



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

“Acción y discurso: la filosofía como una forma de vida”

TESIS

Que para obtener el TÍTULO DE

Maestro en Filosofía Contemporánea Aplicada

Presenta

Lic. Emanuel Acuña Galván

DIRIGIDA POR

Dr. Mauricio Ávila Barba

Centro Universitario, Querétaro, QRO.



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

Acción y discurso: la filosofía como forma de vida
Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestro en Filosofía Contemporánea Aplicada

Presenta
Lic. Emanuel Acuña Galván

Dirigido por
Dr. Mauricio Ávila Barba

Dr. Mauricio Ávila Barba
Presidente
Dr. José Salvador Arellano Rodríguez
Secretario
Dr. Bernardo García Camino
Vocal
Dr. Gabriel Alfonso Corral Velázquez
Suplente
Mtra. Yazmín Elena Hernández Tisnado
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.

Octubre de 2021

México

Dirección General de Bibliotecas UAQ

Para Diana y Adrián.

Agradecimientos

Este trabajo ha sido una empresa que me ha encaminado a explorar el mundo desde distintas perspectivas y por ello quisiera agradecer a todos quienes han sido un apoyo importante para que esto haya sido posible.

Primeramente quiero agradecer el apoyo y la beca otorgados por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), instituciones sin quienes no hubiera podido emprender ni finalizar este proyecto.

También agradezco enormemente al Dr. Mauricio Ávila, la Mtra. Yazmín Tisnado y el Dr. Gabriel Corral, gracias a quienes este trabajo se vio beneficiado por su tiempo y sus comentarios. Así mismo al Dr. Salvador Arellano y al Dr. Bernardo García, por la dedicación y disposición que tuvieron de revisar y evaluar este trabajo.

Me sería imposible, así mismo, olvidarme de las charlas con Fernando Santander, Yunuen Hernández, Dalia Juárez, Ernesto Morales, Miguel Solís y Jacqueline Viramontes. A la luz de muchas de esas charlas nacieron las ideas de este trabajo. Por ello les agradezco.

Finalmente, siempre estaré agradecido por el apoyo y el cariño que me han otorgado a Evangelina Galván, Juan Manuel Acuña, Diana Acuña, Adrián Acuña, Esperanza García, Fernanda Sánchez, Iván García, Daniel Hernández, Pedro Ávila, Daniel Pasos, David Martínez y Andrea Alvirde.

INTRODUCCIÓN **8**

¿Es la filosofía útil? **8**

CAPÍTULO I **18**

La falta de absolutos: el neoliberalismo y los muchos modos de vida **18**

Libertad para todos: ¿Qué es el neoliberalismo? **19**

El neoliberalismo como nuevo absoluto **27**

Un vida con estilo: Neoliberalismo, hiperconsumismo y el temeroso sujeto hiperindividualizado **40**

CAPÍTULO II **50**

Ante un mundo global y neoliberal, seamos estoicos **50**

La política como técnica y antropogénesis frente a la concepción estoica del hombre **51**

Política estoica o sobre cómo relacionarnos con los otros **63**

El mito del sabio **72**

CAPÍTULO III **78**

La propuesta estoica como modo de vida **78**

La historia de Zenón de Citio y la conformación de la filosofía **79**

La filosofía estoica en la antigüedad clásica y el mundo romano: el concepto de *oikeiosis* **83**

El hombre pétreo: la mal concepción de la filosofía estoica y el peso de la acción y el discurso **87**

¿Cómo se vive la filosofía? La filosofía estoica aplicada al mundo contemporáneo en seis sencillos ejercicios **92**

CONCLUSIONES **113**

Resulta que la filosofía es, de hecho, práctica **113**

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS **120**

ANEXO I **123**

Esto se puede hacer llegar a muchas personas **123**

Abreviaturas y siglas

Ciertos textos, debido a que se citan constantemente, porque sus nombres son muy largos o porque sus títulos refieren a textos de autores clásicos, aparecen abreviados de la siguiente manera:

1. Diógenes Laercio
 - 1.1. *D. L.*: Vidas y opiniones de los filósofos ilustres
2. Epicteto
 - 2.1. *Ench.*: Manual
3. Hierocles
 - 3.1. *Elem.*: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts
4. Marco Aurelio
 - 4.1. *Med.*: Meditaciones
5. Séneca
 - 5.1. *Const.*: Sobre la constancia del sabio
 - 5.2. *Cons. Marc.*: Consolación a Marcia
 - 5.3. *D. I.*: Sobre la ira
 - 5.4. *Epist.*: Epístolas Morales a Lucilio
 - 5.5. *Tranq. Anim.*: Sobre la tranquilidad del alma
 - 5.6. *Vit. Beat.*: Sobre la vida feliz

Resumen:

En este trabajo se realizó una investigación sobre el neoliberalismo y el estoicismo. Se definió qué es el primero, cómo ha generado una visión de mundo en la actualidad y cómo puede el estoicismo ser de utilidad ante él. Se observó cómo el neoliberalismo establece las normatividades con que funciona el mundo en la actualidad. Se expuso la forma en cómo la política, al ser tratada desde una perspectiva económica, establece un lazo de consumo entre las personas. Y finalmente, se identificó cómo el estoicismo tomado como filosofía de vida, puede ser útil para enfrentarse al mundo establecido por el neoliberalismo. En la primera parte se hizo un breve recorrido por los principales puntos teóricos e históricos del neoliberalismo, y se abordó la temática de la visión neoliberalista del mundo y sus repercusiones desde la perspectiva de diversos autores, principalmente Gilles Lipovetsky, Joaquín de Estefanía, Theodor Adorno, Wendy Brown, Zygmunt Bauman y Luis De Sebastián. En la segunda parte se abordó, el papel de la política y la relación que tiene con el neoliberalismo y el estoicismo, así como, la forma en que el estoicismo podría tener peso sobre las cuestiones políticas. Se trabajaron principalmente autores como Peter Sloterdijk, Joseph Dunne, Hanna Arendt, Massimo Pigliucci, Hierocles el Estoico y Carl Schmidt. En la tercera parte, se exploraron conceptos clave del estoicismo y se discutió sobre las formas y estrategias que podrían resultar útiles desde el estoicismo para hacer de la filosofía una forma de vida. En este apartado se trabajaron autores tales como Michael Foucault, Séneca, Pierre Hadot, Marco Aurelio, Epicteto, entre otros. Finalmente, se estableció que la filosofía es de por sí práctica, pero que puede vivirse mediante estrategias propuesta por el estoicismo.

Palabras clave: Neoliberalismo, Consumismo, Política, Estoicismo, Filosofía de vida.

Abstract:

In this work, an investigation was carried out on neoliberalism and stoicism. It was defined what the former is, how it has generated a worldview today, and how stoicism can be of use to it in today's world. It was observed how neoliberalism establishes the normativities with which the world works today. The way in which politics, when treated from an economic perspective, establishes a consumer bond between people was exposed. And finally, it was identified how stoicism, taken as a philosophy of life, can be useful to confront the world established by neoliberalism. In the first part, we tracked the main theoretical and historical points of neoliberalism, we discussed over the neoliberalist vision of the world and its repercussions from the perspective of various authors such as Gilles Lipovetsky, Joaquín de Estefanía, Theodor Adorno, Wendy Brown, Zygmunt Bauman and Luis De Sebastián. In the second part, the role of politics and the relationship it has with neoliberalism and stoicism was addressed, as well as the way in which stoicism could have weight on political issues. Authors such as Peter Sloterdijk, Joseph Dunne, Hanna Arendt, Massimo Pigliucci, Hierocles the Stoic and Carl Schmidt were mainly worked on. In the third part, key concepts of Stoicism were explored and the forms and strategies that could be useful from Stoicism to make philosophy a way of life were discussed. In this section, authors such as Michael Foucault, Seneca, Pierre Hadot, Marco Aurelio, Epictetus, among others, were worked on. Finally, it was established that philosophy itself is practical, but that it can be lived through strategies proposed by Stoicism.

Keywords: Neoliberalism, Consumerism, Politics, Stoicism, Philosophy of life.

Introducción

¿Es la filosofía útil?

Hay, de manera casi explícita, una concepción alarmante del quehacer filosófico en materia práctica¹, pues si se le mira por medio del pensamiento neoliberal, ésta resulta inútil (Hurtado, 2019). Es marginal, por decirlo de alguna manera, el papel de la filosofía ante el resto de los saberes. Esto debido a que la aplicación posible que pueda tener fuera de las aulas es desconocida para quien la piensa como estéril al momento de integrarse a la mecánica del modelo de desarrollo neoliberal. La filosofía se ve despojada de un concepto importantísimo en ella misma: el concepto de βίος (Bíos) que se entiende como el actuar que respalda el discurso filosófico (Schutz, 2015). En este sentido se olvida que la filosofía tiene un uso ajeno al de producir ganancias o producir dinero, y su función va más allá de la simple maquinación de ideas elevadas o incluso estafalarias. Por ejemplo, para las escuelas helénicas pensar la filosofía como generadora de dinero o productos de consumo, era atentar contra la filosofía misma, que buscaba deshacerse de una visión de puro valor material del mundo y brindar a quien se acercase a ella una modesta forma de vida, una guía ante la aterradora realidad que supone el estar vivo.

¹ Práctico entendido como algo que pueda ser aplicable en términos de productividad económica.

Cierto es que para nosotros, dentro del sistema educativo, la filosofía solamente responde, y eso sólo algunas veces, a un requerimiento institucional que el alumno debe cursar para poder adquirir los créditos que le sean necesarios, pero a la que muy pocas veces se le presta atención como se le presta a materias como son ciencias o matemáticas. De manera, que mientras la filosofía pierde prestigio volviéndose, en muchísimos casos, algo ininteligible, elevado y cuya utilidad ni parece ser práctica, ni parece ser útil. Aquello que alguna vez fuese cultivado arduamente como parte del quehacer filosófico, resulta ser ahora lo que se ha olvidado: la práctica de la filosofía se ha reducido a generar artículos para un público específico, pero rara vez se pretende vivir la filosofía.

Consecuencia de lo anterior es que en nuestros días la filosofía moral haya pasado a convertirse en una masa amorfa que resulta no sólo frágil y reservada, sino hasta elitista. Y, aunque si atendemos a la historia de la filosofía, podríamos decir que, la filosofía en general siempre ha sido elitista, salta a la vista que un mundo aparentemente democrático como el nuestro, siga siéndolo. Esto podría justificarse debido a que la hiperindividualización ha hecho que cada caso sea especial y aquello que resultaba antes solución a un problema, ahora puede verse como un obstáculo que nos aleja de ella: el individuo está más cerca de sí, pero más lejos de la sociedad. Su vanidad de ser él mismo lo ciega impidiéndole ver que hay más allá de sí (Lipovetsky, 2002). La ética cobra importancia pero sólo a nivel individual, de manera que las afrentas entre ideales de un individuo y otro son bastante comunes.

Lo común para nosotros, ahora, es, como menciona George Steiner (2014), contar mitos sobre lo que existe y la manera en cómo evolucionamos a través del tiempo, es decir, al desaparecer un pensamiento de absoluto, de corte teológico y fundamentalista, como en el que se había cimentado la civilización occidental, tendemos a crear nuestros propios mitos, esperando poder dar una explicación satisfactoria sobre las preguntas existenciales —que en última instancia designan, de una u otra forma, el camino de la civilización— que han acosado a la humanidad desde remotos tiempos (pp.13-16, 17-22). Esto es inequívocamente una consecuencia de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche (*La gaya ciencia*,

III. 125), la muerte de los absolutos, de lo objetivo, y, en suma, de todo aquello que pudiera representar un ídolo.

El repudio que se siente a aquello que no es diverso, que pretende totalizar lo que de una u otra manera pretende fundarse en algo que resulte igual e inapelable para todos, genera descontento entre varios; no es posible, podríamos pensar, que exista tal cosa como la objetividad en un mundo diverso como el nuestro, sería incluso limitar el desarrollo de las capacidades humanas. Sin embargo, “la historia filosófica y política de Occidente durante los últimos 150 años puede ser entendida como una serie de intentos [...] de llenar el vacío central dejado por la erosión de la teología [...]” (Steiner, 2014, p. 15) y así, nuestra preocupación de necesitar explicar el mundo de manera sistemática se ha vuelto una cuestión de bajo perfil, que subyace, en gran medida, en la forma en cómo se desarrolla de manera económica y política de nuestro mundo. Si pensamos que, dentro de la historia de la filosofía, G. W. F. Hegel fue el último gran filósofo sistemático, podríamos estar equivocados si volteamos a ver a otros pensadores como Karl Marx, Sigmund Freud o Claude Lévi-Strauss que han intentado explicar el punto de partida y el punto de llegada de la humanidad, como propone Steiner.

Y todo ello, porque la difícil vida que vivimos, oculta entre grandes cantidades de sensaciones y objetos que producen las mismas, no ha logrado sustituir, disipar ni, mucho menos, resolver, la espiral de ansiedad, depresión y demás problemas mentales o espirituales que cargamos a costas en nuestra vida cotidiana; como bien denuncia Gilles Lipovetsky (2007):

La civilización que se avecina [...] destruye la tranquilidad con uno mismo y la paz con el mundo, ya que es como si las insatisfacciones con respecto de uno mismo aumentaran en razón proporcional a las satisfacciones aportadas por el mercado. Un paso adelante, un paso atrás: la alegría, la gracia de vivir no están en la agenda del progreso.” (p. 141).

Al sabernos acogidos por el sistema neoliberal nuestras dudas existenciales parecen disiparse entre esa espesa niebla de sensaciones y experiencias ofrecidas en un vasto mercado. Sin embargo, sólo quedan sepultadas bajo un

cúmulo de sí mismas, además, claro está, de los productos de consumo. Así, cuando menos acordamos, el papel fundamentalista que había tenido Dios, la Razón o cualquier otro ídolo, tendemos a remplazarlo con aquello que se presente como el camino más viable para el desarrollo de la humanidad. La ética, víctima de una mala enseñanza sobre la misma, entonces deja de ser algo tomado por serio, para en su lugar poner el mito que mejor encuadre con cada cual. No hay ya un solo estilo de vida, sino múltiples.

El problema, sin embargo, reside en que aquello que encuadramos como modos de vida son producto de un sistema neoliberal que se ha encargado de vender la libertad como el medio por el cual un humano puede alcanzar su pleno desarrollo, siendo que la única manera de garantizar dicha libertad es a través de la propiedad privada, el libre comercio y mercado que van acompañados de toda una estructura que garantizará que la misma se mantenga. (Harvey, 2009, p.6) Aunado a ello, debe resaltarse que bajo un sistema como el que vivimos es incluso posible vender una idea como lo es el progreso humano, y este, auspiciado por el capitalismo, no logra colocarse como el nuevo mito que remplaza el absoluto, sino como la antesala del que sí fungirá como tal: el mismo neoliberalismo. Así, mientras más aumenta el consumo por parte de los hiperconsumidores, más profundo nos perdemos en un hueco abismal en el que lo único que conocemos puede controlarse por condiciones económicas y políticas.

E. M. Cioran, por ejemplo, escribió en su ensayo *Urgencia de lo peor* que la humanidad se ha distanciado tanto del concepto de divinidad debido a que ésta le parecía injusto: los dioses pueden gozar de la sabiduría, de saber, pero no sufren ninguna de las consecuencias que trae consigo dicha sabiduría. (Cioran, 2013) Estamos ávidos de lo peor. El progreso que tanto tiempo perseguimos no nos ha hecho mejores, tenemos como prueba dos guerras mundiales; y aquella sabiduría técnica con la que alguna vez soñaron los renacentistas como Bacon, en lugar de ponernos en una utopía, nos ha acercado más a un mundo distópico. Nuestro incesante pensar, lejos de acercarnos a un mundo en donde todo los sueños sean realizables de manera infalible, nos ha puesto en una senda, que si bien nos ha dado control sobre la naturaleza, también nos ha dejado descubiertos frente a

nosotros mismos. (Steiner, 2007) Hemos sido capaces de construir un discurso que nos sirva en el día a día, pero que nos comprometa lo menos posible, a fin de cuentas el mundo es cambiante, por qué no habría de serlo el discurso también.

