativo propio de la filosofía, la condición más ordinaria de la vida humana se da de forma irreflexiva, ya que la ausencia de un posicionamiento fundamentado en un principio epistémicamente trascendente arroja como resultado una consideración relativa de la vida. Mientras que la condición reflexiva propia de la filosofía opera en función de un límite más amplio que el parecer ordinario, propiciando cierto posicionamiento ante la vida. En la ausencia de reflexión, el ser humano se somete a lo cambiante de las circunstancias, o dicho de otra forma, opera en función de una multiplicidad de límites.

Según mi parecer, la consideración de un límite epistémicamente trascendente es uno de los elementos que dan estructura al quehacer filosófico en una faceta formativa, ya que este posicionamiento tiene mucho que ver con la resignificación del parecer y del comportamiento que un ser humano puede guardar ante una determinada circunstancia.³ La finalidad de postular un límite superior a lo circunstancial puede hacer surgir una explicación de carácter racional de aquellas cosas que en el ser humano suelen ser causa de sufrimiento. Gran parte

² Utilizo el término “*perecedero*” en el primer capítulo de este trabajo para hacer referencia a un estado de satisfacción dependiente por completo de las circunstancias (*vid.* p.45-46). En términos estoicos lo anterior se refiere a todo aquello que no depende de nosotros mismos (*vid.* p.91).

³ Hacia la parte final de este capítulo se abordará con mayor detalle una forma de resignificar la experiencia del mundo a través de la filosofía.

del carácter exhortativo de la filosofía ha tenido este propósito desde la Antigüedad, procurando constantemente un impacto y un servicio en la vida del practicante de la filosofía. Una consideración práctica de lo que aquí he denominado como la postulación de un principio epistémicamente trascendente sería la resignificación de lo que podría denominarse adverso y la edificación de una forma de vida no supeditada a lo circunstancial. Encuentro en las siguientes palabras de las *Disertaciones* esta forma de resignificar un suceso como la muerte: “[la muerte] No es destrucción, sino cierta organización y gobierno ya dispuestos” (Epicteto, 2010, p. 356).⁴

En términos epistémicos, puedo decir que la actitud del filósofo hace referencia al permanente acto de apropiación de aquello que vendría a ser el límite del conocimiento, aquello que trasciende la finitud epistémica propia del ser humano, y que en el caso específico del estoicismo, es fundamento de todo lo existente.

La reflexión filosófica es la apropiación de los límites epistémicos, y el desafío de la experiencia de tales límites es propio de la vida filosófica. El ser del filósofo se daría como consecuencia de una existencia epistémicamente reflexiva, la cual podemos definir como cierta evaluación efectuada por un ser humano, tanto de sí mismo como del mundo, a partir de la consideración de un límite más amplio que su finitud epistémica, este límite es epistémicamente trascendente a la vida humana siendo condición de posibilidad para la vida filosófica.

En el primer capítulo este límite es trazado a partir de la imposibilidad del error a la hora de enjuiciar, cualidad inaccesible para la vida humana; en el segundo capítulo entiendo que el límite se traza en la concepción estoica de un principio rector que se exalta tanto sustancial como normativamente sobre cualquier entidad. La figura del filósofo, o del instruido en el arte de la vida, la podemos entender a partir de la conciliación de la finitud epistémica propiamente humana y la afirmación de un límite trascendente plenamente idealizado

La gradual apropiación del principio trascendente arroja como resultado la constante expansión de los límites ordinarios. El juego existente entre lo que se conoce y lo que no, es vital para la vida del filósofo ya que lo desconocido vendría a ser lo ilimitado, y a su vez, la posibilidad de expansión de los límites. Cualquier vida humana será siempre epistémicamente

⁴ Introduzco el tema de la muerte en esta parte únicamente con la finalidad de evidenciar una consideración práctica de lo que he señalado como la postulación de un principio trascendente, y no con la intención de ampliar esta temática tan profundamente abordada por el estoicismo.

limitada, sólo la actitud filosófica es tanto reflexiva como progresiva ante tales limitantes.⁵ En términos epistémicos, lo anterior sería una de las consecuencias de ser filósofo.

Podemos finalizar este apartado señalando que si el filósofo se sobrepone de alguna manera a estos límites es porque previamente los ha identificado a través de un proceso reflexivo. Ser filósofo de esta manera no significaría el no poseer límites, sino el sobreponerse a ellos de cierta forma.

3.1.2 El desafío de la experiencia de los límites ordinarios

La condición epistémicamente reflexiva del filósofo tiene que ver con la posibilidad de expansión de los límites del ser humano, y reiterando en lo que he dicho, la vida filosófica tiene que ver con la conciliación de lo que se conoce y de lo que es condición de posibilidad del conocimiento: un principio trascendente.

Ahora bien, abordaré en este apartado el tema de los límites refiriéndome al estado vital del filósofo, esto lo he de exponer a continuación a partir de la consideración de la filosofía como el desafío de la experiencia de los límites ordinarios.

La condición de vida del filósofo es distinta, distinguida y extraordinaria. Podemos señalar que el ser del filósofo es el resultado de un proceso primordialmente intelectual, no obstante, he de decir nuevamente, que dicho proceso ha de adquirir su sentido necesariamente en la acción humana. Cabe reiterar que al hacer mención de lo que denomino “el ser del filósofo” no me refiero a una esencia cualitativamente distinta, contrariamente, entiendo que el filósofo es distinto no por esencia y mucho menos por circunstancia; si ha de ser distinto es por cierto tipo de disposición.

Como ya he dicho, entiendo por disposición al momento específico donde principia la acción referida al conocimiento poseído. Dicha disposición puede considerarse únicamente una visión parcial de los sucesos del mundo o una perspectiva no ordinaria que hemos llamado epistémicamente reflexiva.

⁵ Una idea que me ha motivado ampliamente a describir este acto de apropiación de límites, y que muestra como tal una disposición ante el conocimiento es lo siguiente: <<Darse cuenta de que nuestro conocimiento es ignorancia, es una noble comprensión interna. Considerar nuestra ignorancia como conocimiento es enfermedad mental>> (Tao Te King LXXI)

Esta consideración de lo que entiendo por disposición encuentra en los conceptos de juicio y opinión⁶ un par de elementos útiles para de retomar a continuación, ya que a través de ambas facultades, podemos dar cuenta de una forma específica de valorar los sucesos del mundo, la cual resulta determinante en la formación de cierto tipo de vida según el agente evaluador.

Tanto el juicio como la opinión representan el momento culminante de un proceso iniciado en la receptividad del entendimiento a partir del contacto inmediato que se tiene con el mundo. Según lo afirmado anteriormente, es propio de la vida humana transitar de este estado de inmediatez hasta la comprensión o demostración de aquello que acontece. Sin embargo, no es la posesión del conocimiento lo que da pauta a un posicionamiento extraordinario en la vida, se entiende de mejor forma que es el empleo de dicho conocimiento lo que hace tanto del juicio como de la opinión un elemento imprescindible para la vida del filósofo.

Tanto en mi definición de juicio como en la consideración de la opinión en Epicteto, encuentro un elemento activo y condicionante en la forma de experimentar la vida. Por una parte, la facultad de enjuiciar y de emitir opiniones describe un acto meramente humano y no excluyente de ningún ser pensante; contrario a lo anterior, la vida filosófica describe más un estado formativo que una condición innata. En dicho estado formativo se hace evidente en una forma específica de evaluar un hecho del mundo, lo cual da cuenta de un esfuerzo constante efectuado por el ser humano.

Entiendo con lo anterior que el acercamiento a la filosofía tiene que ver con la formación del juicio y de la opinión, y tal condición formativa deriva en la realización de cierto tipo de disposición. La disposición propia del filósofo es la de aquél que emite juicios u opiniones desde una condición epistémicamente reflexiva.

Tanto el juicio contrastante, así como el uso no ordinario de las representaciones, y también el empleo correcto del albedrío, son ejemplo de cierta disposición ya formada y referida a cierto tipo de conocimiento. Dicha disposición no es innata a la condición humana, y contrariamente, necesita de un proceso de ejercitación continua.

⁶ Mi concepto de juicio y el concepto de opinión en Epicteto adquieren identidad si los consideramos en su carácter valorativo y en función de la experiencia de un estado conveniente o inconveniente de vida. Se ha dicho en el capítulo I que el juicio propiamente filosófico es el juicio contrastante, o sea, el que se emite en la consideración de un principio trascendente; por su parte, se ha expuesto en el capítulo II la consideración que Epicteto tiene acerca de las opiniones, las cuales vienen a ser, en la ausencia de su debida formación, el origen de la turbación del ser humano.

Una consideración específica del mundo genera cierto tipo de disposición en la vida humana, y si se ha de entender a la filosofía como un estado formativo ha de ser precisamente por la gradual adquisición de dicha disposición. Cabe señalar que la disposición se relaciona estrechamente con la capacidad de responder de cierta forma, o sea, con el emitir un juicio u opinión reflexivamente y no a una anticipación ingenua que arrojaría como resultado una vida altamente inactiva e ineficiente, hablando en términos filosóficos.

Ya he mencionado que la vida del filósofo es resultado de la vida cotidiana y esto a razón de que el filósofo se convierte en artífice de algo que para el ser humano ordinario no deja de ser espontáneo. Así como el sonido ordinario requiere de la armonía para crear una melodía, el proceso de asimilación y valoración del mundo requiere cierto tipo de formación que lleve al ser humano de lo espontáneo a lo reflexivo, o dicho de otra forma de lo ordinario a lo filosófico.

El juicio y la opinión reflexiva representan la disposición adquirida y evidenciada en la vida filosófica. Si bien, en el apartado anterior se argumentó el tema de los límites y su posibilidad de expansión (hablando en términos epistémicos), en este caso, al ser la consideración y la valoración del mundo algo que sí depende plenamente del ser humano, es posible hablar ya no de expansión epistémica de los límites y sí de un desafío total de éstos. Bajo los parámetros señalados, es posible afirmar que ninguna experiencia es más que el ser humano en sí mismo, y por supuesto, no todo ser humano tiene la condición de reflejar en su propia vida tal afirmación. El quebrantamiento de la visión parcial del mundo mediante la cual se evalúa algo que acontece es propio de aquél que ha de ser nombrado filósofo.

El ser humano ordinario y el filósofo experimentan lo mismo pero de distinta forma. La experiencia ordinaria se determina por la inexistencia de un principio trascendente y por la exaltación del parecer propio de quien evalúa la experiencia. En el caso de la vida filosófica, se puede decir que la experiencia del mundo no determina la valoración de lo que acontece, y contrariamente, la formación de cierto tipo de disposición propicia la resignificación del encuentro que se tiene con el mundo. Tal resignificación es, como tal, parte de la vivencia filosófica.

He de señalar que encuentro en el estoicismo de Epicteto una exhortación a lo que he denominado *el desafío de la experiencia de los límites* cuando él menciona: “Vaya a donde vaya me irá bien. Porque aquí no es que me fuera bien por el sitio, sino por los pareceres, que me los voy a llevar conmigo; y es que tampoco puede nadie quitármelos, sino que son sólo

míos y no pueden serme arrebatados y me basta con tenerlos presentes esté donde esté y haga lo que haga” (Epicteto, 2010, p. 422).

Como resulta evidente en la cita es el “parecer” de un determinado individuo lo que le brinda la posibilidad de vivir de cierta forma conveniente, tal parecer entiendo es análogo a la valoración que un sujeto tiene sobre una experiencia del mundo, de esta forma, el filósofo estoico exaltado por Epicteto posee la convicción de que mientras la experiencia del mundo es inevitable, la valoración de tal experiencia puede propiciar un estado conveniente (o inconveniente) según la disposición (o falta de disposición) del agente evaluador.

Si bien es cierto que esta posibilidad de desafiar cualquier experiencia del mundo encuentra un antecedente en la condición epistémicamente reflexiva del filósofo, tal desafío da cuenta de la utilidad del conocimiento poseído. La disposición de enjuiciar u opinar reflexivamente son, como tal, una forma de estar en el mundo y no sólo una posibilidad de transformación.

Cabe señalar finalmente que la disposición epistémicamente reflexiva mediante la cual se puede valorar al mundo de manera no ordinaria, es producto de un proceso formativo y no innato, lo cual nos indica que del hecho de que el ser humano suela distinguirse como especie racional, de esto no se infiere la adquisición de una disposición epistémicamente reflexiva. Como tal, la condición pensante del ser humano le propicia cierta forma de participar dentro del mundo; por su parte la adquisición de una disposición propiamente filosófica tiene que ver con el acto de resignificar dicha participación.