Aunado a ello, el papel de la filosofía dentro de la sociedad, tanto en el sistema educativo, como en la sociedad civil, resulta estar lamentablemente conceptualizado como un intimidante cúmulo de conocimientos que, más allá del que conozca los tecnicismos no ha de llegar. Pues en el aula la enseñanza de la filosofía se reduce, en palabras de Alejandro Cerletti (2008), a: “la actividad en la que alguien transmite a otro un cierto contenido, en este caso, ‘de filosofía’ o ‘filosófico’” (p. 13) Es decir, enseñar filosofía no es enseñar a filosofar, sino más bien el enseñar, en cierta medida —y por causa de la institucionalización de la educación—, algo que tenga alguna relación con el conocimiento filosófico y que, más ampliamente, sería enseñar la historia de la filosofía o las corrientes filosóficas.

No hay, pues, —hasta donde el sistema deja ver— conocimiento práctico, aplicable o productivo en la filosofía. Pero puede que ahí exista una equivocación: para los hombres del período helénico —donde las escuelas filosóficas como el estoicismo, el cinismo o el epicureísmo era ampliamente conocidas— la filosofía representaba una herramienta que les mantenía en una constante renovación de una visión crítica de su realidad; en nuestra sociedad, la filosofía que se imparte en las escuelas se hace basada en un sistema de competencias que evita la erudición y se imparte en pos del mundo laboral (Díaz Barriga, 2006). El papel de la filosofía en el mundo neoliberal es escasamente apreciado, se busca, por sobre todo, la integración de disciplinas útiles en términos de producción económica. De manera que la filosofía, al ser nula productora de bienes monetarios o materiales, se ve depreciada al grado de ser considerada como una disciplina que no tiene mayor importancia que una simple asignatura escolar —y eso algunas veces—, cuya utilidad en el mundo laborar o en la vida cotidiana es, aparentemente, nula.

Pareciera entonces que la imagen del quehacer de la filosofía, como algo improductivo, condenado, como decía David Hume, por la sociedad, resulta evidentemente obstaculizador para que ésta salga al mundo a hacer de las suyas.

Además de la dificultad —quizá debiera decir, junto con ella— que patenta el sistema educativo para poner en contacto la filosofía con el ciudadano común, el desinterés obtenido por la experiencia de la filosofía en la escuela, la pinta como un cuadro sombrío, complejo y que, a pesar de tener bellísimos colores, no pasa de ser un adorno.

¿Qué solución a este problema podría haber entonces? Retomar el objetivo que los helénicos tenían al hacer filosofía: el estoicismo, como un modo de vida alternativo, en aras de la búsqueda de una ética sólida, podría ser uno. Ya que a pesar de vivir durante el periodo post-alejandrino, que estuvo conformado de situaciones, acciones y acontecimientos históricos que cambiaron el rumbo de la historia (su historia en aquel momento), la aparición de las escuelas helenísticas permearon la cultura con diferentes pensamientos y estilos de vida que, si bien provenían de los mismos ideales del pensamiento socrático, teorizaban sobre cuál era la forma en que el hombre debería comportarse para alcanzar la virtud o la felicidad, en aras de mantenerse imperturbables frente a todos esos cambios que de una manera u otra les arrebataban su libertad. Si bien había una disonancia entre cada uno de los pensamientos o escuelas de pensamiento, todos perseguían un fin parecido: el *areté* (ἀρετή), la virtud. Se trataba de escuelas comprometidas con un modo de vida, en el cual el discurso no tendría validez si no se mantenía un *bíos* (βίος) como respaldo. Al respecto Gabriel Schutz señala que:

La ética, como reflexión sobre el *modus vivendi*, suponía una autoobservación del modo como se conducía la vida personal. [...] En lo que tocaba a asuntos morales, podía alcanzarse un refinamiento conceptual notable, pero si no había un respaldo vital-vivencial, si quiera una intención de respaldo vital, la sofisticación se revelaba estéril (el *logos* [λόγος] debía estar respaldado por un *bíos* [βίος]). (Schutz, 2015, p. 41)

Esto es, un compromiso con un importante apego a la observación de las acciones que dirigen la vida de cada individuo practicante de las escuelas. En el particular caso del estoicismo, la búsqueda constante de virtud exigía al practicante una disciplina tal que debía hacer de su vida una epopeya en la que él era quien estaba en el centro. (Veyne, 1995) El proficiente estoico busca una plenitud por medio del refinamiento moral, busca deshacerse de todo prejuicio y

falsa representación que aparezca delante de él y, más aún, busca llegar a un punto tal en que sea capaz de arrancar todo atisbo de pasión que pudiera surgir de su alma.

A diferencia de los peripatéticos, cuyo fin es el control de las pasiones a través de la búsqueda del justo medio aristotélico (*μετριοπάθεια/metriopátheia*), el estoicismo opta por la apatía (*ἀπάθεια/apátheia*), arrancar las pasiones del hombre de un tajo, evitando así que cualquiera de estas pueda controlarle. (Schutz, 2015) La insistencia del estoico en esta situación es que tiene la firme convicción de que las pasiones en el hombre no son más que un obstáculo: el hombre no es capaz de controlarlas, sino que son ellas quien lo controlan a él, por eso debería eliminarlas y no buscar moderarlas. Se trata de una empresa que le exige hacerse responsable de sí y evitar quedar esclavizado al mundo sensual.

En muchas ocasiones este pensamiento dirige la atención al estoicismo prestándose a la malinterpretación del mismo. Nietzsche, por ejemplo, denuncia que los estoicos se contradicen al exigir que la vida sea conforme a la naturaleza, pues ellos exigen del hombre una posición difícil e incómoda de llevar a cabo, misma que pareciera más exigir a la naturaleza que sea conforme al estoicismo. (Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, I. 9) El problema de esto es que tal parece que a Nietzsche le ha llegado la imagen lacerada de lo que es ser estoico, da la impresión que su lectura juzga sólo la teoría pero no la práctica, es decir, separa el *bíos* (*βίος*) del *lógos* (*λόγος*). De manera que, bajo esta perspectiva, el estoicismo no sólo parecería incoherente, sino también incomprensible y hasta irrisorio.

La vida práctica del estoico que compromete su discurso y su actuar hacia un mismo fin, inicia desde que el fundador de la escuela, Zenón de Citio, establece que la virtud (*ἀρετή/areté*) es vivir conforme a la naturaleza (S.V.F., I 179). Zenón proyecta el concepto de manera sencilla, la naturaleza indica al hombre como ha de vivir; es más, ha hecho lo posible para que el hombre pueda desarrollarse de manera plena en ella. El problema, sin embargo, surge cuando el hombre, por medio de sus erróneas representaciones de la realidad, corrompe su actuar e, influenciado por aquello que siente, toma decisiones erradas que, en lugar de conducirse de manera virtuosa, le llevan a ser un hombre pasional, con una

disposición insana para con el mundo sensible. El humano, saco de carne y huesos, embebido en su falsa representación, actúa mal por su ignorancia del bien y su confusa concepción de la inexistente relación del placer, la virtud y la felicidad.

Por ello, cuando el estoicismo clama que el hombre debe arrancar sus pasiones, su vida debe respaldar su discurso. Lo que el estoico hace en su día a día va más allá de un motivo sensual o placentero, para él existe una meta por alcanzar y aun cuando ésta no está ni próxima ni es fácil de alcanzar, él cifra todo su empeño en llegar a ella. Dicha meta es la de ser sabio, pero para serlo el hombre de la Stoa debe comprometer su vida a ello, la empresa a la que él se avoca, requiere de todo su esfuerzo. Sin embargo, la primera escuela estoica considera que es incluso inalcanzable esta meta, esto debido a que considera que la estirpe de los hombres podría dividirse en dos: los sabios (*σοφός/sophós*) y los hombres vulgares (*φαῦλος/phaûlos*) (Daraki & Romeyer-Dherbey 2008). Al ser así, los hombres vulgares no gozan de nada parecido a aquello que el sabio tiene dentro de sí, pues mientras el *phaûloi* vive en el mundo sensual, buscando satisfacer sus caprichos en aras de su plenitud, el sabio es pleno porque vive la vida como viene, pues vibra en la misma sintonía que el mundo.

Para el estoico la importancia de su actuar reside en que es éste el que le acerca verdaderamente a la virtud. No se puede predicar algo de lo que no se está convencido y no se puede convencerse de algo que se predica si no se lleva a la práctica. La actitud del hombre de la estoa es una actitud, si bien no pedagógica, sí de constante entrenamiento y pruebas que permiten el progreso en el camino a la sabiduría. La búsqueda de ésta, como fin, pasa por un largo trecho que más que un verde y llano prado, se asemeja más a una escarpada cumbre que se yergue frente a nosotros. (Séneca, *Const.*, 1. 1-2) El actuar ético del estoico está dictado por su manera de ver el mundo y el compromiso que tiene con la escuela del póstico, de manera que si no lleva a la práctica eso que él predica, queda lejos de ser estoico o tener valor alguno en su discurso.

La insistencia en la situación del acto y el discurso es que no podría tener validez o considerarse en cuenta como filosofía si alguno de ambos está viciado o

no tiene una correspondencia con el otro. Recordemos que en el caso del estoicismo tratamos con una escuela cuya filosofía es una filosofía de vida debido al contexto en el que nace. Además el discurso estoico busca llevar al proficiente por un camino que le permita ser virtuoso, pero sólo por medio de la práctica. Esto en aras de buscar un buen vivir, una situación que relacione su actuar y su discurso para producir un mejor ambiente. Y esto sólo es posible por medio de una filosofía de autodisciplina, permeada con un ideal de *autárqueia* (αὐτάρκεια), que lejos de despreciar al hombre abandonado en el mundo sensible, busca rescatarlo (Daraki & Romeyer-Dherbey, 2008).

Antaño, el contexto de las escuelas helénicas tuvo matices similares a los que nosotros vivimos, aunque existe una pequeña diferencia: la hiperindividualización es causa directa del mercado en nuestro tiempo, la desintegración de la comunidad es causa directa de la época. La denuncia de la fragilidad de los vínculos humanos como la que pone de manifiesto Zygmunt Bauman es consecuencia directa de nuestra incapacidad de comprometernos con algo y querer todo sin dar nada a cambio (Bauman, 2017) y eso, a su vez responde tanto a la pérdida del absoluto como a una extraña tergiversación de la libertad que supuestamente nos ofrece el mercado.

Los helénicos, por otra parte, vivían en un contexto, que si bien no era del todo bélico, sí era belicoso en cuanto a la forma en cómo concebía la existencia. Pierre Hadot (1998) menciona que no es un período de decadencia como tal, sino un periodo turbulento en comparación con lo que habían vivido con anterioridad los helenos. Aproximadamente cuatro siglos después el estoicismo romano, en una situación similar, retomará los ideales del pórtico e intentará aplicarlos a su contexto con Séneca, por ejemplo. (Grimal, 2013) En ambos casos los contextos no son contextos de tranquilidad, pero tampoco son contextos completamente turbados.

Por ello, el interés en traer a cuento esta discusión, como una solución alternativa, mostrar el estoicismo como un modo de vida posible que permita la convivencia armónica y sirva de guía para el hombre en un mundo en el que las ideas sociales colectivas son escasas o inexistentes y el sistema neoliberal dicta el

rumbo que la civilización debe seguir. Además, éste podría ser una oferta ante los modos de vida que surgen en nuestra contemporaneidad y presentarse, no como una verdad, sino como una opción para aquel que busca alternativas. Así, es importante recalcar que debiéramos avocarnos a hacer una lectura comparada entre el concepto de *βίος* en el estoicismo y nuestro contexto, ya que la situación actual de la filosofía en países de corte neoliberal termina viéndose como estéril ante si poca o nula capacidad de producción en términos de economía.

Por otra parte, aquello que Zygmunt Bauman (2017) designa como fragilidad en los vínculos humanos, pudiera parecer un síntoma de la poca constancia que existe entre los discursos y los modos de vida, además de la intermitencia de los mismos. Lo que Lipovetsky denuncia como felicidad paradójica es también un indicador de cómo el funcionamiento social del humano, coaccionado por la incoherencia de su discurso y su actuar, está siendo impulsado por un modelo económico que ha hecho de su existencia una existencia “a la carta”. De manera que mientras en el mundo actual no encuentra una completa sintonía entre lo que dice y lo que hace, y, además la filosofía se encuentra relegada por las razones expuestas, las escuelas helénicas optan por un actuar comprometido con el discurso que además permita tener una visión crítica del mundo sin asignar valores a las cosas como bien se hace bajo el neoliberalismo.

Por este motivo, considero que voltear a ver estas escuelas (en especial el estoicismo) no nos haría daño alguno. Si bien no terminan por convencernos en su discurso, ya sea por su dificultad o la poca atracción que sintamos hacia ellas, podríamos aprender la manera en que unen, y mantienen unido, su discurso y su actuar para buscar estar en una completa armonía que les permita avanzar, lejos de estancarnos en un mundo poco brillante y desesperanzador como el que se nos muestra en la actualidad.

Capítulo I

La falta de absolutos: el neoliberalismo y los muchos modos de vida

En este capítulo se tratará sobre qué es el neoliberalismo y cuáles son los principales puntos del mismo. Se tratará también sobre cómo el neoliberalismo se ha convertido en la nueva mitología predominante en el pensamiento occidental. Finalmente se discutirá cómo por medio del mercado ha generado una idiosincrasia sobre la imagen de mundo que las personas tiene y sobre cómo se ha llegado a una etapa hiperconsumista en que las personas son hiperindividualizadas y aquello que no produce riqueza o satisfacciones inmediatas, no son una cosa que deba tomársele importancia. Se trabajará por medio de autores como George Steiner, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Wendy Brown, David Harvey, Joaquín Estefanía, Luis de Sebastián, Ulrich Beck, Marc Augé, Gilles Lipovetsky y Zygmunt Bauman.

Libertad para todos: ¿Qué es el neoliberalismo?

Hay una cuestión que persigue a todo hombre en sus sueños, una preocupación constante, que desde hace ya más de un siglo ha venido moldeando la realidad en términos mercantiles y que a partir de la segunda mitad del siglo pasado, ha resultado en un tema que se ha colado en todo aspecto de la vida de la especie humana. Esta cuestión es preeminentemente económica, pues es la economía misma la que ha transformado el modo de vida de todos y cada uno de los humanos que habitamos el planeta, pues como menciona el madrileño Joaquín Estefanía (1996):

Con la economía convertida en última razón, la riqueza en valor supremo y el dinero como prioridad, la incertidumbre se adueña de los ciudadanos. Al menos en el mundo desarrollado, el consumo ha devenido en el objetivo vital de las mayorías; adquirir más cosas ha sido la prioridad de la gente en esta zona del mundo en los últimos cuarenta años; mientras tanto, la quinta parte más pobre del planeta ha tenido un solo propósito: sobrevivir cada día que pasa. (p.62)

La desigualdad que alguna vez Marx señaló que era generada por los medios de producción, deviene en la historia más reciente en una desigualdad bestial, en la que la población más rica del planeta vive cómodamente en un mundo globalizado en el que tiene acceso a millones de productos y servicios, aparentemente satisfactorios, mientras que los más pobres trabajan, indiscriminada y brutalmente, para poder sortear el día a día, produciendo tales productos y servicios.

Una mirada aún más profunda nos permite ver que durante los últimos cincuenta o sesenta años, la economía ha causado no sólo desigualdad material, sino que ha producido riesgos ambientales como posibilidad de una antesala a una catástrofe ecológica irreversible (Beck, 1986); una ruptura en la forma de relacionarnos con los otros, con nuestros símiles (Bauman, 2017); una economía globalizada cuya preocupación no es la felicidad de las personas (Lipovetsky, 2007); y una apocalíptica impresión del final de los tiempos (Augé, 2015). Situaciones que, en última instancia, parecieren definir lo que es vivir en el mundo contemporáneo y que quedan impresas en la cotidianidad de diversa maneras, como señalan los diversos autores referenciados.