3.2 Búsqueda y experimentación de un estado conveniente de vida

Una de las afirmaciones ofrecidas al inicio de este trabajo ha sido que ser filósofo es lo mismo que vivir como filósofo, y por supuesto, las descripciones de lo que ha de hacer el filósofo en su vida y con su vida dependerán, en el contexto actual, de lo que se siga entendiendo por la filosofía misma.

Según lo expuesto en este trabajo, la filosofía tiene que ver con el hacer con uno mismo, y es en esta pretensión donde he encontrado en el estoicismo de Epicteto un anclaje útil para sustentar mi afirmación inicial. No obstante, si la intención primordial de este trabajo ha sido evidenciar que la filosofía tiene una utilidad más amplia que la acumulación del conocimiento, entonces resulta necesario dar paso a una descripción fáctica de lo que se pretende al abordar el tema de la vida humana como objeto de estudio de la filosofía.

Un estado conveniente para la vida humana es aquél donde se considera la realización fáctica de cierto ideal de vida existente en la mente. Considero que dicho estado tiene como características el alejamiento del sufrimiento y el deseo de permanencia. Tales estados de conveniencia son múltiples y muy distintos si se considera a la humanidad en general, sin embargo, suelen ser muy específicos para individuos concretos.

Por ejemplo, un ideal de vida como la felicidad, puede ser representado en múltiples estados convenientes para la vida humana: puede ser conveniente tener dinero, estar en compañía de alguien, acumular conocimiento o ejercitarse físicamente; por citar sólo algunos casos. Lo importante de entender, a través de estos ejemplos, es que el estado de conveniencia representa la experiencia del ideal, y la experiencia del ideal se logra a través de algo fáctico y no mediante la especulación conceptual.

Así como en los casos señalados, la filosofía también propicia un estado conveniente para la vida humana, o sea que el filósofo experimenta un estado fáctico de conveniencia en la búsqueda de su ideal de vida, y esto es así porque mediante la filosofía se orienta el uso de la facultad intelectual hacia la formación de la condición reactiva que se tiene en el encuentro con el mundo. Resulta conveniente explicar la afirmación anterior con mayor detalle.

Para empezar, hay que aclarar lo que entiendo por *condición reactiva* en la vida filosófica. De los múltiples ejemplos que tenemos de aquellos que han indagado sobre su propia vida, podemos considerar un elemento muy ordinario de la vida humana pero en ellos formado de manera muy específica: una facultad anímica de respuesta sustentada en una disposición a

la acción que aquí he denominado epistémicamente reflexiva. A dicho tipo de disposición le corresponde cierto tipo de reacción, lo cual puede ser evidenciado mediante algunos ejemplos propios de la vida de algunos filósofos.

¿Qué es lo que mostraba Sócrates en el prelude de su muerte al señalar: “que vaya esto por donde al dios le sea grato, debo obedecer a la ley y hacer mi defensa” (*Apología de Sócrates* 19a)?, o el mismo Epicteto que evidenciaba al decir: “Así me mostraré ante vosotros: digno de confianza, respetuoso, noble, imperturbable. ¿Verdad que no libre de la muerte, de la vejez, de la enfermedad?” (Epicteto, 2010, p.181). Considero que en ambos casos se puede evidenciar cierto tipo de disposición a la acción, la cual es antecedida por la previa valoración de un determinado suceso acontecido en la vida ambos personajes.

La vida filosófica es entonces resultado de la formación de cierta disposición en el ejercicio de la actividad racional, si bien todo ser humano es el agente productor de sus estados anímicos, sólo el filósofo es plenamente consciente de tal participación, incluso se puede afirmar que es responsable de experimentar la vida de una determinada manera. Encuentro en la interpretación de Rist un elemento importante de considerar para explicar lo señalado. Según este autor el concepto *απαθεια*, hace referencia a la pretensión estoica de alcanzar la salud apropiada del alma y no a la mera impasibilidad. Advierte Rist:

La impasibilidad total es en opinión de Crisipo un objetivo sin sentido y realmente ininteligible, puesto que los actos mentales en sí mismos no son impasibles. Cualquiera que busque la *απαθεια*, en el sentido de la eliminación de todos los sentimientos y emociones, está pidiendo un estado en el que todas las actividades, incluso las actividades mentales, se hallen en suspenso. Un estado así sería equivalente a la muerte (Rist, 1995, pp.44-45).

Teniendo en cuenta la cita anterior, así como los ejemplos de vida de Sócrates y del mismo Epicteto, resulta viable poder considerar con mayor importancia el papel formativo que tiene la filosofía. Tanto Sócrates como Epicteto podrían resultar figuras arquetípicas de la vida filosófica, igualmente, un ideal como la *απαθεια*, no refleja como tal lo que he denominado un estado conveniente de la vida humana. Si una de las principales pretensiones de este trabajo es demostrar que la filosofía tiene algo que ofrecer para la vida humana, debemos evitar sin lugar a duda lo advertido por Rist y no atorarnos en el sinsentido de proyectar arquetipos y conceptos casi humanamente irrealizables. Si bien, los principios trascendentes (sabiduría o divinidad) mencionados en los capítulos precedentes han sido considerados como parte fundamental de

la edificación de una forma filosófica de vida, e incluso, se ha señalado que estos principios son inaprehensibles en su totalidad, esto no implica que en la transición misma hacia el ideal no se adquiera una cualidad extraordinaria que propicie la vivencia de un estado conveniente de la vida humana y la acción consecuente hacia ese estado.

Si bien la pretensión de la filosofía bajo los términos que aquí se han expuesto pareciese acotarse hacia la búsqueda de un estado conveniente de la vida humana, podríamos plantearnos el siguiente cuestionamiento: ¿qué lugar ocupan los estados convenientes que experimenta el ser humano y que no dependen ni necesitan de ningún tipo de disposición, al menos no en el sentido filosófico que se le ha dado a este concepto?

A la pregunta anterior se puede responder que no es necesario ser filósofo para alcanzar un estado conveniente de vida, pueden existir otros medios que propicien la aprehensión de dicho estado, sin embargo, lo que sí sería necesario para la vida del filósofo, es la relación existente entre la forma de emplear el intelecto y cierta vivencia específica de la experiencia del mundo.

A la disposición formada a través de la filosofía le ha de corresponder la experiencia de un estado conveniente de vida y viceversa. Sin embargo, el predicar como extraordinaria a la vivencia filosófica no tiene que ver únicamente con la experiencia de un estado conveniente de la vida, ya que como resultará claro, tanto un materialista como un hedonista pueden experimentar, y de hecho experimentan, estados convenientes de la vida en función de sus propios fines. Lo extraordinario en este caso, se refiere principalmente a la relación de la disposición formada a través de la filosofía y la experiencia de un estado conveniente de la vida. Lo extraordinario es, en el sentido filosófico del término, la autogeneración y la permanencia de un estado conveniente de la vida, lo cual se distingue de la dependencia y fugacidad de los estados convenientes de vida propios de una existencia ordinaria. Considérense al respecto las siguientes citas:

“La filosofía no promete al hombre conseguirle algo de lo exterior” (Epicteto, 2010, p.103).

También Cavallé:

“No me hace crecer, no me realiza: lo que tengo, lo que incorporo, lo que asumo del exterior; sino mis propias respuestas activas, lo que yo soy y lo que yo expreso”.⁷

La ausencia de disposición o la falta de formación útil para propiciar cierta vivencia empleando el intelecto, puede ser entendida siguiendo lo que advierte el estoico Cleantes, quien nos menciona que la tristeza es equivalente a una “parálisis del alma”.⁸ Considero que el alma en este sentido hace referencia a la facultad pensante, la cual, en su correcto empleo puede propiciar un estado conveniente de vida.

La participación del filósofo en el mundo puede ser distinguida a partir de una capacidad específica de respuesta, y tal respuesta se encuentra antecedita por el conocimiento pleno de lo que más le corresponde hacer a un determinado individuo en la pretensión de alcanzar un estado conveniente de vida. Aplicando los conceptos con los que he dado inicio a este último capítulo, la capacidad de respuesta propia del filósofo es sustentada en el uso de la disposición epistémicamente reflexiva. Ya sea en el uso de la palabra, en el desempeño de una labor en sociedad, en el trato con las personas o en la valoración de cualquier acontecimiento de la vida, el filósofo muestra la formación correspondiente a quien propone a su vida misma como objeto de su propia reflexión. Aunque el escenario del mundo sea vacilante, el filósofo se empeña asiduamente en mostrar un sólo rostro,⁹ en fortalecer su disposición.

3.2.1 La filosofía y la resignificación de la experiencia del mundo.

Las respuestas dadas a la interacción del ser humano con el entorno son múltiples y en ocasiones mutuamente vinculadas, por ejemplo, la reacción fisiológica producida a partir de las distintas condiciones de nuestro entorno, o también, la consideración de lo que suele denominarse sentimiento¹⁰ como el efecto producido en el ser humano a partir de su interacción anímica con la realidad. Como resulta claro, el ser humano no elige circunstancias que afrontar

⁷ Esta afirmación es hecha por Cavallé en la conferencia titulada: *Alrededor de la felicidad*. [en línea], documento electrónico, 2012 [fecha de consulta 07 febrero 2015]. Disponible en: <http://foroespiritualidadalcoy.weebly.com/descargas-antildeos-antiores/archives/03-2012>

⁸ *Ibid.*

⁹ Considero a esta idea de mostrar un sólo rostro como parte de una auténtica actitud filosófica teniendo en cuenta las siguientes palabras de las *Disertaciones*: “¿Te parece que no es nada el no hacer nunca reproches a nadie, ni a la divinidad ni al hombre, el no censurar a nadie, salir y entrar siempre con la misma cara?” (Epicteto, 2010, p. 280).

¹⁰ Una consideración similar de lo que entiendo por sentimiento puede encontrarse en Damasio que define al sentimiento como un término referido a alguna variante de la experiencia de dolor o de placer (Damasio, 2005, p.9), más adelante se definirá el término en un sentido más específico.

en su vida, no obstante puede elegir y adquirir cierta forma conveniente de responder ante aquello que por naturaleza está facultado en atender. Lo que puede resultar conveniente para la vida humana es cuestión de responsabilidad para el filósofo.

Resulta de utilidad el precisar a continuación lo que denominaré *experiencia emocional del mundo*, posteriormente argumentaré cómo este tipo de experiencia puede ser objeto de formación a través de la condición epistémicamente reflexiva, y de esta manera, esbozaré hacia el final de este apartado un sentido de responsabilidad atribuible a la vida filosófica.

Lo expuesto a lo largo de este trabajo de investigación ha servido como un recorrido conceptual que pretende mostrar algo verdaderamente útil para la vida humana, e incluso, como se puede evidenciar a través de la lectura de la obra de Epicteto, este autor hace un mayor énfasis en los recordatorios y en las propuestas necesarias para afrontar problemas muy específicos de la vida cotidiana. Considero que todo concepto expuesto con anterioridad ha sido necesario en la edificación de dos ideas que sustentan una concepción de la filosofía como forma de vida. Dando continuidad a esta investigación, me interesa ahondar en el asunto referente a la capacidad de respuesta que puede ser formada a través de la filosofía, dicha capacidad puede exaltar una experiencia distinta de la vida. Considero importante lo anterior para evidenciar de mayor forma la faceta pedagógica, profiláctica, e incluso terapéutica, de la actividad filosófica, en referencia a lo que denominaré experiencia emocional del mundo

Me interesa comenzar la argumentación de este apartado exponiendo las siguientes palabras contenidas en las *Disertaciones*: “sin ser capaces siquiera de cumplir la misión de hombre, asumimos la de filósofo, carga tan pesada como si alguien que no fuera capaz de levantar diez libras pretendiera cargar la piedra de Ayante” (Epicteto, 2010, p.84).

La referencia anterior servirá para hacer una distinción pertinente a nuestro tema en cuestión. Considerando las palabras de Epicteto, podemos inferir que un rasgo distinguible de la vida del filósofo tiene que ver con el desarrollo de una determinada facultad de respuesta ante los acontecimientos de la vida humana.

La facultad intelectual determina a su poseedor, lo cual, como han descrito los estudiosos del estoicismo, tiene que ver con la consideración de que lo natural en el hombre es también su principio normativo. Lo anterior puede ser evidenciado en el análisis de Salles, quien afirma que lo propio de la naturaleza humana es la realización de lo que él denomina un

examen crítico de impresiones,¹¹ dicha actividad se sustenta en el carácter normativo atribuido al intelecto. El examen crítico de impresiones tiene que ver con la forma de interiorizar un suceso y su posterior valoración.

Añadiendo una consecuencia al análisis de Salles, puedo decir que dicho examen de impresiones tiene como resultado final cierta experiencia específica, tanto del mundo como de sí mismo, por parte del ser humano; podemos ser más concisos y denominar a lo señalado como experiencia emocional del mundo.

3.3 Experiencia emocional del mundo

Antes de continuar, conviene precisar lo que entiendo por *experiencia emocional*, dicha precisión tendrá el objetivo de comprender el cómo este tipo de experiencia puede ser objeto de transformación a través de la filosofía.

De acuerdo con Antonio Damasio, podemos entender a la experiencia emocional del ser humano a partir de las reacciones simples que promueven la existencia de un organismo. Este neurólogo nos señala lo siguiente: “Todos los organismos vivos, desde la humilde ameba hasta el ser humano, nacen con dispositivos diseñados para resolver automáticamente, sin que se requiera el razonamiento adecuado, los problemas básicos de la vida” (Damasio, 2005, p. 34).

Continuando con lo ya mencionado, la experiencia emocional del mundo tiene que ver, en un sentido primario, con un mecanismo interno de autorregulación¹² común a la vida humana y que antecede al pensamiento. Como tal, en el sentido biológico apuntado por Damasio, la experiencia emocional del mundo vendría a ser anterior a cualquier valoración, sin embargo, conviene plantearnos el siguiente cuestionamiento: ¿será posible apuntar hacia un aspecto formativo de la experiencia emocional del mundo, aun sabiendo que esta forma de reacción es anterior al empleo del entendimiento? Un vistazo más al análisis de Damasio nos resolverá el aparente problema.

El sentido interno de autorregulación de un organismo es sólo parte del complejo mecanismo de reacción al que solemos denominar emoción, no obstante, la experiencia

¹¹ Tal examen crítico de impresiones ha sido expuesto en el capítulo II (*vid.* pp. 106-107)

¹² Indica Damasio que un término adecuado para comprender este sentido de autorregulación es el de “homeostasis”, el cual es definido por este autor como: “las reacciones fisiológicas coordinadas y vastamente automáticas que mantienen el equilibrio interno de un organismo viviente” (Damasio, 2000, p.55)

emocional tiene también un aspecto relacional mediante el cual podemos dar cuenta de un elemento no innato de la emoción y donde interviene gradualmente el conocimiento.

Dice Damasio, que si bien las emociones son parte del proceso de regulación de un cuerpo vivo, y por lo tanto, son innatas a nuestra condición humana, lo que no es innato, y por el contrario es aprendido, es la forma de relacionar el dispositivo natural que representa la emoción con objetos o eventos de nuestro entorno. Esta forma de relación entre emoción y objeto/evento es dependiente y cambiante en consideración de las experiencias y el aprendizaje que se acumulan a lo largo de la vida. Citando a Damasio: “Este equipamiento, primario y original [o sea la emociones], no es aprendido como un hecho. Lo que sí aprendemos a hacer a lo largo de nuestra vida (desde muy temprano) es a asociar emociones -y sus correspondientes sentimientos- con ciertos objetos o eventos; podemos aprender que una persona, objeto, o cosa, nos causa miedo”.¹³

A partir de lo anterior es útil distinguir los siguientes dos aspectos en referencia a la experiencia emocional del mundo a través del análisis de Damasio:

a) El proceso de autorregulación efectuado por un organismo con la finalidad de preservar su supervivencia. De acuerdo con Damasio, podemos decir que no aprendemos las emociones sino que ya nacemos con ellas.

b) A dicho proceso de autorregulación se le puede atribuir una cualidad relacional no innata. Esta cualidad relacional nos indica que aprendemos a conectar emociones con objetos o sucesos. Es en esta segunda consideración es donde se presenta un punto de interés para el presente trabajo.

Todos los dispositivos necesarios para procurar nuestra sobrevivencia se activan al nacer, dice Damasio, no obstante, a medida que avanza la vida, la adquisición del aprendizaje comienza gradualmente a determinar cuándo se ha de activar el dispositivo. Proponiendo un ejemplo a lo señalado indica este autor: “el paquete de reacciones que constituyen el llorar y sollozar está activo al nacer; aquello por lo que lloramos, a lo largo de toda la vida, cambia con nuestra experiencia” (*Ibid.*).

¹³ Estos últimos aportes de la teoría de Damasio los recupero de la entrevista hecha a este autor por la revista electrónica *Executive Excellence: Antonio, Damasio: el origen de los sentimientos*. [en línea], documento electrónico, 2011, [fecha de consulta 05 de abril de 2015]. Disponible en: http://www.eexcellence.es/index.php?option=com_content&view=article&id=857:executive-excellence&catid=38:mano-a-mano&Itemid=55

En consideración de lo que hasta aquí se ha expuesto, este neurólogo nos brinda un aporte de gran relevancia para nuestro trabajo, ya que como se ha dicho, la adquisición del aprendizaje comienza a determinar cuándo ha de desplegarse cierto dispositivo propio de nuestra constitución. No obstante, lo que resulta más relevante, es que mediante el aprendizaje se pueden “modular” aquellas reacciones estereotipadas, casi automáticas, que influyen sin lugar a duda, en la forma de experimentar el mundo. Siguiendo a Damasio: “el aprendizaje puede modular la ejecución del patrón estereotipado. Nuestras risas y nuestros lloros actúan de formas diferentes en circunstancias diversas, del mismo modo que las notas musicales que constituyen el movimiento de una sonata pueden ejecutarse de manera muy distinta” (*Ibid.* p.38-39)”.

Al abordar el tema de la experiencia emocional del ser humano, resulta imprescindible establecer una diferenciación de los términos emoción y sentimiento. Tal distinción la podemos encontrar en el mismo Damasio quien nos indica: “propongo que el término sentimiento se reserve a la experiencia privada y mental de una emoción (...). En la práctica, esto significa que puedes observar un sentimiento en ti mismo cuando, como ser consciente, percibes tus estados emocionales” (Damasio, 2000, p. 58).

Aunque no es propósito de este trabajo el profundizar en el tema de los sentimientos, considero relevante el ofrecer la diferenciación señalada, ya que normalmente se suele utilizar ambos términos indistintamente. Podemos continuar con la precisión expuesta y afirmar que a todo sentimiento le precede una emoción, y por tal razón, la consideración de la filosofía como una forma de resignificar la experiencia emocional del mundo cobra relevancia, ya que en la medida en que se logre “formar” este dispositivo innato que representa la emoción en el ser humano, se puede considerar asequible la experiencia de un estado conveniente de la vida en función de la aplicación de un determinado conocimiento. Considero de forma similar a mi definición de estado *conveniente de la vida* con algunos de los denominados “sentimientos de fondo” apuntados por Damasio (2000, p. 313), por ejemplo: el bienestar, la estabilidad, el equilibrio y la armonía.¹⁴ Entiéndase que la similitud señalada entre mi concepto y la idea de Damasio es viable si se considera lo que antes denominé como experiencia fáctica de un ideal.

Teniendo las consideraciones de Damasio, comencemos a centrar el propósito principal por el cual se ha expuesto parte de su investigación. Podemos plantear a continuación lo siguiente: Si el aprendizaje, en un sentido general, puede modificar el patrón estereotipado

¹⁴ Otros sentimientos de fondo apuntados por este neurólogo son: fatiga, energía, excitación, enfermedad, tensión, relajación, impulso, desgano, desequilibrio y discordia (Damasio, 2000, p. 313)

mediante el cual se relaciona un elemento propio de nuestra condición con un objeto o una circunstancia existente en el mundo: ¿cuánto más ha de poder modificar, y de qué forma, aquel aprendizaje (conocimiento siguiendo mis propios conceptos) que versa sobre el arte de la vida en referencia a la experiencia emocional del mundo?

3.3.1 Resignificación de la experiencia emocional del mundo

Con lo expuesto hasta aquí se ha dado lugar a la argumentación de cierta relación existente entre el ser humano y el mundo, también se ha considerado a la experiencia emocional en dos sentidos relevantes para el presente trabajo. Si es posible hablar de un proceso reflexivo en referencia a la experiencia emocional del mundo, se ha de entender a este proceso (y a sus consecuentes resultados), a partir de cierta forma específica de interacción entre la facultad pensante y la cualidad emocional humana. Conviene a continuación plantear algunos puntos referentes a este tipo de interacción.

Entiendo que la obra de Epicteto es afín con la intención de aplicar cierto tipo de conocimiento con miras a desarraigar aquellas imágenes (representaciones según los estoicos) que perturban al ser humano y que no tienen (o que no les antecede) una manifestación real en el mundo. En este sentido, se puede decir que las enseñanzas de Epicteto exigen la eliminación de aquellos estereotipos mediante los cuales el ser humano puede experimentar un estado no conveniente de la vida.

Haciendo referencia a lo que Damasio ha denominado como estereotipo, podemos encontrar en las *Disertaciones* una analogía de dicho término cuando el discípulo de Arriano denomina “caretas” a ciertas representaciones que perturban al hombre común. Dichas “caretas” se sirven de la inexperiencia, de la ignorancia y de la incultura, afectando y perturbando a los no instruidos en el arte de la vida. La pretensión de vida filosófica exaltada por el estoicismo debe considerar de forma imprescindible el dejar de lado estas consideraciones erróneas de la realidad: “¿Qué es la muerte? Una careta. Dale la vuelta y estúdiala (...) ¿Qué son las fatigas? Una careta. Dale la vuelta y estúdialas”. (Epicteto, 2010, p. 158)

Podemos profundizar un poco más en lo señalado y considerar algunos de los estudios efectuados en el ámbito de las emociones y su relación con la facultad racional propios de la filosofía estoica, entendiendo que lo racional y lo emocional son formas específicas de

relacionarnos con el mundo, y como tal, suelen propiciar (en su relación) cierta vivencia de la experiencia del mundo.

En algunos de los estudios propios de la filosofía estoica se afirma una relación no antagónica entre razón y emoción, por ejemplo: Rist señala que en el hombre saludable no existe contraste entre emoción y razón. Según este autor el hombre saludable posee tres disposiciones básicas en las cuales se hace evidente la estabilidad entre el aspecto emocional y la facultad racional del ser humano. Estas tres disposiciones son: la alegría, el deseo y un sentido de precaución¹⁵ (Rist, 1995, p.36).

Lo plenamente intelectual, o como dirían los estoicos, lo que es completamente racional, corresponde a una idealización representada en Epicteto por la divinidad; no obstante, según los parámetros de la *Stoa*, en el ser humano lo racional y lo emocional representan siempre una unidad indisoluble pero potencialmente modificable a través de la práctica de la filosofía. Haciendo referencia a la relación existente entre emoción y razón, entendiendo a esta última como facultad intelectual, podemos considerar la siguiente referencia: “para Crisipo no hay algo como un acto puramente racional, si por racional queremos decir <<realizado por un intelecto solo sin emociones>>” (Rist, 1995, p.44).

Un aporte de relevancia que ofrece Damasio y que conviene señalar a propósito de la relación existente entre las emociones y la razón, es la oposición ante cualquier tipo de hiper-racionalización en la cual se pretenda que las emociones queden supeditadas a la hegemonía de la facultad racional. Este autor menciona que la vinculación entre razón y emoción no es propiamente antagónica, y sí una relación mutuamente complementaria que se hace evidente en la toma de decisiones. Algo así como una decisión puramente racional tiene como resultado una existencia fría e inoperante. Dice este autor: “Lo que hoy sabemos es que quienes son hiper-rationales e intentan razonar sus decisiones sin ningún componente emocional, son, de hecho, incapaces de alcanzar decisiones correctas”.¹⁶ Podemos decir, de acuerdo con

¹⁵ Las mismas tres disposiciones enunciadas por Rist son nombradas “*buenas emociones*” por Diógenes Laercio, *vid:* (Laercio, Diógenes, 1990, p.187)

¹⁶ Antonio, Damasio: *el origen de los sentimientos*. [en línea], documento electrónico, 2011, [fecha de consulta 05 de abril de 2015]. Disponible en: http://www.eexcellence.es/index.php?option=com_content&view=article&id=857:executive-excellence&catid=38:mano-a-mano&Itemid=55

Damasio, que toda decisión debe de ir acompañada de la unidad formada por la emoción y la razón.¹⁷

Resulta conveniente mencionar, antes de dar paso al siguiente punto, que la experiencia del mundo puede resignificarse a partir de cierto tipo de relación entre razón y emoción. En el caso de la vida filosófica sería erróneo hablar tanto de ausencia como del predominio de la emoción,¹⁸ igualmente sería equivoco e inhumano el pretender la hiper-intelectualización de la emoción a través de la práctica de la filosofía. Tanto la resignificación de la experiencia del mundo, así como la vivencia de un estado conveniente de la vida, vendrían a ser consecuencia de una adecuada relación entre razón y emoción para la vida del filósofo. Conviene a continuación explicitar de mayor forma el tema de la experiencia emocional del mundo teniendo en consideración el estado formativo propio de la vida filosófica.