Se trata en gran medida de una configuración de mundo que, vista desde una perspectiva poco crítica y sin una lupa en mano, parece ser y es, hasta cierto punto, una época extraordinaria: las ciencias, tecnologías y productos de consumo a los que tenemos acceso son innovadores y asombrosamente increíbles. Un campesino de la edad media apenas hubiera imaginado que habría herramientas agrícolas que facilitarían su trabajo, no bien que lo harían casi por él; un mensajero del imperio romano cuyo caballo habría sido la tecnología más veloz que sostendría al imperio y sus comunicaciones, en su vida hubiera pensado que se podría comunicar de la capital a las provincias instantáneamente; un hombre enfermo de la época ilustrada apenas habría visto la posibilidad de combatir su mal con una dosis líquida de lo que hoy llamamos medicina. Pero como en un bordado, vemos la mayor parte del tiempo la cara amable de las cosas, el mundo que nos mantiene perplejos y asombrados, aquel al que, todo humano que tenga los medios, puede acceder. Sin embargo, si viéramos la manera en que tal bordado fue realizado, si mirásemos la configuración y disposición de cada uno de los hilos que le conforman, no sólo lograríamos ver que un solo hilo une a todos los demás, sino cómo es que lo hace y por qué esta nueva cara no resulta para nada estética.

¿Cómo hemos llegado hasta aquí? ¿Cómo es que el sistema económico ha tomado las riendas y hace de auriga del destino? ¿No se supondría que el hecho de tener un sistema económico guiando al mundo debería prever todas estas cuestiones? Cada pregunta deberá responderse en extenso en las próximas páginas. Sin embargo una respuesta provisional que una a las tres preguntas por medio de una sola respuesta, es que todo lo que podamos decir se basa en una sola cosa: la economía presentada en el modelo del neoliberalismo. Pero ¿qué cosa es el neoliberalismo? ¿Cómo surge? Esta pregunta resulta ampliamente difícil de responder pues varios autores —entre ellos David Harvey y Joaquín Estefanía— han señalado que el neoliberalismo no tiene pautas comunes o precisas acerca de lo que es, sin embargo es innegable su existencia.

Así pues, durante el principio del siglo pasado la economía comenzó una fase de profundas transformaciones que, dado la turbulenta época en que se

movían, generaron ciertas condiciones que le ha posibilitado al neoliberalismo llegar hasta donde está. Desde la caída del liberalismo clásico, auspiciado por el patrón-oro como medida estándar, con la Gran Depresión, la economía occidental no ha parado de mutar. Unas veces lo ha hecho para salvar del desempleo, otras para salvar de la inflación y otras más para vencer la estanflación², pero siempre se ha mantenido dentro de la línea capitalista. Así, durante el final de la primera mitad del siglo XX, la caída del liberalismo clásico impulsó otro tipo de economía: el keynesianismo, un sistema económico que en lugar de establecer al mercado o al Estado como máximos rectores de la economía, encontró un balance en ambos (Estefanía, 1996). Esta doctrina económica logró combatir satisfactoriamente los efectos de la Gran Depresión: invirtió el avance del desempleo y generó una estabilidad en los precios de los productos:

La revolución keynesiana consistió, en esencia, en el reconocimiento de que puede haber un equilibrio económico con desempleo y, por consiguiente, en la abolición en la ley de Say de que toda oferta genera su propia demanda; en la necesidad de promover la demanda recurriendo a los gastos públicos más allá de los ingresos disponibles; y, en definitiva, en la utilización de presupuesto para respaldar la demanda y el desempleo. (Estefanía, 1996, pp. 96-97)

Sin embargo, una vez superada la crisis, con la aparición de la estanflación, las políticas económicas keynesianas resultaron ineficientemente inútiles, de manera que Milton Friedman, entre mitad de los años sesenta y principios de los setenta, inspirado por el liberalismo clásico de Adam Smith —y apoyándose en ideas de Friedrich von Hayek y otros tantos filósofos y economistas—, pone en marcha su nuevo proyecto, una especie de monetarismo que permita combatir la inflación: el precio de los productos se mantendrá estable cuando se controle el suministro de dinero. De esta idea, surge el neoliberalismo, cuyo principio esencial es que el ciudadano, al estar inserto en un mercado competitivo como el de Smith, alcanza la máxima libertad cuando gasta su dinero como le place. (Estefanía, 1996) La economía había mutado y había establecido nuevos valores dentro de la

² Estancamiento de la economía con un rápido crecimiento de la inflación.

sociedad: el Estado habría quedado relegado a un segundo puesto en la ecuación y el ciudadano, con plena libertad en la compraventa, resultaba ser uno de los ladrillos con que se construyó este edificio.

Pero la historia del neoliberalismo inicia, cabalmente, en 1947 con la *Mont Pelerin Society*, un grupo de teóricos económicos y académicos defensores del liberalismo clásico (debido a su compromiso con los ideales de la libertad individual), que al establecer un paralelo entre la teoría neoclásica del mercado y su ideal de libertad acuñaron el término neoliberal y que además eran férreos defensores de que la economía no podía depender de la guía del estado, debido a que el peligro de los grupos de fuerza política sería patente en cualquier decisión estatal que se tomase (Harvey, 2007). Es oportuno señalar que en una época de posguerra que había presenciado el ascenso de las dictaduras fascistas al poder, y que aún sentía los estragos de seis años de guerra mundial, tendría bastante lógica pensar en la economía como una cosa que debería, por fuerza y seguridad, ir separada de las acciones políticas que el poder pudiese ostentar.

En gran medida el neoliberalismo, como sistema económico propugna la libertad individual y construye todo un sistema en torno a ella (aunque no exista tal cosa como un neoliberalismo homogéneo o con pautas bien claras acerca de lo que es), que, entre otras cosas, pretende dar preferencia al individuo; que asegura que un fallo del mercado tiene menos consecuencias que un fallo de sistemas alternativos —como los gubernamentales—; que la eficiencia del mercado se maneja mejor y maximiza las ventajas de las transacciones económicas cuando los sujetos son libres de invertir racional y libremente; que la intervención gubernamental o de cualquier otro sistema oprime las libertades individuales y, por ende, genera problemas graves como el desempleo, crisis en sectores productivos y el subdesarrollo de los países más pobres, por mencionar algunos de los aspectos que suelen verse como comunes (De Sebastián, 1997).

El neoliberalismo es pues, una propuesta económica que busca maximizar la vida de los individuos que se vean inmersos en ella y cuyo concepto central, la libertad, es el fin último que persigue. Así, todo aquel individuo que se encuentre dentro de él, será tan libre como merece ser, lejos de ser víctima de un estado que

podiese oprimirle o esclavizarle, maximizará sus posibilidades de actuar y vivir, la vida que mejor le parezca. El individuo, centro de este pensamiento, será el portador de una idea que desde la ilustración, ha tenido una impresionante presencia dentro del pensamiento humano y que hoy, en nuestros días, resuena con gran fuerza por todos lados: libertad para todos. Pero ¿cuáles son los peligros de esto? ¿Es que la libertad puede resultar peligrosa o pensar así es sólo síntoma de un atraso ideológico y conservador? ¿Cómo puede ser que entonces una filosofía económica como esta ocasione situaciones tan descabelladas como las que el mundo actual vive? A estas preguntas podría responderse que puede que la libertad que ofrezca el neoliberalismo sea una libertad comprometida por una falacia de equivocación (no es casual que el neoliberalismo no sea homogéneo en ninguna de sus teorías).

Me explico, la libertad dentro del neoliberalismo no es una sublime libertad moderna e idealista que garantiza el libre desarrollo de un sujeto fuera del sistema de mercado, sino un concepto equívoco que nos dan a entender —y que nos gusta entender— como democracia, como una situación en la que toda opinión sea tomada en cuenta, pues todos tenemos derecho a opinar, pues finalmente, ¿no es verdad que democracia, etimológicamente, refiere al gobierno del pueblo? ¿O somos reacios a pensar que todos no son merecedores de opinar y ser escuchados³? ¿Debemos entender libertad como democracia? Al parecer lo hacemos, pero no deberíamos. Para Wendy Brown (2015), este concepto está viciado, y pareciera que el neoliberalismo ha utilizado este concepto —para ofrecer “libertad”— a su favor:

Las ambigüedades y significados múltiples de “democracia” y “neoliberalismo” complican cualquier esfuerzo por teorizar la relación de ambos. “Democracia” se encuentra entre los términos más disputados y promiscuos de nuestro vocabulario político moderno. En el imaginario popular, “democracia” es todo, desde elecciones libres hasta mercados libres, desde protestas contra los dictadores hasta la ley y el orden, desde el carácter central de los derechos hasta la estabilidad de los Estados, desde la voz de la multitud reunida hasta la protección de la individualidad

³ Si, como menciona Brown a pie de página, incluso Mill, en *Sobre la libertad*, consideraba que la libertad suele ser pensada como algo que nosotros en nuestra individualidad merecemos, pero al momento de hablar de concedérsela a los demás, pareciera que somos menos entusiastas (Brown, 2015).

y el error de los dichos que imponen las multitudes. Para algunos, la democracia es la joya de la corona de Occidente; para otros, es aquello que Occidente nunca ha tenido o es simplemente una pátina para sus metas imperiales. (p. 15)

La democracia, como sinónimo de libertad, ha sido extendida por medio del sistema económico, pero es ahí donde está lo equívoco: libertad no es democracia, ni viceversa. Libertad sin embargo, deviene en un concepto tan ambiguo que sólo podemos decir de él —dentro de la teoría neoliberal— que se supone que “las libertades individuales se garantizan mediante la libertad de mercado y comercio” (Harvey, 2007, p. 13), de manera que en esta cuestión libertad sólo cobra sentido de manera mercantil. Libertad resulta, en sus últimas consecuencias, todo aquello que pueda ser comprado o vendido, todo aquello que se pueda convertir en un producto de consumo y que, bajo el auspicio del neoliberalismo, resulte fructífero de manera económica.

Brown (2015) aboga por que el neoliberalismo se ha convertido en la racionalidad imperante en nuestros tiempos, no sólo por una cuestión monetaria, sino porque el modelo de mercado ha sido exportado a todos y cada uno de los ámbitos de la vida. Es decir, el dinero, el metálico, no es el problema mismo, sino sólo una pequeñísima parte de él, pues resulta más alarmante que todo aquello que hagamos en nuestra vida se guíe por medio de una razón neoliberal que busque inversionistas, que maximice el aprovechamiento de todo esfuerzo hecho, que nos obligue a ser y ver en los otros productos de consumo y que en general haga de la vida un mercado en todo aspecto:

El neoliberalismo es un modo distintivo de razón, de producción de sujetos, una “conducta de la conducta” y un esquema de valoración. [...] toma formas diferentes y engendra contenidos y detalles normativos diversos, incluso dialectos diferentes. Es globalmente ubicuo, aunque no está unificado ni es idéntico a sí mismo en el espacio y el tiempo. (Brown, 2015, p. 19)

Esto es, que a pesar de estar disperso en su forma de llegar a al mundo y de ser, en algún aspecto, amorfo, termina por meterse en los más recónditos lugares de la vida humana, desde el oficio o la labor a la que dedicamos al menos

un tercio de las horas de nuestros días, hasta la forma en que nos promocionamos ante el mundo como alguien que merece la pena ser consumido, conocido o utilizado. Tratamos entonces con una modificación radical en la forma en que el mundo se presenta ante nosotros y la manera en que nosotros nos relacionamos y desarrollamos en él. La misma Brown (2015) argumenta que la reconstrucción de los sujetos y del Estado, giran en torno a la eficacia, eficiencia y productividad que puedan ser medidas objetivamente y generen ciertos parámetros que permitan la competitividad: todo se vuelve una competencia en la que los menos competentes y quienes no quieran competir se ven relegados a tal punto en el que pueda ponerse en riesgo hasta su supervivencia.

Brown expone algunas de las principales críticas de dicho sistema, que al economizar distintas esferas de la realidad humana, generan efectos abrumadores: desigualdad intensificada; comercialización insensible o inmoral de las cosas y actividades cuya inclusión en el mercado no se consideraba apropiada; una creciente intimidad del capital corporativo y financiero del Estado, así como el dominio corporativo de las decisiones políticas y las políticas económicas; y un caos económico que el influjo de la libertad del capital provoca en la economía. Estas cuatro críticas dejan ver claramente como el desarrollo del sistema neoliberal transformaron la realidad del mundo en una realidad económica que alcanza todos y cada uno de los ámbitos de la vida humana, generando tras de sí una racionalidad que, en última instancia, generaliza la forma en cómo se ha de vivir.

Pongamos el siguiente caso retomado de *Breve historia del neoliberalismo* de Harvey (2007): a finales de los años 60 y hasta mediados de los 80, las transformaciones sociales en las principales ciudades de los países ricos son por demás radicales. En Nueva York, por ejemplo, después de sufrir una de las más grandes crisis económicas en la década de los 70 en la que los sindicatos fueron casi desaparecidos, los bancos de inversión se encargaron de reconstruir la ciudad. A las élites de la ciudad les fue dada la tarea de vender la imagen de la misma como la una ciudad cultural y moderna, mientras que los inversores se encargaron de establecer una estructura perfecta para cualquier empresa inversora: Nueva

York pasó de ser una ciudad obrera sindicalizada a ser un espacio cultural en el que “La exploración narcisista del yo, la sexualidad y la identidad se convirtieron en el leitmotiv de la cultura urbana burguesa.” (p. 55) La libertad fue apremiada y, como primicia de todo un sistema político-económico, fue la oferta que nadie con intereses dentro de la ciudad, pudiera rechazar. No hace falta mirar muy lejos para ver que ese mismo modelo se replica en muchas de las grandes ciudades del mundo hoy en día.

Indefectiblemente, el ejemplo de la ciudad norteamericana pone de manifiesto la importancia de algo tanpreciado por el mundo occidental como lo es la libertad, por medio de tal concepto, dicha ciudad fue reconstruida como un paraíso político y cultural en el que cada cual pudiese expresarse libremente y tuviese la posibilidad de construirse a sí mismo un estilo de vida único que se desprende de un modelo económico: los estilos de vida está construidos alrededor de diversas formas de consumo ya sea monetarias o no. La cuestión entonces resulta ser que exista libertad para todos, siendo, sin embargo, que esa libertad es capacidad de comprar y vender, y que todos son los que puedan ejercerla. Eso es, en última instancia, el neoliberalismo, una doctrina económica que si bien busca relegar la figura del Estado en aras de la autorregulación y el libre mercado, teniendo la libertad como concepto central. No explicita nunca cuál es el concepto de libertad al que se ciñe, ni cuáles son las características o pautas para identificarle, y cuya única forma de obtenerse es por medio de una economización de la vida. Por ello, ésta relativamente nueva doctrina económica fue exportada a casi todo el mundo occidental y en fechas más recientes, a casi todo el mundo.

Puede decirse que el neoliberalismo nos sobre pasó, y bajo la promesa de libertad a los oprimidos, ganó su sitio, no sólo en materia económica, sino también en materia vivencial. Por tanto, el neoliberalismo puede ser visto como un sistema económico que en aras de la libertad, establece los medios necesarios para llevar a cabo tal ideal, sin ver que, en el proceso, la libertad no ha sido definida contundentemente y, por tanto, resulta ser únicamente libertad de compraventa, en la que los individuos que tengan la capacidad de mantenerse corriendo a la par del desarrollo de dicho sistema, tendrán una calidad de vida superior a quienes no

la tengan. Generando en ese proceso diferencias sustanciales que, aunadas a la idea de libertad y de compraventa, terminaran por configurar de cierta manera el mundo.

El neoliberalismo como nuevo absoluto

En 1974 George Steiner publicaba *Nostalgia del Absoluto*, una serie de conferencias en las que trataba cómo algunas corrientes de pensamiento y algunos fenómenos correspondían a nuevas mitologías⁴ que subsanaban el vacío que había dejado la muerte de Dios, pues arguye que la teología cristiana, misma que había dominado y moldeado el pensamiento occidental durante más de dieciocho siglos, había sido minada, derruida y, en cierta medida, olvidada (Steiner, 2014). Por ello, tras la caída de ese orden del pensamiento que, dentro de sí explicaba el papel fundamental del hombre en el mundo y la estrecha relación que él tenía con este, hay varias tentativas de establecer nuevas explicaciones que reposicionen al hombre dentro de un nuevo marco de interpretación de la realidad. Hay, en pocas palabras, la creación de las mencionadas mitologías que serán el sustituto de aquella que cerca dos milenios habían imperado.