Las emociones son parte de la experiencia inmediata del mundo, y como se ha mencionado, anteceden al pensamiento; no obstante, podemos aprender (o reaprender) la forma de relacionar el dispositivo innato que representan las emociones con los sucesos u objetos del mundo. De esta forma podemos considerar viable, además de útil, el ejercicio de reflexión como un medio para resignificar la experiencia emocional del mundo. Es posible agregar con lo anterior que el aspecto relacional de la emoción sí es objeto de formación, al ser el conocimiento el elemento mediador entre un dispositivo propio de la naturaleza humana y la vivencia de cierto estado conveniente o inconveniente de la vida.

La presencia de una emoción no sólo es inevitable, sino que además, es necesaria para la supervivencia del individuo. No obstante, la forma de relacionar el dispositivo innato que representa la emoción con algunos sucesos o fenómenos del mundo es gradualmente mediada por la experiencia y el conocimiento.

Es importante reiterar que la experiencia de una emoción determina la vivencia de un estado conveniente de la vida. La disposición epistémicamente reflexiva interviene en la formación de la facultad reactiva de la emoción en su aspecto relacional, teniendo siempre en consideración el acercamiento o la realización de un estado conveniente de la vida.

La disposición epistémicamente reflexiva posibilita la resignificación de una determinada valoración hecha por el hombre, ya que mediante este tipo de disposición, se hace posible la

¹⁷ En referencia a este mismo tema señala Damasio en su texto *Sentir lo que sucede* (2000, p. 56): “La emoción es inherente al proceso racional y decisorio”.

¹⁸ Considérense al respecto el ideal de principio trascendente, así como de la figura del incontinente del capítulo I

valoración de un suceso desde una perspectiva más amplia que el simple parecer. La filosofía procura, a través de la disposición reflexiva, el mantenimiento o la consecución de un estado conveniente de la vida, siempre en atención del surgimiento de la emoción en el individuo.

Como ya se ha dicho, explorar el tema de las emociones en este trabajo, tiene como propósito el demostrar una relación no antagónica del vínculo razón-emoción. No obstante, es pertinente ampliar un poco más el tema, para saber que dicha relación no pretende suprimir a la emoción ni esclavizar a la razón, por el contrario, se pretende establecer una interacción armónica en función de la disposición formada a través de la filosofía.

Considero conveniente el hacer esta breve descripción: es propio del hombre, en tanto que posee un cuerpo y una mente, el tener emociones; también, es propio del ser humano, en tanto que posee una conciencia¹⁹ el darse cuenta de sus emociones. Por otra parte, es propio de algunos seres humanos el tratar de orientar la presencia de una emoción hacia la realización de un ideal de vida.

De acuerdo con lo anterior, podemos proceder señalando que la estancia en el mundo implica la presencia de una emoción, incluso para los seres no racionales. No obstante, el ser humano, dada su facultad racional, es capaz de percibir sus emociones, lo cual no implica la orientación del dispositivo emocional hacia la consecución de un estado ideal de vida. La responsabilidad dada al surgimiento de una emoción en el ser humano vendría a ser consecuente con la formación de una disposición no ordinaria de la vida, y esto entiendo que es congruente con la consideración de la filosofía como una forma de vivir.

Es posible ampliar un poco más la distinción entre el aspecto adaptativo de la emoción y el aspecto formativo de la misma. Referente al primer sentido de esta distinción, podemos comprender al mundo como una totalidad de representaciones que estimulan, han estimulado y estimularán la experiencia emocional de todo hombre. Siguiendo los términos de Damasio (1994, pp. 154-157), cualquier imagen del mundo “gatilla” o “induce” el surgimiento de una emoción, concibiendo así a las emociones como un “mecanismo preorganizado”. Las emociones primarias²⁰ señaladas por Damasio, dan cuenta de dicho mecanismo y son

¹⁹ En referencia a esta consideración, se advierte en el texto *Sentir lo que sucede*: “La emoción no puede ser conocida por el sujeto que la experimenta antes de que haya consciencia” (Damasio, 2000, p. 305).

²⁰ Damasio expone una clasificación general de las emociones. El primer conjunto de éstas son las que suelen denominarse como emociones primarias o universales: alegría, tristeza, temor, sorpresa, repulsión e ira; en segundo lugar, este autor hace mención de las emociones secundarias o sociales: vergüenza, celos, culpa y orgullo.

explicadas por este autor en función de su propósito biológico: “las emociones (...) son curiosas adaptaciones que forman parte esencial de la maquinaria que los organismos usan para regular su supervivencia” (Damasio, 2000, p.71).

No obstante, el fin adaptativo de la emoción es insuficiente para tratar de relacionar a este dispositivo innato con una condición propiamente reflexiva. En este sentido, se ha de retomar la cualidad relacional de la emoción para derivar de ésta un aspecto formativo de la misma. Es importante señalar al respecto que, en este sentido, las emociones desempeñan un papel de gran importancia en el ser humano, ya que la formación de la personalidad puede ser definida a partir de cierto tipo de orientación dada a esta facultad. Se advierte en *El error de Descartes* este aporte de interés: “El cuadro que estoy pintando de los humanos es el de un organismo que llega a la vida diseñado con mecanismos automáticos de supervivencia, a los que la educación y la aculturación agregan un conjunto de estrategias decisorias, deseables y socialmente aceptables, las que a su vez potencian la supervivencia, mejoran notablemente su calidad y sirven de base para la construcción de una persona” (Damasio, 1994, p.149). Expuesta esta última cita, reitero una vez más la relevancia de considerar a la filosofía en su aspecto pedagógico y profiláctico, ya que si bien, la forma de tratar a las emociones representa en la actualidad un tema acogido por varias disciplinas (psicología, psiquiatría, neurobiología, entre otras), el vincular este tema con lo que aquí se ha denominado como: *disposición epistémicamente reflexiva*, sería una distinción atribuible al quehacer filosófico.

Ahora bien, teniendo en cuenta a la emoción en su aspecto relacional, o sea, en la consideración de que algunas de las emociones son precedidas por juicios valorativos, es viable el comprender la intervención del conocimiento como un factor operante en la experiencia emocional de un individuo. Dada la facultad racional propia de la especie humana, la valoración reflexiva es potencialmente realizable mediante la adquisición del conocimiento, y considerando lo que aquí se ha señalado, en el caso del conocimiento que tiene la intención de aplicarse sobre la vida misma del individuo que lo adquiere, el tema de la valoración reflexiva ha de ser comprensible no en términos de potencia y sí como un ejercicio actuante para quien ha adquirido la habilidad de valorar cada suceso desde una perspectiva superior al simple parecer. Nuevamente Damasio nos brinda un aporte de interés teniendo en cuenta el tema de las emociones ahora en relación con lo que se denomina como valoración reflexiva: “La reacción a ese conjunto vasto de estímulos puede ser filtrada por la interposición de una valoración

En un tercer conjunto, se encuentran las emociones de fondo, por ejemplo: bienestar, malestar, calma o tensión. (Damasio, 2000, p. 67)

reflexiva. Y debido a este proceso de filtraje, de pensamiento y valoración, hay espacio para que varíen la amplitud e intensidad de los patrones emocionales preestablecidos” (Damasio, 1994, p. 154).

En concordancia con lo anterior, es posible afirmar que no es propio del ser humano el aprender emociones, lo que sí es posible es el aprender a relacionar tal dispositivo en tanto que la experiencia emocional supera el propósito básico de autoconservación, y se convierte en un factor determinante en la experiencia de un estado conveniente o inconveniente de la vida. Por ejemplo, no es que aprendamos a tener temor, alegría o ira; simple y sencillamente estas emociones nos pertenecen en tanto que poseemos un cuerpo y una mente, lo que sí aprendemos es a relacionar el dispositivo del temor, de la alegría o de la ira, con ciertas representaciones de nuestro entorno y en consideración de nuestra particular experiencia y de nuestro conocimiento: podemos temer a cierta circunstancia, alegrarnos ante la presencia de alguien o reaccionar de manera iracunda ante una situación muy específica.

Como resulta evidente, la experiencia emocional en su sentido relacional, describe un acto plenamente individualizado y sustentado en una consideración particular que un individuo hace de un determinado suceso.

Tomando como caso a la emoción del temor, este dispositivo es el que nos permite retroceder, cuando al cruzar una avenida, nos percatamos de que un auto se aproxima velozmente hacia nosotros, en este caso el temor procura nuestra supervivencia y puede ser descrito como una emoción universal. No obstante, el temor que experimentan algunas personas debido a lo que su mente les indica que ha de suceder, por ejemplo: una catástrofe o alguna pérdida, describe el surgimiento de una emoción de forma plenamente particular y gratuita, al carecer de una representación fáctica aquello produce esta emoción. En este caso, la emoción en nada se relaciona con el propósito de sobrevivir, sin embargo, interfiere determinantemente en la experiencia de un estado no conveniente de la vida.²¹

Si se ha dicho que el estar en el mundo implica la experiencia emocional, podemos decir también que la experiencia emocional no se da sin la existencia de un elemento que produce la emoción, o sea un “inductor”. Como resulta evidente, dicho inductor no sólo es exclusivo de la experiencia sensorial, sino también, lo puede ser un recuerdo almacenado en la memoria o una

²¹ Siguiendo a Damasio, el ser consciente de la forma de relacionar una emoción con un objeto del mundo, puede tener como consecuencia tanto la formación de un estado de precaución, como la experiencia de un estado fóbico, lo segundo como causa de una excesiva generalización de la relación dada a una emoción en consideración de los objetos del mundo (Damasio, 1994, 157). Entiéndase al último ejemplo propuesto en este segundo sentido.

conclusión producida por una inferencia. Tomando como caso a la emoción de la alegría, se puede considerar que un individuo puede experimentar dicha emoción ante la sensación de un aroma agradable, o también, ante el recuerdo de una experiencia sublime, y además, al inferir el resultado que tendrá en su vida el hecho de esforzarse arduamente.

Resulta conveniente el orientar nuestra atención a esta idea del “inductor”, ya que resulta de gran importancia para la explicación de la resignificación de la experiencia emocional de un individuo. La asimilación del inductor puede ser entendida en un sentido primario, o sea, en tanto que procura la supervivencia y como antecedente a todo juicio valorativo (recuérdese el ejemplo del auto percibido que se acerca hacia nosotros); además, el inductor puede ser asimilado en un sentido relacional, o sea, bajo la consideración de un juicio valorativo, lo cual tiene como consecuencia la experiencia de un estado anímico (tomemos en cuenta la experiencia de temor advertida anteriormente, la cual es inducida por la anticipación de un suceso, o la experiencia de la alegría como consecuencia de un proceso de inferencia), en este segundo sentido, la experiencia emocional surge como resultado de un juicio valorativo, el cual no se desprende de la realización o el acercamiento de un ideal de vida.²²

El cuadro que se está tratando de presentar hasta aquí puede ser explicado de la siguiente manera: la experiencia de un determinado estado de vida es consecuencia de la conjunción existente entre el inductor de una emoción y la experiencia emocional. Si bien es cierto que es inevitable el proceso de asimilación, lo que sí resulta posible es la formación de dicho proceso. De hecho, la disposición epistémicamente reflexiva puede ser comprendida bajo estos términos como una asimilación no ordinaria de cualquier inductor del cual se pueda derivar la experiencia de un estado anímico.

Cabe recordar para terminar con este punto que la disposición epistémicamente reflexiva tiende siempre a la realización de un estado conveniente de la vida, sustentándose en una valoración no ordinaria de un suceso, en tanto que éste puede ser explicado desde una perspectiva concordante con un principio trascendente. Considero viable que cualquier emoción, en un sentido relacional, puede ser mantenida, variar en su intensidad, o definitivamente echada abajo, a través de este tipo de disposición.

²² Advierte Damasio que el comprender a las emociones como mecanismos de aprendizaje, lo cual define un nivel más avanzado del sentido primario de la emoción, conlleva a la siguiente caracterización de éstas: “las emociones son inseparables de la idea de premio y castigo, placer y dolor, acercamiento o huida, ventaja o desventaja personal. Es inevitable que sean inseparables de la idea del bien y del mal” (Damasio, 2000, p. 71).

Se ha señalado en el primer capítulo de este trabajo que la condición reflexiva del filósofo propicia un estado conveniente de la vida, ya que para él, el empleo de la facultad intelectual propicia cierta forma de conducirse y de sentirse. En el caso de la obra de Epicteto se han descrito varios ejemplos de la forma de emplear el entendimiento con miras a alcanzar una vivencia propiamente filosófica.²³ Las dos propuestas en torno a la filosofía que aquí se han mencionado dan cuenta de una consideración no limitada de los acontecimientos de la vida, así como de la apropiada formación del filósofo en cuanto a la asimilación y a la valoración de los hechos del mundo, lo cual propicia la experiencia de un estado conveniente de la vida. De acuerdo con lo anterior, es posible afirmar que en el ejercicio de la facultad racional humana se puede adquirir una forma conveniente de experimentar el mundo.

Aplicando lo que se ha descrito en el párrafo anterior con lo que se ha definido aquí como aspecto relacional de la emoción, es posible considerar que la experiencia emocional del mundo puede darse como resultado de un proceso reflexivo o irreflexivo, ya que la experiencia de un estado conveniente o inconveniente de la vida se sustenta en la forma de interiorizar y de evaluar un suceso. También, bajo las consideraciones de este último capítulo, la forma de resignificar la experiencia emocional del mundo sería resultado de la disposición epistémicamente reflexiva, condición deseable para la vida humana e imprescindible para la vida filosófica.

Si es correcto el afirmar que la forma de relacionar una emoción con un hecho del mundo es objeto de formación al intervenir el conocimiento como un factor imprescindible. Es viable también la afirmación de que algunos estados emocionales son consecuencia de juicios y consideraciones del ser humano y no sólo una reacción que procura la mera supervivencia.

Ahondando en lo anterior, podemos considerar un caso contenido en *Las Disertaciones* mediante el cual es posible evidenciar el aspecto relacional de algunas emociones y la experiencia de un estado no conveniente de la vida surgido como resultado de una carente formación epistémicamente reflexiva.

En el capítulo de las *Disertaciones* (2010, pp. 90-95) que versa sobre el cariño familiar, Epicteto expone la situación de un hombre que sufre a causa de la enfermedad de su hija, razón por la cual sale huyendo con la finalidad de no presenciar aquel suceso y de atenuar su

²³ Estos ejemplos son las cualidades propiamente filosóficas que he señalado en el capítulo II: El uso no ordinario de las representaciones, correcto empleo del albedrío y la consideración de un principio trascendente (*vid.* p. 78, 85 y 96)

sufrir. A través de un breve diálogo, Epicteto le hace reconocer a este personaje que el cariño familiar puede ser considerado como algo conforme a la naturaleza y por tanto racional; sin embargo, su acción de huida es contraria al cariño familiar, y por tal razón, no conforme con la naturaleza, además de ser consecuencia de un mal razonamiento.

El anterior es un ejemplo sencillo, sin embargo es expuesto con la finalidad de rescatar algunos elementos en referencia a la experiencia emocional del mundo. Podemos analizar el ejemplo a través de los siguientes puntos:

1. Un hombre experimenta un estado no conveniente de la vida, por ejemplo: el sufrimiento.
2. ¿Qué produce el sufrimiento de este hombre? Una emoción, por ejemplo: la tristeza
3. La tristeza es una emoción propia de un padre al ver a su hijo en un estado de enfermedad.

Con estos tres primeros puntos podemos dar cuenta del primer sentido de la experiencia emocional del mundo considerado en este trabajo, ya que una emoción como la tristeza, sería en esta situación, anterior a cualquier juicio valorativo. Aunque no lo menciona, considero que Epicteto no censura la experiencia de esta emoción en el hombre que le interpela, ya que de hecho, considera adecuado el experimentar cariño hacia la familia; lo que sí censura de él es su acción de huida la cual surge como respuesta ante el suceso y como evidencia de un estado emocional precedido por un juicio valorativo, en el cual considero, entra en juego el factor relacional de la emoción.

Ampliando un poco más el análisis del caso, podríamos considerar que la huida de este hombre es muestra del temor que experimenta al verse enfrentado a la situación ya mencionada; temor tal vez a la muerte de la hija. Con lo anterior podemos añadir un punto más a nuestro análisis.

4. El temor que este hombre experimenta le propicia la evasión de un acontecimiento, no obstante, este temor es precedido por una valoración previa de algo que él considera que puede suceder.

En este último punto considero que se puede evidenciar el segundo aspecto que he tomado a propósito de la experiencia emocional del mundo, ya que una suposición de algo que no está sucediendo (y que de hecho no sucede) conlleva a este personaje a tomar una mala

decisión y a experimentar un estado no conveniente de la vida. El temor que propicia la huida de este personaje, vendría a ser muestra del aspecto relacional de la emoción, ya que éste (el temor) es precedido por una valoración parcial de un acontecimiento, o como diría Epicteto, por un simple parecer. Señala el discípulo de Arriano en referencia a este tipo de erróneas consideraciones: “Y, en pocas palabras, ni la muerte, ni el destierro, ni el sufrimiento, ni ninguna de esas cosas son la razón de que hagamos algo o no lo hagamos, sino que lo son nuestra suposiciones y opiniones”. (Epicteto, 2010, p.94).

Recuperando hasta aquí lo que se viene argumentando podemos decir que el empleo de la razón no cancela pero sí puede modificar la experiencia emocional del ser humano, ya que la cualidad mediadora²⁴ del pensamiento puede operar sobre el aspecto relacional de la emoción en consideración de la conservación o de la adquisición de un estado conveniente de la vida. Entiendo que la disposición epistémicamente reflexiva es garante de la resignificación de la experiencia emocional del mundo, teniendo en cuenta a la emoción en su sentido relacional.

Considerando lo que se ha afirmado, podemos definir que en la vida del filósofo es imprescindible el aprendizaje mediante el cual se vinculan a las emociones con los sucesos u objetos del mundo. Si bien las emociones (en un sentido primario) son necesarias para la sobrevivencia, en un sentido formativo (que es propiciado por la disposición epistémicamente reflexiva), las emociones son necesarias en la experimentación fáctica de un ideal, lo cual es consecuente con la consideración de la filosofía como una forma de vivir.

Resulta útil el dar a continuación una breve descripción del carácter operativo que ha de tener la disposición epistémicamente reflexiva, tal descripción ha de ser evidente en los individuos que toman por ejercicio la adquisición de este tipo de disposición.

La disposición epistémicamente reflexiva se hace evidente en la interacción adecuada del vínculo razón y emoción, lo cual hace plausible la experiencia de un estado conveniente de la vida. Lo anterior es un proceso dado mediante la práctica filosófica, que bien puede ser entendida bajo estos parámetros como una vía de formación de la tendencia emotiva. Considero tres características que dan evidencia de la operatividad de la disposición epistémicamente reflexiva:

²⁴ En el capítulo I se ha expuesto la idea de la facultad intelectual como el elemento potencialmente mediador de los impulsos inherentes a la condición del ser humano. (*vid.* p. 19)

1. Dejar de reaccionar ante ciertas consideraciones. Principalmente ante los juicios no suficientemente contrastados o ante todo aquello que, como hemos visto en Epicteto, es perteneciente a un orden superior pero que no está en nuestras manos modificar. En el caso específico de la reacción emocional, el dejarse llevar por toda aquella emoción que carece de sustento y que conlleva a la experiencia de un estado no conveniente de la vida. Dejar de lado la aflicción ante aquello que es parte del movimiento al que se encuentran sujetas todas las cosas, abandonar la búsqueda desmesurada de todo aquello que arroja momentos efímeros de tranquilidad sin formar una disposición permanente con la cual enfrentarse a la vida; en síntesis, ser dueño de uno mismo a través del dominio de aquellas reacciones que están en nuestras manos modificar, dejando así de lado lo advertido en las *Disertaciones*: “El hombre no es amo del hombre, sino que lo son la muerte y la vida y el placer y el esfuerzo” (Epicteto, 2010, p. 151)

2. Reaccionar ante ciertas consideraciones. La adquisición de una perspectiva no parcial de lo sucesos del mundo puede hacerse evidente en la forma de estar de algunos individuos. La adquisición de este tipo de disposición, da muestra de la pretensión de Epicteto, la cual nos indica que el mundo (para quien lo sabe percibir de manera adecuada) es una fiesta en la cual el hombre debe participar (Epicteto, 2010, pp. 386-387), o también, en la pretensión advertida por Braicovich mediante la cual se pretende encontrar un telos adecuado a cada circunstancia o a cada persona.²⁵

3. Modificación de la reacción. En este tercer sentido se puede comprender a la gradual modificación de la forma de estar de un individuo ante lo contingente de las circunstancias de la vida. Aquí se ha de considerar como realizable la pretensión estoica de: “dar vuelta” o “hacer llevadero”, aquello que ante cualquier persona se presenta como ineludible, pero que depende del individuo el saberlo encauzar. Considérese nuevamente la exhortación de Epicteto que nos posibilita el dar un enfoque distinto a lo aparentemente adverso: “Toda cosa tiene dos asas, una por la que es llevadera y otra por la que no lo es. Si tu hermano comete injusticia, no cojas esto por el lado de lo injusto que es (pues esta es el asa por la que no es llevadero), sino más bien por el otro lado, por el de que es tu hermano, que se crió junto a ti, y tomarás el asunto en su aspecto llevadero” (Epicteto, 19991, p. 93). Como tal en esta situación expuesta no se hace

²⁵ Braicovich, Eudaimonía y teleología en Epicteto. Revista filosófica. [en línea]. México, 2011 [fecha de consulta 24 mayo 2011]. Universidad Iberoamericana. Disponible en: http://www.iberopublicaciones.com/filosofia/articulo_detalle.php?id_volumen=2&id_articulo=60&id_seccion=9&active=8&pagina=125

explícita una ausencia de reacción (como en el primer sentido de esta triple distinción) y sí una modificación de la forma ordinaria de actuar.

En un sentido similar a la relación existente entre emoción y razón, y en consideración de lo que aquí se ha denominado como resignificación de la experiencia emocional del mundo; Mónica Cavallé establece un estudio del surgimiento de las emociones en un sentido similar a lo que aquí se ha descrito. Esta autora emplea el término emoción en un sentido no originario y sí como consecuencia precedida del juicio valorativo propio de los seres pensantes. En este sentido, es como Cavallé nos menciona una característica específica de las emociones, las cuales pueden ser definibles como: la reacción de nuestros esquemas interpretativos ante las situaciones de nuestra vida y ante nuestros sentimientos y sensaciones.²⁶ Nos señala esta autora:

el estado emocional sólo se instala en nosotros a través del elemento evaluativo, es decir, requiere ser anclado y mantenido en nuestro diálogo interno: es por él que nos decimos a nosotros mismos que las cosas son y significan de una determinada manera -por ejemplo , y en el caso de una emoción positiva: “es estupendo que me sienta así”, o en el caso de una emoción negativa: “es injusto que me sienta así”, “pobre de mí”, o cualquier otra afirmación análoga-. El diálogo interno, mediante el cual nos repetimos determinadas ideas y frases interiorizadas, precede y acompaña siempre nuestros estados emocionales, y es a través de él como nos damos argumentos a nosotros mismos para sentirnos como nos sentimos. En otras palabras, no somos pasivos frente a nuestras emociones, éstas no están determinadas automáticamente por ciertos incidentes o situaciones, o por factores genéticos, fisiológicos o temperamentales.²⁷

Esta consideración de la experiencia emocional del mundo ofrecida por Cavallé nos ofrece un posicionamiento en el cual se otorga al ser humano una amplia posibilidad de lograr la experiencia de un estado conveniente de vida, en función de una adecuada relación entre razón y el elemento relacional de una determinada emoción. El empleo del juicio contrastante expuesto en el primer capítulo, y la posibilidad del adecuado empleo del albedrío, vendrían a ser ejemplos de lo que Cavallé señala como elementos evaluativos que propician la experiencia de una emoción positiva. Como tal, dichos elemento evaluativos, en su correcto empleo, vendrían muestra de la existencia de una disposición epistémicamente reflexiva.

²⁶ Cavallé, Mónica, et al.: *Arte de vivir, Arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico*. [en línea], Madrid, 2012 [fecha de consulta: 20 marzo 2014]. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: taller.de.practicas.filosoficas.com/2012/02/10/francois-roustang/

²⁷ *Ibid.*

Siguiendo con lo que se ha afirmado y en concordancia con Cavallé, podemos decir que las emociones experimentadas por el ser humano son esencialmente reactivas en tanto que representan la respuesta a una valoración previa, entonces un estado conveniente (o inconveniente) no es ni espontáneo ni producto de la casualidad, contrariamente, es el resultado de una disposición previamente formada (o carente de formación). Además, podemos generalizar y decir que a la conjunción existente entre una imagen del mundo y la valoración de dicha imagen le corresponde la experiencia de cierta emoción.

Considero que el aporte de Cavallé es afín a mi propuesta, siempre y cuando se mantenga atención en el sentido mediante el cual se emplea el término emoción, ya que si bien, y como se ha señalado en la cita de Cavallé: “no somos pasivos ante nuestras emociones”, no lo somos en el aspecto relacional de éstas, ya que de lo contrario, se postularía un principio extremadamente racionalista del vínculo razón y emoción, lo cual no es propio de este trabajo.