Steiner, de manera breve, expone cómo los discursos planteados por Karl Marx, Sigmund Freud, Claude Lévi-Strauss y algunos de las historias más llamativas del finales del siglo XX (ovnis, astrología, etc.) están contruidos de una manera bastante peculiar, pues intentan dar una idea general de la posición que ocupa el hombre en el mundo, la historia y la relación que tiene respecto de los otros. Para el francés, en estas explicaciones muestran tres momentos importantes en el desarrollo de la humanidad: un momento de paz, tranquilidad y vida sin mayor problema; uno en el que se comete un error, en que hay una caída de la gracia de la que es partcipe, en que se pierde esa mencionada paz; y, finalmente, uno al que se habrá de llegar para solucionar aquella pérdida, para encontrar de nuevo la senda que conduce al lugar al que debiéramos llegar para alcanzar el Estado más perfecto de desarrollo. Esto por medio de tres

⁴ Steiner (2014) utiliza la palabra mitologías para designar los nuevos relatos seculares que cumplen la función de la antigua teología. (pp.15-16)

características: tienen una pretensión de explicar todo (totalizadora), existe una clara identificación del surgimiento de un problema y el desarrollo del mismo (punto de partida y desarrollo) y el uso constante de imágenes o símbolos únicos como lenguaje especializado (uso de un conjunto particular de imágenes y metáforas características) (Steiner, 2014).

Estas nuevas mitologías corresponden a las nuevas creencias seculares que buscan transformar la visión de mundo que la humanidad sostiene, en el caso de Marx, por ejemplo, se busca mostrar el antes del desarrollo industrial y el capitalismo. Claramente se muestra el problema vigente durante las fases más evidentes del capitalismo y se muestra una alternativa que, de seguirse cabalmente, hará que la historia favorezca al hombre y lo lleve a un estado de plena libertad y desarrollo, es decir, se emancipa. Una mitología que busca explicar el origen del problema y el punto de llegada después de haberlo solucionado: condena y paraíso respectivamente. Busca, de manera expresa, entregar una interpretación de mundo que explique todo cuanto hay en él y permita a las personas desarrollarse dentro de esa visión. Una mitología es, en última instancia, la manera más común (en cuanto a comunidad) en la que la humanidad se relaciona con el mundo en que habita. Aunado a ello, todas estas mitologías, como aquella que le precede, tienen una peculiar característica: todas tienen una estructura lineal y teleológica, en ellas se percibe con claridad la idea de que al final de la senda existe un tesoro que nos gratificará el esfuerzo realizado al caminarla.

Razón de aquello, resulta que la mitología, presentada de diversas maneras, forma parte de la comunidad humana, pues bien es cierto que inherente al hombre es buscar la explicación del mundo en el que vive (los presocráticos, por ejemplo, se preguntaron profundamente por el *arjé* del mundo), para el hombre es finalmente una parte necesaria para conformarse como hombre y adherirse a una comunidad. Lo que Steiner deja en claro es, que ante la caída de un sistema teológico-teleológico, como el cristianismo, que había moldeado en gran parte el pensamiento de la civilización occidental por casi dos milenios completos, la búsqueda secular para encontrar mitologías que le pudieran sustituir se vuelve

una constante en el pensamiento humano. Es decir, lo que se busca es, en palabras de Steiner (2014), poder dar “un cuadro completo del «hombre en el mundo» [...]” (p.17), una explicación satisfactoria y totalizante de la relación entre el hombre y el mundo en el que vive, un relato comprensible, replicable y hasta atractivo de cómo surge el hombre, cómo se desarrolla y el lugar a donde ha de llegar.

Lo que antes hubiera sido una explicación mítico-religiosa que intentara dar razón de la naturaleza humana, situando el inicio del hombre en la creación del mundo, seguido por su caída de la gracia divina y su condena al sufrimiento, que habría culminar después de que fuera salvado y pudiera regresar a su estado inicial en el reino de los cielos, ahora se convertiría, durante los siglos XIX y XX, en una serie de relatos seculares que, en pos del mismo fin y manteniendo la misma estructura narrativa, ofrecerían una explicación sistemática del papel del hombre en el mundo. Generando ellas, en el proceso, una manera característica en cada caso de cómo se interpreta el mundo, con su propio lenguaje, y con simbolismos que darían identidad a quien creyera el discurso propuesto: los cristianos tenían cruces y la resurrección, los marxistas-comunistas el martillo y la hoz, así como la lucha de clases. Pero ambos discursos se establecen como un camino lineal que debe ser recorrido de principio a fin y cuyo trayecto permitirá no sólo la comprensión plena de la existencia del hombre en el mundo, sino que, al mismo tiempo, la dotará de sentido.

Cada nueva mitología establecería una visión de mundo para sus seguidores y la manera en cómo se conduciría en él, sería consecuencia directa del discurso que estuvieran profesando. Estos nuevos relatos pasarían a tener seguidores —creyentes, si se puede llamarlos así— que sostendrían acaloradas discusiones entre ellos hasta que discurrieran en algunos de los puntos principales, cometiendo una especie de herejía que impidiera la profesión de tal corriente, de manera continua e inalterada, creando, en cada caso, una corriente alterna a ello (Steiner, 2014), esta herejía permitiría la modificación de la corriente y un nuevo uso de la misma. En el caso del psicoanálisis, este paso se da cuando los estudiantes de Freud, al no estar convencidos del todo de las tesis de su

maestro, se distancian de ellas y refundan la escuela del psicoanálisis. Por esa misma razón, el socialismo-comunismo de Marx sería completamente distinto a lo que pondrían en práctica Lenin o Stalin, o el psicoanálisis freudiano sería una cuestión inexacta y hasta ilusoria para los psicoanalistas posteriores como Jung. Corresponden, pues, todos estos nuevos relatos a la falta de un pilar en el cual se pueda cimentar una especie de razón suficiente que permita ver al hombre tanto en su estado más básico, como en su estado de un ser en desarrollo, todo bajo una misma línea argumentativa que narre el origen y el sentido del hombre en el mundo. Si Dios no existe, ¿cuál es el origen de la humanidad y por qué está aquí donde hoy estamos parados?

Las preguntas por los absolutos y las respuestas a las que nos llevaron, cuya búsqueda inició con la muerte de Dios, tomaban por punto de partida que el hombre había tenido un momento histórico en el que había sido libre y uno en el que se había condenado. Los cimientos de estas nuevas mitologías se basan en la búsqueda por la vía más prospera para regresar al hombre la libertad perdida o, al menos, busca darle una explicación satisfactoria de cómo fue que la perdió y cómo podría recuperarla. Para ello se presupone que hay una verdad absoluta de la que todos podemos ser partícipes.

La frase “La verdad os hará libres” (Juan 8, 32) parece haber penetrado tan profundo en el pensamiento humano de Occidente, que al presentarse como un principio de donde obtener una razón suficiente, cala en el desarrollo humano: de ello se trató gran parte de los siglos XVII, XVIII y XIX. Al margen de estas explicaciones mitológicas, como las llama Steiner, aparece anterior y paralelamente a ellas otro caso: la Ilustración. Pues, para Steiner (2014), fue precisamente el espíritu de este movimiento histórico, el que inició con la secularización de sus mitos:

Fue precisamente la creencia de que las ciencias naturales podrían llenar [...] el vacío dejado en el espíritu humano por la decadencia de la religión y el sobrenaturalismo, lo que constituyó una de las fuerzas fundamentales que provocaron esta decadencia. Para los filósofos de la Ilustración, [...] el auge de las ciencias —matemáticas, físicas, sociales, aplicadas— era causal y lógicamente inseparable del declive de la religión. A medida que la antigua oscuridad de la sin

razón y la credulidad fueron retrocediendo, debería brillar la luz de las ciencias.
(p.112)

El siglo de las luces se distinguió, bien sabemos, por la preponderancia que se le otorgó a la razón sobre cualquier otro tipo de pensamiento y/o recurso que tuviera la humanidad para explicar el mundo. Aquella verdad, que clamaba el evangelio que nos haría libres, era la verdad del mundo que sólo podía encontrarse por medio de la ciencia. El proyecto baconiano de un mundo dominado por científicos fue la máxima aspiración de los Ilustrados: luchar contra todo mito que impidiera que el hombre fuese libre. Sin embargo, en un escrito titulado *Dialéctica de la Ilustración*, Theodor Adorno y Max Horkheimer denuncian el abuso de este movimiento que, si bien inicialmente buscaba la emancipación de la humanidad y el dominio de la naturaleza por medio de un arduo combate contra de los mitos, al final devino en mito ella misma. Aquella verdad liberadora caía en una profunda zanja que al final impedía que el hombre fuera, de hecho, libre.

Tanto Adorno como Horkheimer, identifican en el movimiento ilustrado un escollo que le transforma en una mitología: la liberación del hombre que predica deriva en la esclavitud de este. Esto debido a que, si bien la Ilustración se proponía dicha emancipación por medio de la razón, combatiendo todo mito que le hiciera esclavo, ella misma se mitificó esclavizando al hombre en el proceso, pues por medio del pensamiento racional-científico, encontró que su único medio para dominar la naturaleza era por medio de la técnica. Adorno y Horkheimer (1994) lo presentaron del siguiente modo:

Aunque ajeno a la matemática, Bacon ha captado bien el pensar de la ciencia que vino tras de él. La unión feliz que tiene en mente entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo. Del mismo modo en que se haya a disposición de los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, así está también a disposición de los emprendedores, sin distinción de origen. Los reyes no disponen de la técnica más directamente que los comerciantes: ella es tan democrática como el sistema económico con que se desarrolla. La técnica es la esencia de tal saber. (p. 60)

Lo perteneciente a la ciencia es la técnica, por medio de ella es posible descubrir, replicar o explicar aquello que acontece en el mundo y, así, dominar la naturaleza para ponerla a disposición del hombre. Sin embargo, ¿acaso no es cierto que también los mitos, mismos que busca combatir la Ilustración, tienen esa misma pretensión de desencantar el mundo y hacerlo menos atemorizante? Desde los mitos homéricos, pasando por los paganos de otras culturas y llegando al mito cristiano, la pretensión de cada uno de ellos es el de dotar de sentido aquello que nos rodea dando una explicación convincente de por qué, cómo y para qué nos encontramos aquí. En el caso de la Ilustración, el lenguaje que opta por tomar este movimiento tiene el fin de que pueda ser universal: tanto dos más dos son cuatro en cualquier parte del mundo, como un metro equivale a la misma medida, no hay parámetro para el error con un lenguaje exacto y universal como el lenguaje de la ciencia. La técnica, entonces, será el vehículo para impulsar el progreso humano y acercarlo a su emancipación.

Sin embargo, por medio de la técnica se realizó una nueva forma de esclavitud: si el progreso requería de la técnica y la técnica estaba al alcance de todos, la Ilustración, por medio de las matemáticas, la máquina y la organización ahora somete al hombre a la producción (Adorno & Horkheimer, 1994). El trabajo del hombre evoluciona para hacerle esclavo, no libre; la ciencia y la técnica, que pretenden la liberación, su emancipación, le esclavizan: la Ilustración se olvida de su fin, deja de lado la crítica para consigo misma, y, al convertirse en la nueva explicación hegemónica totalizadora, con su propio lenguaje, cuyo punto de partida y meta tienen al hombre como centro —como las mitologías de Steiner—, deviene en mito y logra por un periodo, más o menos largo, hacerse de una explicación secular y satisfactoria. Si pudiese ponerse esto en los términos de Steiner, podría decirse que subsana por un momento la nostalgia del absoluto.

¿Y esto qué tiene que ver con el neoliberalismo? ¿Por qué hablar de mitos y mitologías? ¿Cómo abordar la Ilustración en relación con el tema principal? Bien, si se presta atención a la manera en cómo se desarrolla el libre mercado, puede verse ampliamente la influencia que ejercía sobre su desarrollo la Ilustración: el libre mercado, los medios de producción y la manera en cómo el hombre se

desarrolla con sus símiles, provienen de una cultura que por absoluto tiene la razón y de la cuál todo lo existente parte. Claramente sin la técnica descubierta y ampliamente utilizada por los científicos ilustrados, hubiera sido poco probable que el mundo hubiese evolucionado como lo hizo. Sin ellas, los mercados, que dependen de máquinas, organización y automatización para su producción diaria, difícilmente estarían aquí. Y, aunque ya no podemos hablar de una época ilustrada —al menos no en el sentido que tuvo durante el siglo XIX—, podemos ver claramente las consecuencias que tuvo, y una de ellas, tras la aparición del capitalismo, parece ser el neoliberalismo, que abogando por la libertad y la dignidad humana (Harvey, 2007) —como un siglo antes la Ilustración lo hizo y milenios antes la biblia— se ha convertido en el sistema económico-político más grande en el mundo occidental.

Cuatro años después de la publicación de Steiner, en 1978, al otro lado del mundo, Deng Xiaoping⁵ iniciaba la reestructuración de la cerrada economía comunista de China para convertirla en una de las más grandes economías capitalistas a nivel mundial y, en años posteriores, los gobiernos de Estados Unidos, dirigido por Ronald Reagan, y Gran Bretaña, dirigido por Margaret Thatcher, retomarían también las llamadas políticas neoliberales que iniciarían una revolución en el mercado, valorando el intercambio del mercado como:

[...] «una ética en sí misma, capaz de actuar como guía para toda la acción humana y [que busca] sustituir todas las creencias éticas anteriormente mantenidas» [...] [Pues] Sostiene que el bien social se maximiza al maximizar el alcance y la frecuencia de las transacciones comerciales y busca atraer toda la acción humana al dominio del mercado. (Harvey, 2007, pp. 7-8)⁶

Es decir, el neoliberalismo aparece como una nueva mitología que mostrará el verdadero camino a la humanidad que le permitirá llegar a un punto histórico en donde todo humano gozará del mejor bienestar entendido como la no restricción del desarrollo de sus capacidades o de las libertades empresariales

⁵ Líder militar de la República Popular de China desde 1978 hasta su muerte en 1997.

⁶ Las frases y palabras entre corchetes en esta y todas las citas posteriores son mías.

caracterizadas por la propiedad privada, el libre mercado y comercio (Harvey, 2007).

Utilizando al Estado como vehículo, el neoliberalismo tiene una pretensión de elevar las capacidades mercantiles para que todo aquello que pueda ser comprado o vendido se ponga en el mercado a la expectativa de un consumidor, al mismo tiempo genera, supuestamente, las condiciones óptimas para que todo ciudadano pueda ser libre de comprar-vender aquello que le venga en gana, y así ejercer su libertad. La salvación del hombre se encuentra en los productos a los que tiene acceso, que puede comprar y que, además, le generarán una satisfacción al permitirle sentirse libre y único al ejercer estos derechos que le permiten tener, de una u otra forma, una existencia personalizada (Lipovetsky, 2002); pues tras de ellos está la promesa de la dignidad y la libertad individual.

Tanto la dignidad como la libertad individual prometida por esta nueva doctrina económica se consideraron como los valores de punto de partida de la misma pues, durante el desarrollo teórico de éste, tanto el fascismo como el comunismo los amenazaban. Sin embargo es de gran importancia recordar que la primera vez que se utiliza el neoliberalismo como sistema económico plausible fue en Chile durante la dictadura de Augusto Pinochet, que, tras haber derrocado al socialista Salvador Allende, tomó el control del país de América del Sur y lo dirigió basándose en una economía importada desde Estados Unidos, país que, dicho sea de paso, apoyó el golpe de estado. (Harvey, 2007) Basándose en la supuesta responsabilidad que se auto confería, pues «al ser la mayor potencia sobre la tierra» tenían la obligación de ayudar a la expansión de la libertad⁷. Recordemos que libertad es libertad de compraventa.

El nuevo modelo económico, que prometía libertad individual y dignidad humana, iniciaba con un régimen dictatorial e iría en aumento convenciendo a las personas que no era la responsabilidad del estado velar por una cosa inexistente como la sociedad, como apuntaría Margaret Thatcher unos años después, sino sólo por los hombres y mujeres individuales y sus familias (Harvey, 2007). El

⁷ Citado por David Harvey (2007, p.12), cuyo original procede de G.W. Bush, «President Addresses the Nation in Prime Time Press Conference», 13 de abril de 2004 en <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/0420040413-20.html>

individualismo comenzaba a hacerse evidente: el estado no metería las manos en materia económica —al menos no directamente—, habría empresas que se encargarían, por medio de un mercado desregulado, de generar la riqueza de las naciones y mantener satisfechas las demandas materiales de los “individuos y sus familias”. La libertad de la que tanto se hablaba, comenzaba a disiparse en este nuevo mito, para presentarse más como una condición necesaria para que todo aquel que quisiera ser parte del juego pudiera ser considerado como jugador. Y que en todo caso no encasillara la cultura como distintas culturas sin relación, sino como una única cultura en la que todos tienen el pleno acceso a todo.