Una vez argumentado lo anterior, resulta comprensible el que cualquier acción sustentada en dicha disposición no es accidental, sino referida y dependiente de un proceso formativo. Si bien, y como se viene señalado, el ser humano puede tener la experiencia fáctica de un ideal en función de sus propios y distintos fines, sólo en la vida del filósofo la experiencia de un estado conveniente de la vida ha de ser consecuente con la disposición epistémicamente reflexiva.

Resumiendo hasta aquí, podemos reconocer tres aspectos referentes a la experiencia emocional del mundo: en un primer lugar, se ha definido a la emoción en un sentido interno de autorregulación cuyo fin se encuentra en la supervivencia; en segundo lugar, se ha definido a la emoción en un sentido relacional donde los factores del conocimiento y la experiencia desempeñan una importante influencia; finalmente, se ha argumentado que el aspecto relacional de la emoción puede ser antecedido por el elemento valorativo formado a través de la filosofía, y por tal razón, es viable que del ser humano dependa la adquisición o la conservación de un estado conveniente de la vida. Puedo señalar que es en el correcto empleo de este juicio donde cabe hablar de responsabilidad, ya que en el caso de la vida filosófica se considera necesaria la valoración de un suceso en relación con la disposición epistémicamente reflexiva.

Quisiera concluir este apartado recuperando algunas de las ideas expuestas al inicio de este subcapítulo. La consecuente relación que existe entre la disposición epistémicamente reflexiva y la experiencia de un estado conveniente de la vida humana, vendría a ser como tal

una descripción fáctica de la puesta en práctica de un sistema filosófico, teniendo en cuenta que lo extraordinario de la vida filosófica no es propiamente la experiencia de un estado favorable de la vida y sí el proceso que posibilita dicha experiencia. Los aportes de Damasio y Cavallé han sido expuestos con la intención de evidenciar esta faceta formativa y característica del quehacer filosófico, y no con el interés de desbordar mi investigación hacia otros temas. Si bien este trabajo de investigación ha considerado una metáfora (el vuelo del alma) como una forma de ilustrar a la vida filosófica, he considerado también de manera imprescindible el dar lugar a una descripción de lo que la filosofía puede ofrecer en un sentido útil y planamente aplicable.

3.3.2 Un sentido de responsabilidad atribuible a la vida filosófica

Considerar a las emociones en un sentido formativo conlleva a la idea de adquirir una gradual responsabilidad sobre éstas, ya que como he dicho con anterioridad, es propio de algunos seres humanos el tratar de orientar la cualidad emocional en consideración de la realización de un ideal de vida. Considero que esta orientación ha de ser gradual, además de progresiva, y bajo un amplio sentido de responsabilidad atribuible a la vida filosófica. Si considero viable dicha atribución al surgimiento de una emoción, será por supuesto en la consideración del sentido relacional que tienen éstas, el cual ya he explicado anteriormente.

Al ser los juicios valorativos un elemento que propicia en cierta forma el surgimiento de una emoción, es comprensible que un juicio deficiente puede propiciar la vivencia de una *emoción deficiente*.

Siguiendo una clasificación muy general de las emociones, podemos distinguir dos conjuntos de éstas en referencia a los estados anímicos que experimenta un individuo: emociones positivas y emociones negativas, las primeras se refieren a una variante de lo que normalmente denominamos placer, y las segundas a lo que normalmente entendemos de manera similar al dolor (Damasio, 2000, p. 71). Utilizo el término *deficiente* no en un sentido análogo a las emociones negativas, ya que estas últimas pueden ser comprendidas como respuestas adecuadas ante ciertas circunstancias. Por el contrario, una emoción deficiente carece de sustento y es propiciada por la ausencia de una valoración, o por la existencia de una incorrecta valoración del individuo que la experimenta. Bajo los términos manejados en los capítulos precedentes, tanto el simple parecer de un individuo como la existencia de un juicio

discordante, pueden derivar en lo que aquí se comprende como emoción deficiente. Cavallé utiliza el término emoción negativa para describir este tipo de emociones espurias y propiciadas por un mal razonamiento.

Podemos recuperar de Cavallé el siguiente aporte en consideración de lo que suele denominarse como una emoción deficiente: “la angustia o la desesperación son emociones negativas pues no se explican por el hecho en sí, sino siempre por la mediación de una determinada y cuestionable forma particular de interpretarlo”.²⁸ De acuerdo como lo que se menciona, podemos decir con lo anterior que una emoción deficiente puede ser descrita como un sufrimiento inútil, completamente innecesario y como consecuencia de la ignorancia. Podemos preguntarnos: ¿ignorancia en qué sentido?, ¿en la ausencia de conocimiento?; no propiamente, y sí en el sentido que ya se ha tratado a propósito del estoicismo: en la incapacidad de distinguir aquello que verdaderamente nos corresponde o está en nuestras manos de lo que escapa de ellas. Referente a este tema señala Cavallé: “un espectro de nuestras emociones negativas se sustenta en la distorsión cognitiva que nos hace creer que depende de nosotros lo que en realidad no depende de nosotros, o bien que tenemos o debemos tener capacidad de control sobre aquello que, de hecho, escapa a nuestro dominio”.²⁹

La evaluación adecuada que produce o mantiene a una emoción, puede ser comprendida en consideración del juicio contrastante expuesto en el primer capítulo, o en los juicios emitidos a través del correcto empleo del albedrío mencionado en el capítulo segundo. Recordemos que ambas formas no ordinarias de enjuiciar describen un acto realizable sólo a través de la disposición epistémicamente reflexiva.

Considero importante recurrir una vez más a Cavallé para ejemplificar lo que se está señalando. Nos advierte esta autora: “La emoción sólo se establece y perdura en nosotros si reiteramos sostenida y activamente la evaluación espontánea inicial”. Y también: “es necesario comprender que las emociones requieren ser mantenidas y se mantienen de los juicios de valor”.³⁰

Si se está mencionando que cierto tipo de disposición formada a través de la filosofía puede operar a través de los juicios valorativos en la experiencia emocional de un individuo,

²⁸ Cavallé, Mónica, *Arte de vivir, Arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico*. [en línea], Madrid, 2012 [fecha de consulta: 20 marzo 2014]. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: taller.de.practicas.filosoficas.com/2012/02/10/francois-roustang/

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

entonces es viable la afirmación de que un estado conveniente o inconveniente de la vida puede ser el resultado del establecimiento, del mantenimiento o de la supresión de una determinada experiencia emocional, y consecuentemente, de un determinado estado de vida. Podemos ilustrar lo anterior a través del siguiente ejemplo: La experiencia de una emoción negativa como la ira, puede asentarse en un estado inconveniente de la vida como por ejemplo: el malestar. Si se logra echar abajo el juicio que sustenta la experiencia de dicha emoción, entonces el estado de malestar puede cambiar o desaparecer.

El juicio que sustenta dicha emoción puede ser echado abajo por dos factores: por la desaparición del inductor, o por la intervención (formación) de una nueva disposición mediante la cual se reconsidere el significado dado al inductor, a partir de una consideración más amplia que el suceso en sí mismo. Mientras que la primera opción depende por completo de lo exterior y por tanto es contingente, la segunda opción es plenamente dependiente del ser humano, y por tal razón, potencialmente modificable a través de la práctica filosófica. Bajo estas consideraciones es aceptable el tratamiento dado al tema de las emociones en el sentido empleado por Cavallé, el cual deja entrever una pretensión de responsabilidad deseable para el ser humano en referencia a este tema: “Toda sensación acusada de impotencia frente a nuestros estados emocionales o impulsos es, en último término, consecuencia de no haber apreciado el modo en que los sustentamos activamente, es decir, de no haber prestado atención a nuestro diálogo interno y de no haber advertido, por consiguiente, la relación causal directa existente entre la naturaleza de este último y dichos estados”.³¹

Adquirir un sentido interno de auto-experimentación propicia cierto tipo de responsabilidad para quien adquiere un compromiso consigo mismo. El señalar que la experiencia emocional del mundo puede ser distinta a partir de un posicionamiento epistémicamente reflexivo podría resultar en una excesiva intelectualización de las emociones humanas y no es ésta la intención de este trabajo. Considero a tal exceso un error muy similar al que mal interpreta al comportamiento estoico y lo describe vagamente como simple fortaleza ante la adversidad. La disposición que se forma en la vida filosófica y que a su vez propicia una forma específica de experimentar el mundo puede ser explicitada con mayor detalle a partir de una consideración encontrada en el estoicismo de Epicteto.

Hay cosas que dependen de nosotros y otras tantas que no, por tal razón hay que

³¹ *Ibid.*

atender aquello que efectivamente nos corresponde atender.³² Muy a pesar de la rigidez excesiva que ha sido atribuida a la figura del filósofo estoico en general, la filosofía de Epicteto brinda un elemento importante y muy útil de retomar para lo que he denominado experiencia emocional del mundo en consideración de una disposición epistémicamente reflexiva. Si bien el ejercicio de distinguir lo que verdaderamente nos corresponde de lo que no es parte de la doctrina estoica, considero a dicho ejercicio aplicable para el quehacer filosófico que encuentre en la vida humana su principal punto de reflexión.

Afirmando Epicteto que la valentía y la precaución son compatibles señala lo siguiente: “¿qué paradoja afirman los filósofos al decir que en lo que no depende del albedrío has de tener valentía, y en lo que depende del albedrío precaución? Pues si el mal reside en el mal albedrío, sólo en ello merece ser usada la precaución. Y si lo que no depende del albedrío, y no depende de nosotros no nos importa, en eso ha de usarse la valentía” (Epicteto, 2010, p.156)

La paradoja anunciada por el mismo Epicteto en la cita anterior es aparente y sólo sería motivo de confusión para el no instruido. El discernimiento de lo que depende y lo que no depende en un sentido estricto del ser humano es elemental para sustentar una consideración plenamente humana y característica de la figura del filósofo.

La realidad presente en cualquier vida humana exige respuestas muy concretas, incluso puedo decir, en un amplio sentido, que cualquier vida es fundamentalmente una respuesta o un conjunto de respuestas a situaciones muy específicas. Considero que la experiencia emocional del mundo es una respuesta específica dada a un suceso. No obstante, considero también excesiva e idealista la pretensión de racionalizar totalmente el aspecto emocional propio del ser humano. Siguiendo con lo anterior, la disposición epistémicamente reflexiva tendrá que operar necesariamente partiendo del discernimiento de aquello que en un sentido estricto es objeto de formación, para que, una vez formada racionalmente la emoción, se actúe adecuadamente en forma de hábito.

Considero a lo anterior un aporte muy claro dentro del trabajo de Epicteto, ya que si bien, la experiencia emocional del mundo es inevitable, es común que una forma de vida epistémicamente irreflexiva se encuentre condicionada a reaccionar en referencia a una imagen que antecede a un determinado acontecimiento y no al acontecimiento en sí mismo, lo cual propicia, casi inevitablemente, la experiencia de un estado no conveniente de la vida como

³² Esta afirmación es una paráfrasis de lo argumentado por Epicteto, la cual ha sido expuesto con sus debida implicaciones en el capítulo II (*vid.* p.84)

puede ser el sufrimiento. Tomando en cuenta lo señalado, es plausible reconocer una aplicación no excesiva de la vida filosófica en la cual, la disposición epistémicamente reflexiva puede modificar la reacción de un individuo en el contacto que se tiene con el mundo. Si bien el posicionamiento del filósofo no cancela la reacción inherente a dicho contacto, éste sí toma distancia de una existencia ordinaria al no experimentar perturbación alguna propiciada por una consideración previa de una posibilidad existente sólo en la mente humana y sin referencia concreta en la realidad.

De acuerdo con lo mencionado, es posible indicar que en la vida del ser humano el origen de la perturbación surge tanto por la experiencia de un acontecimiento, pero también, por la simple consideración del mismo. Desde mi parecer, la disposición epistémicamente reflexiva no demanda insensibilidad o ausencia de emoción,³³ lo que sí es necesario para la vida filosófica es el distanciamiento de aquellas consideraciones, las cuales, encontrando anclaje en una idea errónea o predispuesta de la mente humana, propician el surgimiento de emociones deficientes. El no padecer perturbación alguna a causa de las consideraciones erróneas o inexistentes sería deseable para la vida humana, sólo en la vida filosófica lo anterior es cuestión de responsabilidad.

Encuentro en el trabajo de Epicteto un listado de sugerencias basadas en lo que he denominado: disposición epistémicamente reflexiva. Desde mi parecer, tales sugerencias brindan una consideración realizable de la filosofía teniendo en cuenta el tema de la vida filosófica en función de la experiencia emocional del mundo. Lo interesante en este caso será situar a la vida filosófica en un punto intermedio; entre la total idealización de un principio trascendente (en la consideración epistémica que se le dio a este principio y que lo definió como una figura totalmente racional) y la excesiva rigidez que suele propiciar la deshumanización total de la figura del filósofo. Para dar cuenta de esta posibilidad, basta con recorrer brevemente algunos de los pasajes de la obra de Epicteto.

En el sentido de la relación del hombre con su entorno y en la reacción inmanente a

³³ En este sentido me parece interesante el aporte de Braicovich quien identifica una relación verosímil entre la naturaleza racional y la naturaleza social del mismo ser humano presente en la filosofía de Epicteto. Según señala este autor, cualquier individuo se encuentra vinculado de forma esencial con la exterioridad, entendiendo por exterioridad a la formación de un vínculo social. De esta vinculación social con el exterior pueden inferirse algunos parámetros deseables de comportamiento tales como: fidelidad, lealtad, respeto, nobleza y servicio. (vid. Braicovich, Eudaimonía y teleología en Epicteto. Revista filosófica. [en línea]. México, 2011 [fecha de consulta 24 mayo 2011]. Universidad Iberoamericana. Disponible en: http://www.iberopublicaciones.com/filosofia/articulo_detalle.php?id_volumen=2&id_articulo=60&id_seccion=9&active=8&pagina=125)

ésta, podemos clasificar en dos partes la obra de nuestro autor para dar cuenta de la forma de experimentar el mundo en consideración de la ausencia o de la presencia de una disposición epistémicamente reflexiva:

a) En primer lugar podemos encontrar algunas consideraciones de lo que serían muestra de una experiencia adversa de la relación hombre-mundo, por ejemplo: el pasaje que versa sobre la angustia,³⁴ el referente a las enfermedades,³⁵ y también, el que expone acerca de la soledad.³⁶ Tales pasajes son muestra de una carente formación en el arte de la vida y son tomados por Epicteto como la exposición estados inconvenientes propiciados por el propio ser humano.

b) Una segunda faceta de las sugerencias de este autor son las que afirman la inmanencia de la relación que el hombre tiene con su entorno, pero principalmente, que esta condición natural, si es formada de manera adecuada puede resultar en una experiencia satisfactoria de la vida humana. En este sentido podemos citar el pasaje que versa sobre el cariño familiar,³⁷ también el que se refiere a la amistad³⁸ y el que expone acerca de la condescendencia.³⁹ Esta segunda faceta de sugerencias resulta de amplio interés, ya que a través de ellas se puede dar cuenta de una vida filosófica humanizada, de esta forma Epicteto exalta algunos vínculos que se tienen con el exterior y que normalmente el hombre ordinario deteriora o los padece; no obstante la vida del filósofo se da en la relación, pero principalmente en la satisfacción de estos vínculos (amistad, cariño familiar, condescendencia, y otros más). Dichos estados son consecuentes con la disposición epistémicamente reflexiva y también son opciones elegibles para el ser humano.

Una vez mencionado lo anterior, es posible señalar que la naturaleza racional determina mas no implica el uso del intelecto en el proceso que produce un estado emocional, y es en este aspecto donde encuentro una distinción más del quehacer humano y de la labor del filósofo, ya que la disposición epistémicamente reflexiva es una condición natural y latente en la vida ordinaria, no obstante, para la vida filosófica no existe tal latencia y sí un elemento derivado de tal condición que hemos de entender como responsabilidad.

³⁴ Epicteto, 2010, p.196

³⁵ *Ibid.*, p. 293

³⁶ *Ibid.* p.300

³⁷ *Ibid.* p.90

³⁸ *Ibid.* p.239

³⁹ *Ibid.* p.398

¿En qué sentido podemos entender una definición de responsabilidad propia de la vida filosófica la cual se relacione con la forma en que experimentamos el mundo? La experiencia emocional del mundo puede darse como resultado de un proceso reflexivo o irreflexivo, la experiencia de un estado conveniente o inconveniente de la vida se sustenta en la forma de interiorizar y evaluar un suceso por un determinado individuo. Considero nuevamente importante el aporte que nos ofrece Cavallé,⁴⁰ quien afirma que es ilusoria la opinión que considera que la vida humana se encuentra a merced de los estados y movimientos anímicos.

Por supuesto, la experiencia de una emoción deficiente es tan real como la experiencia de una emoción positiva, no obstante, y siguiendo con lo señalado, la misma facticidad del estado se aplica al surgimiento, a la conservación y a la capacidad de respuesta, factores determinantes mediante los cuales un individuo es completamente activo y además responsable de la experiencia de una determinada emoción.

La fórmula que aquí se ha presentado con la intención de mostrar un sentido de responsabilidad atribuible a la vida filosófica puede resultar muy básica y seguramente como algo nada complicado de entender: algunas emociones son anteceditas por un proceso mental reflexivo o irreflexivo. No obstante la ejecución de esta fórmula es y ha sido una pretensión de la filosofía misma desde hace muchísimo tiempo.

Si hemos de atribuir cierto sentido de responsabilidad en la vida filosófica es precisamente bajo estos parámetros, y por tal razón, es posible afirmar que la responsabilidad básica del filósofo es un sentido interno de auto-experimentación. Puedo señalar, en concordancia con el estoicismo, que la experiencia de este sentido es una vivencia fáctica que implica disciplina, agudeza del entendimiento, un permanente esfuerzo; como tal, un ejercicio⁴¹ que ha de realizarse día con día y un posicionamiento puesto a prueba en todo momento. Entiendo de forma similar algunos conceptos o frases expuestos por otros autores que describen esa condición plenamente realizable e instanciada en la vida filosófica; por ejemplo el concepto de “mejoramiento”⁴² argumentado por Hadot, o las ideas de “salud y disposición

⁴⁰ Cavallé, Mónica, *Arte de vivir, Arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico*. [en línea], Madrid, 2012 [fecha de consulta: 20 marzo 2014]. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: taller.de.practicas.filosoficas.com/2012/02/10/francois-roustang/

⁴¹ Utilizo el término “ejercicio” en el sentido expuesto por Hadot quien define a este término como una práctica de transformación del Yo.

⁴² Hadot, 2006, p. 316

apropiada” enunciadas por Rist y por Julia respectivamente⁴³; en el mismo sentido, algunas consideraciones de Cavallé tales como: “la experiencia del ser en plenitud” y “la experiencia profunda del sentido de la vida”.⁴⁴ Todos estos estados o formas de experimentar la vida vendrían a ser precedidos por el sentido de responsabilidad propio de la vida filosófica, y por tal razón, consecuentes con una disposición epistémicamente reflexiva.

Para culminar este apartado, podemos resumir lo expuesto en las últimas páginas a través de los siguientes enunciados:

- a) Las emociones son una forma de reacción ante la experiencia del mundo.
- b) No toda emoción es consecuencia de una disposición epistémicamente reflexiva.
- c) La experiencia emocional del mundo puede darse en función de una disposición epistémicamente reflexiva.
- d) Para la vida filosófica, la experiencia emocional del mundo presupone necesariamente una disposición epistémicamente reflexiva, dicha disposición opera en consideración del elemento valorativo de la realidad, modulando la reacción del individuo y procurando preservar siempre un sentido de auto-experimentación.
- e) La filosofía puede ser considerada en un aspecto formativo, mediante el cual el ser humano pueda adquirir gradualmente la habilidad de modificar sus reacciones antecedidas por las valoraciones que éste hace de su entorno. Tal habilidad es deseable para el ser humano en general y es cuestión de responsabilidad para la vida del filósofo.

⁴³ Rist hace mención del concepto *εὐπαθῆσια* como el ideal estoico referido a la salud apropiada del alma (1995, p.44). Por su parte Julia expone el concepto de *diathesis* el cual hace referencia a la existencia de cierta disposición y denota, según esta autora, a la coherencia del alma consigo misma respecto de la vida total. (1998, p.38).

⁴⁴ Cavallé, 2011, p.33

Conclusiones

En el presente trabajo se ha considerado una definición funcional de la filosofía, abordando posteriormente un ejemplo afín con dicha consideración, para dar lugar finalmente a la argumentación de cierto tipo de disposición, la cual ha sido considerada como el elemento específico de la vida filosófica. También, mediante este tipo de disposición se ha podido derivar una faceta formativa y exhortativa de la actividad filosófica.

A manera de conclusión podemos señalar los siguientes aspectos:

En primer lugar, la actividad filosófica como aquí se ha descrito, es plenamente definible como un acto de formación o de transformación para quien la realiza. Dicha finalidad no exclusivamente especulativa del quehacer filosófico es vigente en la actualidad aunque se encuentra un tanto descuidada.

Si bien, he mentado de extraordinaria a la vida del filósofo, también he dado pauta a una consideración plenamente humanizada de tal personaje. Además, si es cierto que el legado de la filosofía en un sentido vital arroja como consecuencia la exaltación de modelos arquetípicos del hacer como filósofo, esto no desvirtúa la pretensión de asumir tales formas de existencia, mediante las cuales, se hace evidente la conjunción entre conocimiento y forma de vida. Como se mencionó durante este trabajo, de dicha conjunción es de donde se ha de desprender una consideración muy específica de la filosofía como la que aquí se ha expuesto.

La metáfora del vuelo del alma indica la transición, la transformación, la formación y la disposición de aquel hombre, que en atención a sí mismo, produce un estado armónico de los elementos constitutivos de la condición humana.

El ejemplo de Epicteto se encuentra enmarcado dentro de un contexto muy particular de la historia de la filosofía occidental, en el cual se suele exaltar a la razón por sobre todas las cosas. En este trabajo se ha matizado desde una perspectiva contemporánea la pretensión de relacionar a la facultad racional del ser humano con otros elementos participes de su constitución, específicamente con las emociones. Como se ha sugerido, el vínculo razón y emoción deber ser complementario y no antagónico dentro cualquier vida humana.

También se ha enfatizado en la consideración de la filosofía como resultado de la vida cotidiana. Se ha identificado una triple distinción del instruido en el arte de la vida y se ha propuesto el cómo, mediante la formación de cierto tipo de disposición asequible a través la

práctica filosófica, es posible la resignificación de la relación que el hombre guarda tanto consigo mismo como con todo su entorno.

Un segundo aspecto de enorme relevancia para este trabajo, ha sido la inclusión de lo que aquí se ha denominado como principio trascendente. Dicho principio ha sido sustentado como un elemento necesario en la consideración de la filosofía en un sentido vital. Para el propósito de la vida filosófica no es suficiente el seguimiento de normas y principios de carácter moral, contrariamente, tal posibilidad de vida se da en función de la efectiva interiorización de dicho principio, lo cual se logra a través de la comprensión de su manifestación en el mundo y de la identificación entre lo propiamente humano y lo característico de dicho principio.

La sabiduría en tanto ideal, y la divinidad estoica en tanto principio sustancial y normativo, han configurado la postulación de un principio trascendente a toda vida humana. El sentido de trascendencia dado a dicho principio ha sido sustraído, para el propósito de este trabajo, bajo un carácter meramente epistémico, del cual sólo el filósofo es capaz de abstraer consecuencias de carácter práctico. Como se ha dicho en el tercer capítulo, toda forma de vida es epistémicamente finita ante la postulación de un principio trascendente, sin embargo sólo la vida del filósofo es progresiva ante tal limitante.

La vida filosófica puede ser descrita como la orientación de la finitud epistémica en función de la consideración de un límite epistémicamente ilimitado, o trascendente en este sentido. De esta manera, la cualidad no ordinaria de la vida filosófica se hace evidente a través de la no posesión de límites sujetos a la contingencia del parecer ordinario; por el contrario, la realización de dicha cualidad depende de la adquisición de una forma de evaluar cada suceso desde una perspectiva superior a una visión parcial del mundo.

La consideración de un principio trascendente como elemento necesario para la vida filosófica no pretende el denotar un carácter religioso en un sentido doctrinario del término, incluso a sabiendas que la filosofía estoica en general sí ha recibido este tipo de interpretaciones; por el contrario, se ha pretendido que dicha consideración illustre un elemento aprehensible por el entendimiento, mediante el cual se pueda formar la vida humana partiendo de su comprensión, procurando su interiorización y cimentándose finalmente en el hábito. Como se ha dicho en el primer capítulo, la pretensión de la vida filosófica es el tratar de pensar, pero principalmente de vivir conforme a la sabiduría, en el caso de la filosofía de Epicteto la pretensión del instruido es la de pensar y de vivir conforme a la divinidad; como ha de entenderse, lo anterior en nada se refiere a un seguimiento dogmático o acrítico de normas y sí

a un proceso de ejercitación constante, tanto en el ámbito de la conducta como en el pensamiento.