Gilles Lipovetsky y Jean Serroy (2010), reflejan que este pensamiento ha impregnado el mundo contemporáneo al acuñar el término de cultura-mundo, en el que se persigue un cosmopolitismo, pero no como el cosmopolitismo buscado por los filósofos de la Grecia helénica, sino como un:

mundo sin fronteras de los capitales y las multinacionales, el ciberespacio y el consumismo. [...] remite a la realidad planetaria hipermoderna, cuya economía, por primera vez, se rige según un modelo único de normas, valores y metas —el ethos y el sistema tecnocapitalista—, y cuya cultura se impone como mundo económico absoluto. (p. 9)

Un mundo en el que todo humano inserto dentro del modelo económico tiene ya una fuerte dependencia hacia él, la cultura se ha globalizado, más que volverse cosmopolita, es decir, todo aquello que conforma el mundo y la cultura está sujeto a un régimen económico unitario —que Lipovetsky y Serroy (2010) definen como hipercapitalismo— que, invariablemente, ha impregnado a todos y cada uno de los individuos que viven en el planeta. Los individuos no son ciudadanos del mundo, sino esclavos del sistema económico. De esta forma, el mundo se ha dotado de sentido como las mitologías de Steiner dotaron de sentido la falta de absolutos. La nostalgia de ese absoluto nos trajo, indefectiblemente a un contexto histórico en que el sentido fuera dado por la manera en cómo se maneja el mercado: tanto Gilles Lipovetsky como Zygmunt Bauman apuntan los problemas acarreados por el sistema mercantil en el que nos encontramos.

Bauman, en su libro *La globalización. Consecuencias humanas* (2001), distingue dos clases de personas que habitan este mundo: turistas y vagabundos, que, en pocas palabras, remiten a aquellos que se mueven por placer, disfrute u divertimento, y aquellos que son movidos por necesidad, que huyen o van en busca de una mejor vida. Todo esto cala en lo profundo del neoliberalismo, pues la manera en cómo la mecánica que se desenvuelve detrás de esta idea de los turistas y vagabundos remite, necesariamente, a las capacidades económicas de cada uno, que se basan en un principio: el consumismo; y este remite, innegablemente, al sistema económico que impera (Bauman, 2001). La lógica detrás de esta reflexión se encuentra en el hecho de que en el mundo contemporáneo lo que más se valora son el tiempo y la distancia y, de manera casi sospechosa, sólo quienes tienen el suficiente poder económico son capaces de acortar distancias y tiempos casi a una inmediatez sacada de filmes de ciencia ficción del siglo pasado. Quien pueda moverse que se mueva, quien no que vague. En un mundo donde la mayoría que lo habitan son individuos comunes, cuyas aspiraciones no puede verse más allá del mercado que tienen frete a sí, sólo quienes ostenten un poder económico amplio pueden moverse por él libremente, de manera que la libertad, entendida como la libertad de compraventa, ni está al alcance de todos ni resulta ser lo que el sistema imperante dice que es.

Así pues, la búsqueda incesante, durante la segunda mitad del siglo pasado, de un modelo económico que renovara la situación mercantil y que moldeara el pensamiento de las sociedades que vivieran bajo el “nuevo orden mundial” no respondía únicamente a la búsqueda de sentido, pues, si bien es cierto, que lo que se buscaba era plantear un discurso o mitología capaz de cargar con la civilización occidental desde donde estaba y pudiera llevarla al progreso (punto de partida/punto de llegada), existía un interés de poder económico detrás del modelo neoliberal. Las personas poseedoras de grandes capitales y en una situación económica privilegiada, buscaban un medio protector de su circunstancias que encontraron en el neoliberalismo (Harvey, 2007, pp. 16-22). Pues, si la clase media ascendía, aquella élite económica perdería sus privilegios. De manera que debía encontrar la forma en la que pudiera mantener el *status quo*

dando esperanzas de progreso a quien fuera capaz de cuestionar sus argumentos y qué mejor oferta que la libertad individual y la dignidad. Pues ambos conceptos son tan atractivos a todo humano, ciudadano de una democracia liberal, que bastaría con establecer una estructura que aparentemente brinde a todos las mismas oportunidades de alcanzar la salvación —si es que puede llamarse como tal—.

Bajo esta visión el neoliberalismo se asemeja bastante a una mitología como las que describe Steiner. Los teóricos del neoliberalismo veían en el mundo un proyecto que debía realizarse por la vía económica, el mundo debería ser de tal forma, de manera que al surgir como la salvación de un mundo en crisis controlado por el estado y al prometer llegar a un punto en el que dicho Estado cambie su papel para generar un bienestar general, el neoliberalismo se encargó de crear un lenguaje común —principalmente plagado de términos económicos— en el que se hablara de libertad, dignidad, crecimiento económico, propiedad privada y *status quo*, sin caer en contradicciones. (Harvey, 2007). Al mismo tiempo que se presentaba como una solución global que debería alcanzar tantos países como le fuera posible, para generar una reestructuración global del capital. (Harvey, 2007). Las élites económicas de todo el mundo se beneficiarían de ello.

Finalmente, así como las mitologías de Steiner tienen un inicio trágico que permitirá su desarrollo y, a causa de ello, eventualmente alcanzarán su meta, el neoliberalismo también tiene este elemento: la crisis de estanflación es el comienzo trágico y el mundo de libre mercado y libertades individuales, con Estados cuya única función es controlar que la estructura funcione, funge como el punto de llegada, como la salvación. He ahí las tres características de las mitologías de Steiner; he ahí, de igual forma, el parecido con el mito de la Ilustración.

Los factores totalizadores, que marcan un inicio y un fin fácilmente identificables, y el lenguaje propio, desarrollan, o permiten el desarrollo, del neoliberalismo como una nueva mitología. Una a la que nos encontramos, hasta la fecha, atados y en la que confiamos ciegamente como los marxistas confiaban en Marx o los psicoanalistas confiaban en Freud. También es cierto que mediante

algunos de sus detractores, el neoliberalismo, en lugar de desaparecer, ha creado híbridos extraños, que pudieran considerarse, como dice Steiner (2014), como sectas que discurren del canon principal y por cuestiones de disputa en la interpretación se separan del tronco principal (p.15-17), —como pasó con Jung y Freud o con Lenin y Marx—.

Un claro ejemplo de lo anterior en un contexto próximo sería el actual gobierno mexicano del presidente Andrés Manuel López Obrador que, en la Presentación del Programa Nacional de Electricidad en diciembre de 2018, anunciaba el final del neoliberalismo en el país durante su gobierno:

Significa dar por terminado el periodo neoliberal, los 36 años de política económica neoliberal. No sólo por razones políticas o ideológicas, sino fundamentalmente por juicio práctico. [...] Esto que se conoce como neoliberalismo, ya se aplicó en una etapa en nuestro país, en el Porfiriato. Por eso, neoliberalismo es neoporfirismo. No el regreso a ese modelo. [...] Ese es el meollo de todo el asunto: quedarse con el mercado. Esto comenzó desde la Reforma, a una ley secundaria. En 1992 empezaron a entregar concesiones a empresas particulares. Y éramos, entonces, autosuficientes. Y ahora se tiene que comprar la mitad de la energía eléctrica que se consume [...]⁸

En el marco de la presentación que establece el presidente López Obrador, se muestra una clara postura en contra del modelo neoliberal, pues al señalar, lo que el mandatario mexicano designa como neoporfirismo, en una infortunada analogía de lo que una y otra cosa es, establece su clara intención de atacar al sistema económico que mundialmente impera. Pues para él, la culpa del gasto aparentemente innecesario en energía eléctrica, la tienen los gobiernos anteriores al de él y al suyo le corresponde sanar dicha situación. Sin embargo, el plan que tiene para resolver la problemática, que parece a ojos de algunos una involución económica, resulta estar enmarcado, de igual manera, en el plano del neoliberalismo, pues su función es mantener la estructura del mercado, para que pueda venderse el producto que se oferta, que es, en este caso, la electricidad. Lo que el presidente propone es que la electricidad vuelva a manos del Estado y que técnicos, estudiosos e incluso jubilados (personas que son competentes), vuelvan

⁸ Extraído de [http://www.gob.mx/sener/articulos/presentacion-de-programa-nacional -de-electricidad?](http://www.gob.mx/sener/articulos/presentacion-de-programa-nacional-de-electricidad?idiom=es)

a la atención de las instituciones de energía. Ya que en un mercado desregulado podría vender cualquier empresa este servicio, pero al ser el Estado por medio de sus instituciones quien suministre este servicio, se trata, entonces, de una sola empresa.

Pareciera ir en contra de aquello que se dice que es neoliberal, pero como bien señala Harvey (2007):

El papel de Estado en la teoría neoliberal es bastante fácil de definir. Sin embargo, la práctica de la neoliberalización ha evolucionado de tal modo que se ha alejado de manera significativa de la plantilla prescrita por la teoría. (p. 73)

Mientras que en la teoría el Estado neoliberal es un mero moderador que se encarga de salvaguardar los intereses de los empresarios, en la práctica, —como podemos ver en el ejemplo de López Obrador—, resulta un participante más del mercado. Bien lo apunta Harvey al decir que en los países en vías de desarrollo, como México, han facilitado un terreno económico ideal para el desarrollo de las empresas privadas, pero este terreno ha sido creado con un poco de intervencionismo que realiza infraestructura necesaria para el desarrollo económico pleno, en el que los consorcios público-privados han participado como ningún otro (Harvey, 2007). Es decir, las prácticas inscritas en la teoría neoliberal resultan ser, al menos en la actualidad, distintas, ora porque la teoría clama la necesidad de un Estado fuerte, ora porque los países en vías de desarrollo no pueden abandonar las políticas públicas en aras de un desarrollo mercantil-empresarial totalitario.

Podemos ejemplificar esta realidad por toda América Latina, Norteamérica y el resto del mundo. Bastaría con fijarse en las políticas económicas de López Obrador, Jair Bolsonaro o Donald Trump, que si bien buscan un proteccionismo, su principal inversión y preocupación es el mercado que, en últimas instancias, dicta el futuro de sus países. Por toda la red hay noticias sobre la lucha a la que se enfrentan estos mandatarios contra el neoliberalismo, pero la realidad es otra: los mercados tras y multinacionales entre estos países, siguen en función. Basta con mencionar los acuerdos del libre comercio ratificados por el gobierno

norteamericano de Donald Trump y el gobierno mexicano de López Obrador que, sin más, obtuvieron beneficios económicos mutuos a cambio de unas pequeñas modificaciones que hiciera de ambos países aun poco más proteccionistas⁹.

Así pues, a partir de los ejemplos dados y recuperando lo mencionado por Steiner, puede dejarse entrever cómo el neoliberalismo, que ha impregnado al mundo por todos lados, finalmente no es una amorfia política económica, sino más bien un nuevo mito, como la ilustración lo fue en su tiempo, que por medio de precios y el mercado, ha intentado explicar el mundo a sus contemporáneos: la cultura-mundo está fuertemente sujeta al papel que el mercado le asigna, o, si se quiere, puede igualmente verse como una nueva mitología: en la que el punto de partido son los desastres económicos producidos durante la segunda mitad del siglo XX y la salvación es una economía estable llena de productos y servicios que se encuentran al alcance de todo aquel que los pueda pagar.

Un vida con estilo: Neoliberalismo, hiperconsumismo y el temeroso sujeto hiperindividualizado

Hacia el final del siglo pasado, Bauman publicaba su libro *La globalización. Consecuencias humanas* en el cual hacía una clara distinción entre las clases dominantes y dominadas a partir de ciertos factores comunes, a saber, la reducción de distancias; el dominio y administración del espacio; la acelerada economía que funge como cabeza del mundo globalizado y busca reemplazar a los Estados; el turismo humano, voluntario e involuntario; y la administración de la libertad por medio de organismos e instituciones legales (2001). Factores que comienzan a tener sentido en nuestra revisión factual: todos y cada uno de ellos, corresponden a un cambio radical de pensamiento y concepción de mundo, en el cual la mercantilización de todo aquello que se pueda comprar y vender juega un papel importantísimo, pues es la única manera en que el humano puede ser libre. Pues, por un lado, como señala Bauman:

⁹ Extraído de <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48589948>

La economía —el capital; o sea, dinero y otros recursos necesarios para hacer las cosas, para ganar más dinero y hacer aún más cosas— se desplaza rápidamente; lo suficiente para mantener un paso de ventaja sobre cualquier gobierno [...] que intente limitar y encauzar sus movimientos. [...] la reducción del tiempo de viaje a cero introduce una nueva dimensión: la aniquilación total de las restricciones espaciales, o —mejor— la total “superación de la gravedad”. Aquello que se mueve con velocidad similar a la del mensaje electrónico está prácticamente libre de restricciones relacionadas con el territorio dentro del cual se originó, aquel hacia cual se dirige o el que atraviesa de paso. (2001, p. 63)

De manera que, si la economía, incontrolable, avanza a pasos agigantados por todo el globo y eso implica que las sociedades humanas se vean afectadas directa o indirecta y voluntaria o involuntariamente; y tal afección modifica las formas de vida de las personas estableciendo un mundo común bajo un mismo sistema, entonces la economía, en específico el neoliberalismo, se ha encargado de moldear y configurar el mundo que hoy habitamos. Por lo que, si retomamos la discusión propuesta por Marc Augé en *Los nuevos miedos* (2015), los miedos de violencia económica, social, política, tecnológica y medioambiental resultarían ser producto mismo del neoliberalismo.

¿Cómo se vive en el siglo XXI? Nada mal, podríamos responder con suma ignorancia. Después de todo, es por demás evidente que, a diferencia del principio del siglo pasado, en nuestra época no hay conflictos a gran escala como la primera y segunda guerra mundial o las demás guerras. Tenemos una gama impresionante de productos que nos permiten personalizar nuestras vidas y el mundo que cada vez parece más pequeño, además existe una posibilidad efectiva de colgarnos en la red y hacernos conocidos local, nacional o internacionalmente según sepamos vendernos y gozar de cierta fama. Aunque, si observamos fijamente y con atención, sí encontramos conflictos localizados en zonas específicas, mismos que han hecho que la población se desplace aterrorizada por los horrores que la misma economía ha llevado hasta sus hogares: no hace mucho Europa temía la migración de los pobladores del norte de África¹⁰ y gestionaba políticas que pudieran “proteger” a los Europeos de posibles poblaciones que devinieran, según ellos, en grupos terroristas. Pues el temor del otro, y el terror que puede infundir el hombre que otrora habría cohabitado el

¹⁰ Extraído de <https://www.bbc.com/news/world-europe-37731180>

planeta pacíficamente, se han convertido, según Augé (2015), en un uno de los nuevos miedos:

El terrorismo de los kamikazes, de las bombas humanas que explotan con sus víctimas es todavía más aterrador porque un hombre que ha decidido morir es muy difícil de manejar. El “mártir” que se sacrifica para asesinar a otros representa la forma más perversa que pueda darse de lo que los etnólogos llaman “posesión”. [...] El drama consiste en que, lejos de exorcizar a ese nuevo poseído del diablo, hoy se le promete el paraíso. Los ejércitos más modernos, las fuerzas policiales más organizadas no están a salvo de esos hombres y esas mujeres que han aceptado transformarse en bombas humanas. (p. 37-38)

El terror de morir a manos de un humano que está dispuesto a perecer y al mismo tiempo a dañar a los demás sólo con la finalidad de envía un mensaje, reafirma entre muchas otras cosas, el miedo a la muerte. Pero a su vez es un fenómeno que resulta sintomático de algo más complejo. Esto es, que quizá debido a la extrañeza que supondría el otro —si es que podemos llamarle así— que no ha estado en el contexto más próximo de quien le teme, los humanos de occidente, hegemónicos tanto en pensamiento como en poder, temen a las consecuencias de su sistema económico.