Un tercer elemento de especial relevancia y que resulta importante señalar como parte de esta conclusión, es el punto central donde he encontrado y sustentado la consideración de la filosofía como forma de vivir: la formación de una disposición propiamente filosófica. El argumento inicial de este trabajo y el ejemplo propuesto en el segundo capítulo, han encontrado un anclaje adecuado en lo que he denominado dentro del último apartado como disposición epistémicamente reflexiva. Teniendo en cuenta lo anterior, este es el rasgo más distinguible de la vida filosófica tal y como en este trabajo se ha presentado. A continuación expondré de manera breve algunas consideraciones pertinentes para concluir esta investigación en referencia a la disposición propiamente filosófica:

a) Posesión de la disposición reflexiva.

En el desarrollo de este trabajo se han presentado ejemplos de algunos personajes mediante los cuales se ha tratado de ilustrar la efectiva realización de una vida filosófica. Por supuesto, el ejemplo ampliamente abordado es la figura del instruido en la doctrina estoica que nos muestra Epicteto, aunque también, recurrentemente se ha considerado a la figura de Sócrates, Cleanthes, Bruno o al paradigma de la filosofía Helenístico-Romana en general. La intención de postular dichos ejemplos no ha sido consagrar a tales personajes o escuelas de filosofía, por el contrario, es el mostrar casos reales de la efectiva posesión de una disposición afín con la que aquí se ha argumentado, ya que la convicción de asumir a la filosofía en un sentido plenamente vital encuentra en estos personajes un elemento arraigado en la tradición exhortativa del filosofar, la cual acentúa prioritariamente al conocimiento de uno mismo como el saber que por excelencia le corresponde atender al ser humano.

Considero que la concepción de la filosofía característica de estos personajes incita a un despertar o a una transformación en un sentido vital. Por su puesto, el acercamiento a la filosofía en un sentido académico sólo sería una parte no excluyente de la pretensión de vivir como filósofo. Es posible entender entonces que si he de decir de alguien que es filósofo como ejemplo de mi propuesta, es bajo la consideración de identificar una disposición reflexiva evidenciada en una forma de vivir y no por cualquier otra especificación.

b) Pretensión de adquirir este tipo de disposición y función vital de la filosofía.

La filosofía ya ha atendido bastamente el cuestionamiento acerca de la vida humana, sin embargo, tal cuestionamiento no ha implicado en sí mismo la posibilidad de formarse a través de la filosofía. Proponiendo una respuesta a la difícil pregunta de: ¿por qué la filosofía ha de seguir versando sobre la vida humana?, considero que es precisamente para saber cómo ocupamos un lugar en el mundo, además de adentrarnos gradualmente en la exploración de las capacidades y de los límites humanos. Entiendo que en este trabajo sólo se ha accedido al umbral de dicha exploración.

La filosofía como aquí se ha expuesto no es un ideal y sí una forma de ser y de estar en el mundo, el ser del filósofo está mediado por una disposición plenamente asequible y la filosofía procura, en este sentido, la adquisición de dicha disposición.

De acuerdo con lo anterior, considero una labor artística al quehacer de la filosofía en función de lo que ésta puede crear, construir e incluso transmitir. El filósofo crea una representación no común de sí mismo y de su entorno, se constituye conforme a tal representación, e inevitablemente transmite el resultado del ejercicio al cual se aplica dedicadamente en su vida. Lo anterior resulta especialmente relevante de mencionar, ya que consideraría inacabada a toda aquella labor que diciéndose de sí misma filosófica, se limitase a la adquisición del conocimiento sin procurar su enseñanza y su ejercicio.

El transitar en esta investigación desde una definición funcional de la filosofía arraigada en el pensamiento clásico, hasta la propuesta de formación del vínculo entre razón y emoción como consecuencia del asumir un posicionamiento no ordinario en la vida, deja entrever el carácter exhortativo de este trabajo.

La interacción adecuada entre razón y emoción es una acción consecuente con la disposición epistémicamente reflexiva. Dicha acción puede considerarse como una condición deseable para el ser humano y como parte importante del desarrollo de la vida filosófica. No obstante dicha aptitud consecuente con la vida filosófica sería parte de un conjunto más amplio de consideraciones de gradual adquisición para aquellos que han de tomar como tarea el atender y fortalecer su disposición. Algunas otras consideraciones consecuentes con la disposición formada a través de la filosofía serían:

1. Plena consciencia de la participación en el mundo.

El ejercicio de la filosofía procura, según Pierre Hadot, una nueva forma de ser en el mundo, en el sentido de una superación de la subjetividad individual y mediante la consolidación de una perspectiva universal. Siguiendo a este intérprete, el nivel de consciencia adquirido a través de la práctica filosófica proporciona un sentimiento de plena vinculación entre la totalidad del cosmos y la vida interior. Hadot identifica a este nuevo nivel de consciencia como la posibilidad de asumir a la vida misma como una especie de milagro, como algo divino y con inmensa gratitud. Este intérprete describe a esta peculiar forma de estar en el mundo señalando que la experiencia del filósofo ante la inmensidad del universo puede ser descrita como: “un escalofrío sagrado y una divina voluptuosidad que surge sin duda de la sensación de participar, aunque no sea más que por un instante, de esa maravilla que es la existencia” (2006, p.262). La elevación del pensamiento, el alejamiento de la individualidad y el sentimiento de identificación con la totalidad, serían rasgos de esta consideración de la filosofía.

Una exhortación para tomar en cuenta a la función transformadora de la filosofía en consideración del acceso a una nueva forma de estar en el mundo, es reconocible a través de la siguiente enunciado: “Al convertirte en algo dejaste de ser Todo”. (*Ibid.* p.46)

2. Sentido de actualización propio de la vida filosófica.

Siguiendo a Cavallé, la actividad filosófica tiende a potenciar el desarrollo en cuanto al fin último de nuestra vida, además de un alejamiento de nuestros propios condicionamientos. Lo anterior es efectivamente realizable bajo la consideración de que cada individuo “actúa en la medida en que comprende”.

Un sentido de actualización, consecuente con la vida filosófica, tendría que ver con la comprensión de que en el mismo ser humano existe una “tendencia esencial”, independiente, más no contraria del instinto de conservación, mediante la cual se concibe que en el mismo hombre existe una primera fuerza tendiente al desarrollo y a la felicidad. Por supuesto dicha tendencia requiere de una constante actualización en atención de todo aquello que un individuo es, hace y expresa. Como señala Cavallé, tal sentido de actualización tendría que ver con el reconocimiento del poder esencial que posibilita que todo se convierta en un bien interior, lo cual tiene que ver directamente con la concientización de que el crecimiento y el desarrollo del ser humano se da en función de sus propias respuestas activas.

La idea de plenitud como parte de la vida humana adquiere un sentido bajo estos términos: “si no fuéramos plenitud, no nos molestaría la carencia”.¹

3. Incorporación del otro como parte del proyecto de la vida filosófica.

Finalmente, un aspecto de enorme relevancia, es la consideración del “otro” como parte de la vida filosófica. El compromiso interno de la filosofía no limita, y por el contrario fortalece y potencia, el papel activo del ser humano en relación con todos sus semejantes. En este trabajo se ha señalado como especialmente relevante a la filosofía en una faceta formativa. Considero que la vida del practicante de la filosofía sería en un primer momento autoformativa, y posteriormente consideraría como muy propio de la actividad filosófica la diseminación de ese conocimiento transformador. Lo anterior lo advierto en ese orden teniendo muy en cuenta lo dicho por Hadot quien afirma: “no podemos ocuparnos de los otros si no nos ocupamos primero de nosotros mismo” (2009, p. 165).

Con lo anterior puedo decir que la formación propia del filósofo posibilitaría hablar de éste como un verdadero maestro de la sabiduría, en el sentido de transmitir no sólo contenidos sino también su disposición adquirida al comprometer enteramente su existencia como quehacer de su filosofar.

Una adecuada preocupación por los demás, una toma de consciencia de lo que realmente se es, un olvido del interés personal y un sentido correcto de la amistad, serían acciones consecuentes con la práctica filosófica según Hadot (*Ibid.* 163-165). Lo anterior fue un rasgo ampliamente característico de la filosofía antigua, del cual valdría la pena retomar su sentido para la vida actual.

El unificar en la presente investigación una definición de la filosofía, un ejemplo histórico de la consideración de la filosofía como una forma de vida, y una propuesta del carácter formativo que puede tener la filosofía misma desde una perspectiva contemporánea, sería en síntesis el desarrollo de este trabajo. No obstante, el desarrollo y el crecimiento de la vida de algún individuo, serían como tal un acto de formación o de transformación propio de aquellos que tienen como pretensión encaminarse a la sabiduría, y como se ha dicho ampliamente, esto sería propio de aquel que ha de ser llamado filósofo.

¹ Frase de Antonio Blay citada por Enrique Martínez en su conferencia titulada: “*El cuidado de la inteligencia espiritual: la fuente de la madurez, de la plenitud y de la sabiduría*”. [en línea], documento electrónico, 2012 [fecha de consulta 07 febrero 2015]. Disponible en: <http://foroespiritualidadalcoy.weebly.com/descargas-antildeos-antteriores/archives/03-2012>

Para culminar este trabajo, no encuentro palabras más precisas y profundas, que además den cuenta de todo lo que aquí se ha pretendido mostrar, que las puestas por Bruno en boca de Sofía en la *Expulsión de la bestia triunfante*: Filósofo: ¡Qué verdadero y más honroso título que puede tener un hombre!

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Trad. J. Pallí, Gredos. Barcelona, 2007.
- Capelletti, Ángel, *Los estoicos antiguos*, Gredos, Madrid, 1996.
- Cavallé, Mónica, *La sabiduría recobrada*, Kairos. Barcelona, 2011.
- Cicerón, *De los fines de los bienes y los males III y IV*, UNAM, México, 1989.
- Damasio, Antonio, *El error de Descartes*, Trad. P. Jacomet, Andrés Bello, Santiago, 1994.
- _____, *En busca de Spinoza: neurobiología de las emociones y los sentimientos*, Trad. J. Ros, Crítica, Barcelona, 2005.
- _____, *Sentir lo que sucede*, Trad. P. Jacomet, Andrés Bello, Santiago, 2000.
- Duhot, Jean-Joel, *Epicteto y la sabiduría estoica*, Trad. J. Quingles, José J. de Olañeta, Barcelona, 1996.
- Elorduy, Eleuterio, *El estoicismo*, Gredos, Madrid, 1972, 2 vols.
- Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Trad. P. Ortiz, Gredos, Madrid, 2010.
- _____, *Enquiridión*, Trad. J. García, Anthropos, Barcelona, 1991.
- Granada, Miguel Ángel, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona, 2005.
- Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Trad. J. Palacio, Siruela, Madrid, 2006.
- _____, *La filosofía como forma de vida*, Trad. M. Cucurella, Alpha Decay, Barcelona, 2009.
- Kirk, C.S., Raven J.E. y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Trad. J. García, Gredos, Madrid, 1987.
- Julia, Victoria, Marcelo D. Boeri y Laura Corso, *La exposiciones antiguas de ética estoica*, Eudeba, Buenos aires, 1998.
- Laercio, Diógenes, *Los filósofos estoicos*, Trad. A. López, PPU, Barcelona, 1990.
- Long, Anthony, *La filosofía Helenística. Estoicos, epicúreos y escépticos*, Trad. J. de Urries Alianza, Madrid, 1997.
- Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Tomo II, Losada, Buenos Aires, 1942.

Platón, *Apología*, Gredos, Madrid, 2008.

_____, *Fedro*, Gredos, Madrid, 2008.

Rist, J.M., *La filosofía estoica*, Trad. D. Casacuberta, Crítica, Barcelona, 1995.

Salles, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*, UNAM, México, 2009.

Recursos electrónicos

Braicovich, *Eudaimonía y teleología en Epicteto*. Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana, México, 2011.

http://www.iberopublicaciones.com/filosofia/articulo_detalle.php?id_volumen=2&id_articulo=60&id_seccion=9&active=8&pagina=125

Cavallé, Mónica, *Arte de vivir, Arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2012.

taller.de.practicas.filosoficas.com/2012/02/10/francois-roustang/

_____, *Alrededor de la felicidad*, Foro de espiritualidad de Alcoy, 2012.

<http://foroespiritualidadalcoy.weebly.com/descargas-antildeos-anteriores/archives/03-2012>

Damasio, Antonio: *el origen de los sentimientos*. Excellence, 2011.

http://www.eexcellence.es/index.php?option=com_content&view=article&id=857:executive-excellence&catid=38:mano-a-mano&Itemid=55

Martínez, Enrique, *El cuidado de la inteligencia espiritual: la fuente de la madurez, de la plenitud y de la sabiduría*, Foro de espiritualidad de Alcoy, 2012.

<http://foroespiritualidadalcoy.weebly.com/descargas-antildeos-anteriores/archives/03-2012>

Wittgenstein, *Una conferencia sobre ética*, UNAM, 1993

<http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/TRADUCCIONES/WITTGENSTEIN/Etica.pdf>