Pero ¿cómo o por qué puede ser esto consecuencia de la economía? ¿Por qué un hombre temeroso o el terrorismo mismo serían producto de una cuestión neoliberal? Pareciese existir casi ninguna conexión entre esos dos factores, sin embargo, si volteásemos a ver cómo es que los flujos migratorios, causados por el saqueo sistemático de las tierras pertenecientes a los llamados países en vías de desarrollo, son sólo el efecto de un sistema neoliberal, comprenderíamos más a fondo una parte de las consecuencias humanas generadas por la economía. Sin embargo, aunque se ha traído a cuento, el tema del terror y el terrorismo no nos interesa aquí, sino como una mera consecuencia del neoliberalismo, que ha tomado nuestro pensamiento en calidad de rehén. Pues, el hecho de que un sistema económico pensado desde el concepto de libertad haya permeado cada uno de los estratos de las sociedades modernas y que hoy en día no pueda transitar el planeta de manera libre, genera consecuencias que, incomprensiblemente, son imprevisibles.

Ocurre que la libertad, obtenida por medio del neoliberalismo, y el hecho mismo de que nuestro sistema económico resulte, sin lugar a dudas, más el auriga que el coche, muestra las consecuencias de qué caminos se recorren y cómo se hace. La libertad de mercado asignada por el neoliberalismo ha puesto cada parte del mundo a la venta, todos y cada uno de los elementos que lo conforman — incluidos nosotros— son un producto de consumo que antaño hubiese sido mal visto por quienes luchaban en contra de los dominantes para cambiar el mundo. Hoy, sin embargo, somos consecuencia de que “*Los proletarios ya no sueñan con derribar el sistema, sino que temen que el sistema se derribe solo.*” (Augé, 2015, p.23) pues más mal que bien, el neoliberalismo a calado tan hondo en nosotros que pareciese imposible, concebirse fuera de esta realidad. Este es alguno de los principales temores que recaen en que la vida del hombre se ha volcado en una cuestión económica (*Homo oeconomicus*¹¹), pues como menciona Wendy Brown (2015), el humano del neoliberalismo:

[...] opera en un contexto lleno de riesgos, contingencias y cambios violentos potenciales, del estallido de burbujas y el colapso del capital o de la moneda a la disolución completa de la industria. Planteado de otro modo, en vez de que cada individuo busque su propio interés y genere sin querer el beneficio colectivo, actualmente es el proyecto de crecimiento macroeconómico y la mejora del crédito a lo que los individuos neoliberales se ven atados y con lo que debe alinearse su existencia como capital humano si desean prosperar. [...] En este punto la idea de interés se ha desvanecido y, en su punto extremo, la reemplaza la idea del sacrificio. (pp. 111-112)

El triunfo del sistema económico sobre la vida de las personas ha hecho de ellas un mero instrumento. El verdadero temor es perder el trabajo, como menciona Augé (2015), pues uno quedaría relegado a una condición en la que no tendría acceso a aquel mundo tecnologizado en el que vive y aquella promesa de libertad, no podría ser cumplida. Finalmente, la libertad, ahora ampliamente extendida por el mundo, es uno de los pilares —sino es que el pilar central— de nuestra civilización contemporánea. El temor de la época nos invade: si no

¹¹ Algo que ya Foucault había problematizado en *El nacimiento de la biopolítica* y que sigue vigente en nuestros días. (Brown, 2015)

trabajamos lo suficiente, no hay crecimiento y, por ende, nosotros tampoco podremos repuntar del lugar en el que estamos.

Pero, al mismo tiempo y gracias al neoliberalismo, a su libre competencia y al “mercado que maneja más datos e interpreta mejor la información que suministran los participantes en él” (De Sebastián, 1997, p. 12), tenemos grandes avances tecnológicos y científicos (el internet, avances médicos, tecnología microelectrónica, la producción de una amplia gama de bienes de consumo, etc.) que hace ver a los años anteriores como una era tan pasada, que evidentemente pareciese que ha sido ampliamente superada por la nueva tecnología. Muchos de nosotros tenemos en la palma de nuestra mano en nuestra bolsa o bolsillo algún dispositivo electrónico que nos mantiene conectados con una amplia red de telecomunicaciones de alcance mundial en la que constantemente ingresamos datos e información que, si seguimos el principio neoliberal, ayudan a moldear el mundo que nos rodea y, en el proceso, a nosotros con él. Por ejemplo, en casa coexisten con nosotros una gama inmensa de productos que generan experiencias que nos hacen, de una manera problemática, felices, pues mientras más productos de consumo surgen para estar a nuestro alcance, más se crecen ciertos problemas en el mundo, pero menos evidentes son (Lipovetsky, 2007).

Vivimos, sin lugar a dudas, en una época tan impresionante —y al mismo tiempo atemorizante— y de avances tan asombrosos, que, como he mencionado antes, nos impiden ver de manera clara la totalidad del mundo. Nos hemos convertido en una nueva especie particular de humanos que, impelidos por el pensamiento neoliberal, hemos reconfigurado nuestra realidad, que entreverada por el aspecto económico, ha definido la manera en que nos desarrollamos y ha puesto a nuestra disposición diferentes estilos de vida en los que podamos ejercer nuestra supuesta libertad.

A finales del siglo pasado —entre los años sesenta y setenta, coincidentemente con la aparición de los primeros Estados neoliberales— entramos en lo que Lipovetsky (2007) designa como la fase III de consumo, la era del hiperconsumo:

Los bienes comerciales que funcionaban sobre todo como símbolos de la posición se presentan de manera creciente como servicios a la persona. [...] Naturalmente, las satisfacciones sociales diferenciadoras siguen estando ahí, pero ya no son sino una entre muchas motivaciones posibles en un conjunto dominado por la búsqueda de la felicidad privada. El consumo «para sí» ha reemplazado al consumo para otro, siguiendo el incontenible movimiento de individualización de las expectativas, los gustos y los comportamientos. [...] Para describir una época en la que los gastos no tienen ya por motor el desafío, la diferencia, los enfrentamientos simbólicos entre los hombres, no encuentro término más apropiado que el de hiperconsumo. (p.37)

Es en esta época donde la libertad de consumo ha sido tan arraigada por el pensamiento colectivo, que la razones para comprar ya no subyacen en la diferenciación de mí sobre los otros, sino el consumir por consumir, la necesidad imperante de ejercer mi libertad para poder definirme mediante el consumo. Eso que conocemos como estilo de vida, se vuelve indefectiblemente el centro de una sociedad consumista, cuyo pensamiento, producto de una razón neoliberal, se encuentra postrado ante la necesidad de saberse libre.

La aparición de una amplia gama de productos en distintos ámbitos es definitoria de qué es lo que impera y subyace bajo los cimientos de nuestra relación actual con el mundo, si Lipovetsky (2007) concibe y conceptualiza la felicidad como una cuestión paradójica, en la que un individuo se siente angustiado, triste e infeliz en un mar profundo que contiene en él millones de objetos, productos y experiencias que puedan —y de hecho lo hacen— servirle como pequeños oasis de satisfacción, no es casualidad. Que Bauman (2014) observe cómo las sociedades cambian de rumbo para consolidarse como el centro de una experiencia consumista en la que todo pueda establecerse como un producto de consumo, tampoco lo es. Los estilos de vida son la clave aquí.

El consumir, significa, en última instancia, que las acciones que pueda tomar en el mercado, ejerciendo mi libertad, serán las mismas que me definan como persona y que me doten de una identidad tan necesaria en un mundo tan caótico como el actual. El neoliberalismo, con su promesa de libertad entre las manos, ha puesto al alcance de quienes puedan pagarlo —una inmensa mayoría globalizada, una pequeña minoría enriquecida— distintos modos de vida. Lo que Lipovetsky designa como “la existencia a la carta” (2002, p. 19), eso es lo que se

nos ofrece. Pero, aunque Lipovetsky refiere dicha existencia, específicamente, a las sociedades posmodernas, para las sociedades de la cultura-mundo, de la hipermodernidad no parece haber cambiado tanto el concepto.

Además, siguiendo la crítica de Brown (2015), el *homo politicus* de la democracia liberal ha mutado en *homo oeconomicus* que de frente al neoliberalismo, ha resultado ser un humano que busca utilidad y ha empresarializado sus posibilidades al expandir la economización de esferas que antes no eran económicas. La misma Brown distingue al menos tres formas en las que el *homo oeconomicus* ha economizado distintos ámbitos de su vida: es *homo oeconomicus* en todas partes, reduciendo su vida política a una vida económica; este mismo humano ha tomado una forma de capital humano, para convertirse en un hombre competitivo, cuyo valor reside en su figura de cambio o interés; todos los aspectos de la vida del *homo oeconomicus* se vuelcan a la autoinversión y atracción de inversionistas, en prácticas que pueden estar monetizadas o no, y que pretenden mejorar el valor futuro de él mismo. Lo que plantea la filósofa estadounidense no es algo de poca importancia, sino de suma, pues pareciese que el hombre político que se relaciona con sus símiles dentro de la polis, el Estado o el territorio en que se encuentre, deja de tener un fin meramente político, para convertirse en un fin meramente económico en el que todo lo que gira en torno así y aquello que consume, utilice o de lo que sea partícipe, devenga en un valor agregado a su persona que pueda posicionarle en el mundo como alguien competitivo y que vale la pena conocer, contratar o con el cual relacionarse, pues:

El neoliberalismo gobierna como un sentido sofisticado, un principio de realidad que reconstruye instituciones y seres humanos en todos los lugares en que se establece, hace nidos y gana afirmación. [...]

Dentro de la racionalidad neoliberal, el capital humano a la vez es nuestro "es" y nuestro "deber ser", lo que se dice que somos, lo que deberíamos ser y aquello en lo que nos convierte la racionalidad a través de normas y la construcción de ambientes. (Brown, 2015, pp. 43-44)

La realidad presente, en comparación con la pretérita, aniquila toda posibilidad de relacionarnos políticamente, para en su lugar dejar únicamente la

posibilidad de una existencia que se ha reducido a términos económicos. Nuestro interés en nuestros símiles se exporta en maneras que posibilitan la maximización de nuestros intereses, esfuerzos en inversiones para abrirlos como una senda que en el futuro nos conduzca a un tiempo en el que nuestro valor personal nos genere un sinfín de posibilidades que nos otorguen libertad.

El ejemplo puesto, al final del primer apartado, sobre la ciudad de Nueva York durante los años sesenta-setenta, dibuja muy bien un esbozo de lo que la existencia a la carta y el fin del *homo politicus* significan, pues el encomiar una libertad de búsqueda narcisista en la que el sujeto tenga la posibilidad de definirse por completo, es porque existen tales posibilidades ante él puestas ahí por algo más. Esa búsqueda de identidad con una gama de posibilidades tan diversa en esa época —y mucho más amplia en la nuestra— hubiese apenas sido concebida cien o doscientos años atrás. De hecho, esta existencia a la carta esconde tras de sí una entidad monstruosa, que, insaciable, ha recluido uno a uno a los miembros de occidente, bajo la promesa de libertad.

Pero ¿no hay una lucha en contra de este sistema? ¿No existe cómo plantarle cara? Las respuestas a las preguntas difieren diametralmente. Por un lado, como respuesta de la primera pregunta, la preocupación de los individuos no pasa desapercibida: quizá el neoliberalismo consumista no es tan evidente en la vida diaria de quienes lo practicamos, pero los estragos que va dejando y que diferentes gremios han comenzado a exponer, como el cambio climático (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2019), sí lo son. Aun así, el posicionamiento individual, no refiere a actos subversivos o de lucha contra el sistema, pues:

En una época en que crece la sensación de que a los hombres se les escapa el control de su existencia colectiva, aumentan las dudas y las actitudes críticas sobre los modos de vida. Al cambiar sus hábitos, al hacer elecciones «inteligentes, el neoconsumidor» se propone como agente libre que evalúa los riesgos y selecciona los productos. «Tomar la palabra» no es sólo reacción engendrada por experiencias de consumo decepcionantes o presentadas como peligrosas: es uno de los medios que adopta el individuo para afirmar su subjetividad autónoma y su identidad personal. (Lipovetsky, 2007, p. 131)

Aunado a ello, habría que mencionar que la sociedad, imperante en su marcha ya no de progreso, sino de economía, toma realmente poca o nula importancia a estos temas, pues como ha descrito Ulrich Beck (1998), vivimos en una sociedad de riesgo, en la cual la generación de la riqueza, basada en la producción, se basa, al mismo tiempo, en riesgos. Riesgos que no son plausibles en ese momento ni evidentes en la inmediatez, sino latentes y poco plausibles, pero que sin lugar a dudas, conforme avanza el tiempo, sus estragos y efectos, comienzan a parecer. Si la ilustración perdió el rumbo al dejar de ser autocrítica de sí misma y establecer autoritaria y hegemónicamente su potestad sobre la naturaleza, la economía Neoliberalista, le aprendió bastante bien.

Pero, por otro lado, tanto Augé como Lipovetsky y Serroy, no creen posible que pueda existir genuinamente una lucha. Pues, para los autores de *La cultura-mundo* (2010), los grupos subversivos y revolucionarios que buscan combatir esta cruel y despiadada economía existen gracias a ella: son de hecho compatibles con ella y pareciese que en cada queja y reclamo que hacen hacia el sistema imprimen más una marca de antisistema, que puede ser consumida, que un aporte real que funja como solución. Al mismo tiempo, la mayor parte de las quejas que se hacen al sistema, tienden a responsabilizar en dos partes al individuo: sobre el crecimiento, las problemáticas y la desigualdad se le achacan a quien consume, ¿pues no es finalmente es el individuo quien arroja información al mercado y el mercado únicamente le regresa un producto de vuelta?

La situación no es sencilla, existe en todo esto una enorme diversidad de cuestiones que parecen más de otras índoles que neoliberales: los miedos patentes que surgen en una época turbulenta, las disposiciones humanas a volcar su existencia en un ámbito puramente económico, una preocupación tan real como evidente sobre el estado del mundo en materia ecológica y un sentido de la existencia tan diverso, que presenta una gama impresionante de posibilidades. Todas estas cuestiones son, usando la terminología de Lipovetsky, paradójicas, pues resultan tan atractivas como amenazantes: la libertad lejos de ser un mal, es un bien. ¿Pero qué tan libres somos en realidad?

Ahora respecto de plantar cara a esta situación, mi propuesta es por medio de la filosofía. He descrito y expuesto la manera en cómo el neoliberalismo ha secuestrado nuestro pensar para darnos formas prefabricadas de comprender un mundo configurado por el mismo. La economía neoliberal ha impuesto un modo, si bien no único, sí específico de cómo se comprende el mundo y las posibilidades que tiene uno de desarrollarse en él. Por ello, para abonar a la discusión, me gustaría traer a cuento un modo particular de comprender esta situación: explorar la forma en cómo el estoicismo puede ser una alternativa viable ante este mundo economizado y que establece el camino que se ha de seguir. Por ello en el siguiente capítulo abordaremos esta cuestión.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

Capítulo II

Ante un mundo global y neoliberal, seamos estoicos

En este capítulo se tratará sobre la política como forma de relación humana. Se investigarán cuáles son las implicaciones de la relación política y cómo la política se ha convertido en técnica. Además se esbozará cuál es la propuesta política del estoicismo y cómo es que la figura del sabio estoico se vuelve relevante al hablar de política. Se trabajará por medio de autores como Peter Sloterdijk, Joseph Dunne, Hanna Arendt, Massimo Pigliucci, Hierocles el Estoico y Carl Schmidt.

La política como técnica y antropogénesis frente a la concepción estoica del hombre

He hablado con anterioridad sobre el orden de razón neoliberal que prevalece en nuestro mundo contemporáneo y por medio del cual tendemos a interpretar nuestro mundo para así planear y realizar acciones que puedan representarnos la vida como algo dotado de sentido, y cuyas metas pueden ser fijadas en un marco político-económico. Estas acciones han generado un modo de vida muy particular del cual se desprenden consecuencias como la percepción misma de los individuos como mercancías o productos de consumo. Estas formas de concebir el mundo permiten ver cómo la cultura global de occidente ha moldeado la civilización contemporánea, y de qué forma los modos en cómo nos relacionamos con otros humanos están estrechamente ligados a esta cultura económica. Así, esta discusión conduce rápidamente a la pregunta sobre ¿qué es la política? y ¿qué papel tiene en la vida de las personas? Pues la forma de vida en grandes sociedades industrializadas ha modificado ampliamente la forma en que nos relacionamos con el resto de los individuos con quienes cohabitamos nuestro planeta. Tanto en el punto de vista clásico de Aristóteles, como en el moderno punto de vista de Carl Schmitt, lo político es completamente relevante al momento de hablar del desarrollo de la sociedad y, por qué no, de la civilización.

Por un lado, siguiendo la lectura de Brown sobre Foucault y las ideas examinadas por él mismo en *El orden del discurso*, pareciera que la política de nuestros tiempos, comprensible únicamente a través del lenguaje, es una construcción que por medio de discursos moldea y da forma a la realidad del mundo, a través de disciplinas que validan ciertas proposiciones fundamentales como verdaderas o falsas (Foucault, 1973, pp. 33-38). Es decir, la forma en cómo funciona el mundo, refiere de manera tajante a una serie de supuestos y prejuicios encarnados en todos los humanos de una sociedad, misma que les ha enseñado —por no decir adiestrado— a concebir el mundo de una forma muy particular, fuera de la cual no hay más mundo. Por otro lado, aunque de con un enfoque muy similar y cercano, tenemos la valoración de Peter Sloterdijk, que considera que en el discurso mismo de la política —si es que puede llamársele así— se oculta el

verdadero fin de ella, solo que ha sido opacada por el hecho de que se asume que el hombre, el humano que conforma el grueso de la población mundial, inicia dónde inician las grandes culturas:

Ecce Pharao, ecce homo: el hombre no tiene más edad que la cultura superior, la humanidad propiamente dicha empieza ya a lo grade. Esta tesis opera en todas partes, pero quizá en ningún lugar se presenta de forma tan desnuda, *expressis verbis*, como allí donde los humanistas, teólogos, sociólogos y politólogos toman la palabra para elaborar modelos colectivos eficaces acerca de lo que es el ser humano. Todos ellos hacen surgir al «hombre» ya a partir de la ciudad, del Estado o de la nación y, como es propio, no se olvidan de fijar la apariencia civilizada en los cráneos de los pupilos de la cultura. [...] La obsesión por las culturas superiores es el *proton pseudos*, la mentira esencial y el error capital no sólo de la historia y de las *humanities*, sino también de la ciencia política y de la psicología. Destruye, al menos como consecuencia última, la unidad de la evolución humana y hace que la conciencia contemporánea salga despedida de la cadena de las innumerables generaciones humanas que ha elaborado nuestros «potenciales» genéticos y culturales. Ciega nuestra visión global que precede a toda cultura superior y respecto del que todos los llamados sucesos históricos no son más que tardías derivaciones: la antropogénesis. (2008, pp. 23-24)

Partamos de la hipótesis de que la antropogénesis funda la idea general de qué y cómo debería ser el hombre. Suprime, por un lado, al salvaje que habita en cada uno, evita que el humano se convierta en bestia; mientras que por otro, al mismo tiempo, busca la creación de un sujeto superior que es gregario y político. (Sloterdijk, 2008, pp. 24) Es decir, dicha tesis sobre la cultura superior supone de antemano la existencia de un animal capaz de aprender todo lo referente a lo humano, de un ser cuya empatía humana le haga querer formar parte del grupo, pues qué cosa es el hombre sino un ser vivo gregario, —o como mejor lo refirió Aristóteles— un animal político (*zōon politikón/ζῷον πολιτικόν*) y que cuya vida ha de transcurrir entre edificaciones y más de estos hombres. Ese humano está dado; existe como tal desde que inició la historia, pero la postura de Sloterdijk es que esa antropogénesis de la cultura superior, esa del hombre que debería ser tal o cual nos impide ver el momento, el lugar y el espacio en el que el hombre repite al hombre, el momento origen de la humanidad. La pregunta que deberíamos plantearnos para los fines que persigue este trabajo sería, de manera tajante, ¿dónde nace verdaderamente el hombre y con qué motivo se replica así mismo?

Tal parecería que esta propuesta del alemán —más sacada de la conjunción de hipótesis sobre política y prehistoria, que de fuentes comprobables

y citables en aparatos críticos—, establece como relevante el hecho de que la *paleopolítica* como punto de inflexión que genera al hombre, ha sido desplazada por la tesis de las culturas superiores, ocultando el hecho de que los primeros grupos humanos fueron el origen de otros humanos y que a partir de ello la política ha evolucionado, pero que esencialmente la política siempre ha tratado de lo mismo: replicar un mismo concepto de humano que a lo largo del tiempo pueda heredar a sus descendientes “cualidades cada vez más desmedidas de lujo”. (Sloterdijk, 2008, p. 27) Es decir, el humano que se replica a sí mismo, lo hace en aras de generar un mejor humano que pueda hacer más que sobrevivir al mundo en el que habita; su grupo, tribu o familia es el inicio y la humanidad misma es el fin.

La narración de Sloterdijk inicia con la paleopolítica en la prehistoria y termina con la hiperpolítica en la actualidad, misma que enuncia como “la primera política de los últimos hombres”. (Sloterdijk, 2008, pp. 102) Pues hasta ahora, la precariedad de la humanidad en materia económica, política y ética, se debe a la evolución tan apresurada de las sociedades industriales y posindustriales, sobre las que el ataúd de Dios aún descansa, pero en las que, ya sin una homogeneidad, los humanos se conglomeran ahora en una extensa red económico-social en la que se desarticula el grupo y se favorece al individuo. El Estado, como grupo de pertenencia, es tan amplio y ambiguo, que el sólo hecho de decir que uno forma parte de él le imposibilita, en realidad —salvo las contadas excepciones—, a participar activamente en él. Así pues, puede seguirse la idea de Sloterdijk, o al menos sugerirse como punto guía, para entender cómo es que el humano contemporáneo, ese que somos todos nosotros, ha sido producido por un contexto tan económico como el nuestro, y cómo esa antropogénesis originaria de la paleopolítica se ha mantenido constante hasta ahora. Es así, que bien infiere Sloterdijk que la hiperpolítica es la continuación de la paleopolítica por otros medios (2008).

Sin embargo, es justo decir que en este punto, la hiperpolítica sólo sigue los pasos de lo que la condición humana ha alcanzado. La forma en que los hombres realizan lo que Hannah Arendt denomina como *vita activa*, es lo que ha generado

ciertas condiciones específicas para relacionarnos con los demás: la pluralidad de los hombres permite, según dice la autora, lo que da paso a la acción y ésta es la que genera las formas políticas, es no solo la condición sin la cual, sino por la cual, existe toda la vida política (Arendt, 2016, p. 21-22). Esta pluralidad y las demás condiciones que Arendt categoriza bajo la expresión *vita activa* (labor, trabajo y acción), son lo que transcurre en el mundo que vivimos; la realidad humana objetiva en la que estamos inmersos desde que nacimos; el mundo en el que nos desarrollamos como humanos, ese que está lleno de quehaceres de todo tipo y que permite que la sociedad funcione como una gigantesca máquina cuyos engrasados engranes sólo giran en un sentido proveyendo y perpetuando.

Si bien la labor es intrínseca al humano, pues como designa Arendt (2016), “La condición humana de la labor es la vida misma” (p. 21), el trabajo y la acción son cuestiones distintas. El trabajo trae consigo la artificialidad del mundo, crea la materialidad humana en donde habitamos, esa por medio de la cual y entre la cual nos desplazamos; mientras que la acción, que carece de materialidad, permite que los hombres habiten el mundo con una singular pluralidad relacionándose los unos con los otros de uno u otro modo. La antropogénesis que replica al hombre, no replica a un solo hombre. No hay algo como un modelo base, según Arendt, para tal réplica. Sin embargo, es la acción la que fomenta la inclusión de todo humano nuevo en el mundo, por ella se llega a formar parte de la sociedad, de la civilización y, en última instancia, de la humanidad. Podemos inferir que, de algún modo, es la acción la que logra dotar de sentido el mundo en el cual nos movemos de manera cotidiana.

Además, la filósofa alemana discute el hecho de que la tradición cristiana, sobre la cual se ha enraizado la diferencia de la *vita contemplativa* y la *vita activa*, ha legado esa forma de comprender la realidad en la que se ha logrado “convertir la *vita activa* y el *bios politikos* en asistentes de la contemplación” (Arendt, 2016, p. 33), estableciendo una jerarquía en la que una está por encima de la otra. Todo acto humano en el que se busque una inmortalidad terrena resulta despreciable, al punto que preferir la inmortalidad individual por medio de la contemplación es la única opción viable para ser humano entre los humanos. Pues la *vita activa*,

empero, en el concepto que propone Arendt (2016), “presupone que el interés que sostiene todas estas actividades no es el mismo y que no es superior ni inferior al interés fundamental de la *vita contemplativa*” (p.30). Derivándose de ello que al establecer dicha jerarquía en el orden de las *vitas*, una de ellas resulte de mayor importancia y merezca mayor atención —aparentemente—, mientras que la otra parece un mal necesario que debe por cualquier medio hacerse como trabajo y labor, modificando en el proceso, la forma de relacionarnos políticamente unos con otros.

En *La condición humana*, Arendt, ha dejado entrever que la forma de la política actual ha llegado por medio de la técnica a un arquetipo de humano que ella categoriza como *homo faber* —el hombre que hace, que fabrica, que crea— y que éste sólo es un producto de la forma en que la política, sesgada por las ideas platónicas (que sólo se encuentran en lo eterno), se encarga de tratar los asuntos que le conciernen a manera de fabricación (Arendt, 2016, pp. 245-250). Siendo que el *hacer* reemplaza a la *acción*, convirtiendo la política en mera técnica, pues “estas mismas ideas [platónicas] incluso se han convertido en leyes que sólo necesitan ser ejecutadas¹²” (Arendt, 2016, p. 247). Pues si consideramos que existe una forma ideal de llevar a cabo la política, el corolario ante ello sería que debería haber un método ideal, una serie de pasos y requisitos, un manual propiamente dicho, para llegar a esa forma ideal, del mismo modo en que un artesano visualiza la forma ideal de una de sus artesanías o que un panadero sabe doctamente cómo hacer pan. Así, los hombres se ven unos a otros como productos que idealmente serían de una forma u otra y que, por medio de ciertos proyectos políticos, podrían llegar a una forma de relación política ideal. La búsqueda de la inmortalidad sigue, sin embargo, en la mente de lo hombres.

Respecto de ello, Joseph Dunne señala que, en su discusión, Arendt ha identificado que la técnica aplicada a la política en cada época y su proyecto político (clásico, romano, cristiano, moderno, etc.), desde Platón, pretende un fin (*τέλος*), pues:

¹² Los corchetes son míos.

Lo que todos estos esquemas tienen en común — por nobles o dispares que uno u otro puedan ser de sus respectivos fines— es que cada uno de ellos *tiene* un fin que es, en un sentido, suprapolítico — aunque toda la función de lo político es lograrlo. De este modo ellos imitan el trabajo de un artesano, mismo que es guiado por la forma o especificaciones que le preceden y a las que se mantiene estrictamente instrumental.¹³ (1997, p. 96)

Para Dunne, resulta claro que en esta visión de la técnica aplicada a la política —en esos programas utópicos—, en sí misma contiene una visión de lo bueno, de a dónde debería tender la humanidad, que no es proporcionada por la técnica sino por otra cosa, por otro tipo de conocimiento; y que, aunque quizá las sociedades industriales avanzadas (como las nuestras) carezcan de un proyecto utópico, siguen siendo llevados aún por la técnica. (Dunne, 1997, p. 97) Ésta se mantiene como el tipo de conocimiento más solicitado y valorado dentro de las sociedades contemporáneas. La técnica es, en última instancia, la manera más plausible de tener un acercamiento a los fines que se persiguen. Finalmente, si el método científico ha comprobado algo —supuestamente—, es que los resultados son lo que verdaderamente importa. Así, el proyecto baconiano de mundo parece, bajo esta óptica, no ser tan descabellado.

¿Cómo pues podemos hacer frente a esta densa situación que representa la realidad humana contemporánea? Si, por una parte, la creación de las formas políticas dentro de la historia y lo que hoy consideramos político se ha reducido simplemente a la implementación de la técnica como una serie de guías para la creación de la sociedad perfecta, entonces la respuesta más próxima, y que considero más acertada, es la de trastocar la realidad o lo que entendemos de ella. Comprender que a partir de que aquello que asumimos como verdadero, es, de hecho, como se establece la realidad. Aquello que yo digo que es rojo resulta rojo porque así se ha convenido, —aún si podemos ahondar en la pregunta de si en verdad el rojo que veo es que ve alguien más—. Es pues, de esta forma que si se considera que el orden económico debe ser el rector del proceder humano, la

¹³ En adelante las traducciones del inglés serán mías. “What all of these schemes have in common — however noble or disparate from each other their respective ends may be — is that each of them *has* an end which is, in a sense, suprapolitical — albeit that the whole function of politics is to achieve it. In this way they imitate the work of the craftsman, which is guided by a form or specifications which precedes it and to which it always remains strictly instrumental.”

realidad se moldeará de tal manera y todo recaerá en cuestiones económicas o de economización: la economía se vuelve el centro del que todo se desprende y hacia el que, de manera simultánea, todo tiende. Si la economía es lo eterno, todo lo demás, lo mortal, no importa. Si dentro de tal orden el proceder humano se olvida del resto del mundo, entonces el individuo predominará, pues qué más importante hay en el mundo que el éxito de cada uno. La política, que hace al hombre, habrá creado entonces al tan ya mencionado *Homo oeconomicus*, el animal ávido de oro y demás productos.

Pero, a su vez, el nacimiento de lo político son las convenciones humanas: es, por un lado y de manera fatalista, la distinción del amigo y del enemigo y en ese mismo sentido el Estado ya presupone lo político (Schmitt, 2018, p. 53, 59, 68-75); pero también, es aquello que se hace en aras de la mediación entre los deseos individuales y que permite el cumplimiento de las necesidades colectivas. Es la socialización y construcción de los medios para mantener a flote un grupo de humanos y que, a su vez, les permita replicarse. O al menos así lo percibían los estoicos antiguos. Para ellos el revertir dicho orden, que consideran natural, es el punto de partida del hombre vulgar, la más trágica de las bestias. (Daraki & Romeyer-Dherbey, 2008, pp. 17-19, 22-26) Estos pensadores antiguos, veían una disrupción en el animal humano: por un lado, existe, para ellos, un hombre sabio cuya existencia transita en la tranquilidad de la naturaleza cuyo fin ha sido dispuesto por ella también, y por otro, un hombre vulgar, un necio que ha puesto su inteligencia al servicio de las pasiones y de lo cual se desprende su miseria. Para el hombre sabio su vida transcurre en un planeta como la de cualquier otro animal, sin problema alguno, la naturaleza lo ha provisto de todo lo necesario para vivir; sin embargo, el hombre necio se ha encargado de recrear el mundo en la justa medida que le permita alcanzar sus ambiciones más personales. Estas dos clases de humano son un continuo, con resultados opuestos. Pues mientras que el Sabio se vuelve un hombre de una existencia única en la que no hay padecimiento y todo hombre es amigo, el Necio crepita por un valle de lágrimas en el que enfrenta a cada uno de los hombres y necesita proponer sus propios fines como el fin último. Se trata, en última instancia, de un escenario dualista en el que la

alternativa más fácil y común es la violenta decisión de ver el mundo como un enorme campo de batalla.

Ahora bien, podemos pensar que para evitar esa sanguinaria carnicería que podemos imaginar de la vida, uno puede apuntar a querer ser sabio, aspirar a ese punto de no padecimiento en el que la tranquilidad es el más grande bien. Sin embargo, la paradoja de la extrema escasez de sabios (Veyne, 1995) nos revela que no hay tal cosa como lo sabios, sino sólo necios; que el Sabio, el tan mencionado y aclamado hombre ideal del estoicismo, es sólo ficción. Además, otra paradoja estoica se da en materia de virtud y vicio, haciendo radical uno u otro, pues no se puede ser virtuoso con unas cuantas virtudes, así como no se puede dejar de ser vicioso por no llevar a cabo ciertos vicios (Plutarco, *Sobre las ideas comunes contra los estoicos*, X. 1063a¹⁴). Así que, al ser hombres necios, nuestra política es para necios, pues el hombre —que hoy se comprende a sí mismo como distinto de la naturaleza— debería vivir conforme a la naturaleza como el sabio mismo, pero la realidad es bien distinta.

Los estoicos creían que, con anterioridad a su civilización, el humano primitivo no tenía por qué pelear, el conflicto se evitaba pero con la pleonexía, la avaricia humana, todo cambiaba. Los fines por perseguirse ya no eran los de los más, sino los de los menos y el objetivo de la vida, el de mantenerse vivo, sólo subordinaba al del dominio sobre el mundo. ¿Cómo pues puede cimentarse una relación política entre los hombres?, ¿por qué cosa abogarían el estoicismo en estos casos? y ¿cómo debería relacionarme con el mundo y el resto de los seres humanos? Son algunas de las preguntas que pareciesen surgir al plantear esta situación.

Primeramente, es menester comprender que el concepto de política/lo político, no se comprende aquí en el sentido del Estado ni ninguna otra representación burocrática o abstracta que implique meramente gobernanza y administración, pues ya hemos problematizado que esto es sólo el resultado de entendimiento de lo político como mera técnica. Por lo que, usaremos este término

¹⁴ Los fragmentos clásicos citados de autores distintos de Marco Aurelio, Séneca, Epicteto o Diógenes Laercio, han sido tomados de *Antología de los primeros estoicos griegos* cuya referencia se encuentra en el apartado de bibliografías. Aún así hemos decidido poner la referencia que aparece en los fragmentos hacia ellos, con el fin de poder ser más fieles a las fuentes.

en el sentido de relación con los otros. En segundo lugar, es preciso que ahondemos un poco más en la máxima estoica de “vivir conforme a la naturaleza” para poder comprender cómo es que el estoico pretende relacionarse con el mundo y posteriormente con sus semejantes. Pues esta máxima sugiere, a diferencia de lo que las corrientes filosóficas más contemporáneas consideran, que existe una naturaleza humana y que debido a la existencia de tal debe haber algo común para todos nosotros. Tomemos, por ejemplo, la discusión del filósofo romano-neoyorkino Massimo Pigliucci, quien lo plantea de la siguiente manera:

El problema actual es que la idea de una naturaleza humana se encuentra de alguna manera en grandes problemas. Ambos, científicos y filósofos se sienten crecientemente incómodos con tal noción, y algunos la rechazan totalmente como los vestigios de una visión parroquial del mundo. Aun así creo que se equivocan ampliamente al hacerlo. (2017, p. 48)¹⁵

El problema parece ser que la cuestión sobre la naturaleza humana parece quedar encapsulada en un visión religiosa e iusnaturalista del mundo (sobre todo religiosa), siendo que una noción como la de naturaleza, entendida como algo intrínseco que define a las personas y les da cierto valor en el mundo, ha quedado obsoleta. Ya pocos se atreven a defender un concepto anticuado y que parece que tiende más a separar que a unir. Pero ciertamente, como Pigliucci (2017) dice, los humanos y las ovejas —e incluso los chimpancés a quienes biológicamente estamos más emparentados— no son iguales, por más similitudes que encontremos entre una especie y otra, continuamos hablando de dos especies (pp. 49-51). Si lo común es que todos estamos vivos, lo menos común es la forma en cómo experimentamos la vida misma. Así, siguiendo esta vía, podemos justificar la existencia de una naturaleza humana que finalmente nos hace distintos de otros animales, pues al parecer somos:

¹⁵ La traducción es mía. Texto original: “The problem these days is that the very idea of a human nature is now somewhat in trouble. Both scientists and philosophers are increasingly uncomfortable with the notion, and some reject it outright as the vestige of a parochial worldview. Yet I think they are seriously mistaken in doing so.”

los únicos animales que utilizan un lenguaje con una gramática compleja, tenemos bebés que nacen con cerebros enormes y continúan creciendo después de nacimiento y tienen una grande asimetría en los hemisferios cerebrales, que están especializados para diferentes funciones (incluyendo, muy importante, el uso del lenguaje en el hemisferio izquierdo). También tenemos el cerebro más grande en proporción a nuestro tamaño dentro del mundo de los mamíferos y —esta es una característica rara— somos el único simio o mono del mundo antiguo que no tiene un hueso en el pene. (Pigliucci, 2017, p. 51)¹⁶

Estas características nos hacen distintos del resto de los mamíferos, incluidos nuestros parientes biológicos más cercanos, como los simios. Sin embargo, estas características físicas pueden no ser tan relevantes al hablar de una naturaleza humana, pues se puede objetar que como características físicas incluso dentro de la especie humana hay grandes diferencias físicas entre uno y otro humano. ¿Entonces cómo podemos justificar tal cosa? Bien, las características mencionadas son importantes para separarnos del resto de los animales, pero las que no unen como especie y que alcanzarían a completar nuestra concepción de Naturaleza humana serían las culturales: la cultura humana —dando por sentado pretendemos decir que puede existir cultura entre otras especies animales— es ampliamente particular en el mundo animal como para distinguir lo que es humano de lo que no y, por más distinta que sea la cultura dentro la diversidad humana, todos compartimos ciertas características como:

usar un calendario (esto es, mantener la cuenta del tiempo a propósito), desarrollar una cosmología (explicar cómo es el mundo y cómo llegó a serlo), participar en la adivinación, llevar a cabo ritos funerales, adoptar reglas para la herencia de la propiedad, bromear, mostrar costumbres relacionadas con la pubertad, tener un concepto de alma o algo parecido y la creación de herramientas (Nótese que esta lista es distinta de la lista de características que sólo los humanos tienen; de hecho, otras especies participan en la creación de herramientas de algún tipo). (Pigliucci, 2017, p. 53)¹⁷

¹⁶ La traducción es mía. Texto original: “the only animals who use language featuring complex grammar, have babies who are born with very large brains and continue to grow them long after birth, and have highly asymmetrical brain hemispheres, which are specialized for different functions (including, very importantly, language in the left one). We also have the largest brain-to-body ratio in the mammalian world, and—this is an odd one—we are the only ape or Old World monkey without a bone in our penis.”

¹⁷ La traducción es mía. Texto original: “using a calendar (that is, purposefully keeping track of time), developing a cosmology (explaining how the world is and how it came about), engaging in divination, conducting funeral rites, adopting rules for the inheritance of property, joking, displaying customs related to puberty, having a concept of a soul or something like one, and tool-making.”

Ambas listas de características que hacen únicos a los humanos son la que pueden referirnos a hablar de una naturaleza humana y por tanto aquella máxima de “actúa conforme a la naturaleza” referiría entonces a que debiésemos actuar como los humanos hacen. Pero ¿qué nos dice sobre los humanos esta supuesta naturaleza humana? Bueno, podemos inferir de ella dos cosas: que los humanos somos seres sociales y al mismo tiempo que tenemos la capacidad de ser racionales, por lo cual comportarnos como cualquier otro animal iría en contra de nuestra naturaleza, esto, por un lado. Y, por otro lado, comportarnos como humanos requiere que intentemos ser siempre razonables, al tiempo que somos sociales. Que seamos animales sociales y racionales no significa otra cosa que: que nuestra supervivencia depende de nuestra permanencia en el grupo; y que podemos resolver problemas concretos de maneras muy complejas en/con/para el grupo.

He aquí donde por fin podríamos comenzar a dibujar un esbozo de las formas políticas que podríamos adoptar, o al menos comenzar a sugerir. Como humanos, nuestra naturaleza no está definida por factores económicos, sino racionales y sociales/políticos; más claro aún, la economía sólo es una pequeñísima parte de lo que nos distingue del resto de las especies, no la totalidad de la distinción, así que ¿por qué basar nuestra política en la economía? Finalmente los proyectos políticos que han sido desarrollados por los humanos a través de la historia, no son del todo económicos, sino variopintos y cuyos fines han sido ampliamente distintos.

Ahora bien, ¿qué cosa significa ser sociales? En un pasaje del segundo capítulo de *La condición humana*, Arendt, resalta un dato que resulta ser vital para nosotros. El hecho de que podamos hacer la traducción de *zōon politikón* a *animal socialis*, revela la pérdida del concepto griego de política y la introducción de uno nuevo, pues:

el uso latino de la palabra *societas* [...] indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como el de organizarse para gobernar o cometer un delito. Sólo con el posterior concepto de una *societas generis humani* («sociedad del género humano»), «social» comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental. No es que Platón o Aristóteles desconocieran — o se

desinteresaran— el hecho de que el hombre no pueden vivir al margen de la compañía de sus semejantes, sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, era algo que la vida humana tenía en común con el animal y sólo por esta razón no podía ser fundamentalmente humana. (2016, p. 38)

Según Arendt para los griegos ya era fundamental a nuestra existencia lo social, es lo más común que tenemos con el resto de los animales. Pero lo político nos asigna una nueva vida en un mundo nuevo; una forma completamente nueva de experimentar nuestra existencia y la de otros. Se nos da, según dice Arendt, una vida privada y una vida política. Y por medio de esa vida hemos logrado construir cosas enormes, porque a diferencia de lo natural —que es el hogar (*oikia*) y la familia (Arendt, 2016, p. 39) — somos capaces de relacionarnos fuera de nuestro círculo más próximo. De esta forma es que hemos sido capaces de centrar nuestra atención a proyectos humanos que no residen dentro de lo familiar, sino que se expanden más allá, como el Estado en sus múltiples formas de existencia a través del tiempo y/o cualquier otro proyecto que sustente lo que descaradamente hemos decidido llamar progreso.

Sin embargo, la historia humana, desde que surge la necesidad de replicar a ese primer humano, ha mostrado no sólo que la humanidad carece ampliamente del uso de razón a pesar de que tiene la capacidad de usarla, sino también que el humano es un ser especialmente pasional y que antepone, como no debería hacerlo, sus pasiones a su razón. El hombre continuo, del que los estoicos hablaban (Daraki & Romeyer-Dherbey, 2008, pp. 22-23), cimentaba su continuidad en que la razón no es tan diferente de las pasiones, pues la supuesta dualidad que parece percibirse en este enunciado no es dicha dualidad. Por un lado, las pasiones son contorsiones de la razón, cuando la Naturaleza con su recta razón dicta algo y la razón humana se antepone a ella, hay una contorsión de la razón. No resulte raro, que ese supuesto progreso del que se ha hablado no sea más que un ínfimo intento de racionalidad cargado de unas muy grandes pasiones, pues ¿no es verdad que en nuestros tiempos la empresa humana parece haberse convertido en un mercado mundial de experiencias y sensaciones que surgen de la explotación del mundo? Está claro, que hablar de una política estoica resulta

sumamente difícil, dado que los diferentes filósofos estoicos no han concentrado sus fuerzas en establecer tal cosa, ni mucho menos podría hablarse nunca de un Estado estoico. Pero por otro lado, figuras como Marco Aurelio o Séneca fueron grandes políticos de su tiempo, quizá no los mejores, pero hicieron cuanto estaba en su poder para mejorar su mundo.

Así, otra cosa importante es que, como ha mencionado Carl Schmitt, hemos terminado por establecer una relación casi necesaria entre los conceptos de Estado y lo político, considerando que lo político es lo relativo y perteneciente al Estado (Schmitt, 1998, pp. 49-56), ignorando que toda relación política refiere directamente a la forma en cómo nos relacionamos con los demás —como el claro ejemplo propuesto por Arendt o la distinción *amigo-enemigo* del mismo Schmitt—. Por supuesto que el Estado es una forma de relación social y es quizá el proyecto político más ambicioso de la modernidad, pero en la actualidad tal figura se ha transformado en algo muy distinto de lo que se teorizaba hace algunos siglos, para convertirse en nuestra masa amorfa conducida por la economía, al menos en occidente parece ser evidente.

Por ello regresado a las preguntas planteadas con anterioridad las respuestas inmediatas podrían ser que: primero, la relación política entre los humanos puede cimentarse a través de la razón, dado que como animales sociales nuestra preocupación debería ser usar la razón para mejorar nuestras sociedades; segundo, que nuestra relación de humanos con la naturaleza debe igual tomarse en cuenta como algo a lo que pertenecemos y no algo de lo que estamos separados como la ilustración pretendió hacernos ver. Dicho esto, es momento de que pasemos a ver cómo es que esta política racional-social que podemos inferir de lo aquí estudiado se da dentro del estoicismo.

Política estoica o sobre cómo relacionarnos con los otros

El término “otros” engloba una serie de concepciones que, desde las distintas tradiciones filosóficas, convergen y se subliman en el concepto que engloba al humano extraño que no soy yo: ese otro, aquel que se ha vuelto algo distinto de mí. Resulta de tal extrañeza que aquel es al mismo tiempo tan distinto, pero tan

igual; aquel al profesamos, quizá un tanto hipócritamente, un supuesto amor por pertenecer a la raza humana. Claro está que tenemos, como occidentales, en parte una visión del otro caracterizada como un hermano. El cristianismo se encargó de legar tal forma de vernos cuando Jesús dio su nuevo mandamiento a los discípulos (Juan, 15, 12) y ese amor que debían de profesarse fraternalmente, resultó ser contradictorio más adelante. Pues en el momento que el otro no merecía ser amado, las formas políticas de los hombres consistieron, como la Torre de Babel, en un proyecto que terminó por separar a los hombres.

La relación de uno mismo con el otro resulta ampliamente extraña, pues ¿cómo yo puedo relacionarme con alguien más distinto de mí? Primero debería tenerse en cuenta que, como los círculos de Hierocles el estoico, nuestras relaciones están jerarquizadas en círculos concéntricos (Pigliucci, 2017, pp.58-61). ¿Qué es el círculo de Hierocles? Es la manera gráfica en cómo Hierocles intenta conceptualizar el cosmopolitismo estoico: en el centro, estamos nosotros, los individuos —y nuestra relación con nosotros mismos— y, conforme se agrandan los círculos, están el resto de las personas que conocemos y que habitan el mundo. Las más cercanas, por supuesto, son nuestras familias y amigos, luego nuestros conciudadanos, luego nuestros compatriotas y al final el resto de la humanidad. Esta es la idea del cosmopolitismo de los estoicos, en la que todos, participado del planeta y de la misma naturaleza social, somos los mismos animales.

Ahora bien, dentro del comportamiento que profesan los estoicos hacia sus congéneres, se encuentra la observancia del amor como forma de relacionarse con los otros y recordemos, ya que es preciso, que los griegos tenían distintas palabras para distinguir estos tipos de amor (*ágape*, *éros*, *philia*, *storge*, etc.), pero la manera de vivirlos dependía del tipo de amor que se profesase y todos, al ser ciudadanos del mundo, debíamos, hasta cierto punto, considerar al resto de los hombres nuestros hermanos. No es de extrañar que en el cristianismo se haya interesado tan ampliamente por la ética del estoicismo dada las convergencias que existen entre ellos. Sin embargo, la amistad, como la virtud sólo puede comprobarse cuando es puesta a prueba, pues “la verdadera amistad, como el

verdadero amor, se revela cuando las cosas se ponen difíciles, no cuando las cosas son buenas y sencillas”. (Pigliucci, 2017, p. 194)

En tiempos más recientes esa tradición profundamente cristiana de amar al prójimo ha sido puesta a prueba de manera inexorable: surgida del virus COVID-19, durante la primera mitad del año 2020 se presentó abruptamente una emergencia mundial por motivo de pandemia global que puso de manifiesto la forma en cómo las relaciones humanas no son guiadas por los antiguos y populares mandamientos cristianos, sino los modernos y abusivos mandamientos económicos (*How will coronavirus change the way we live?*, BBC, 2020) y un impulso bestial de oponernos a la igualdad que impide el capitalismo (*Sopa de Wuhan*, “El capitalismo tiene límites”, Judith Butler, 2020). De modo que, las preocupaciones hiperindividualizadas por la forma de vida neoliberal que impera, se ha encargado de hacer mutar las formas humanas de relación, generando preocupaciones en la forma en que nos relacionamos con el resto a un nivel sumamente individualista y mercantilizado. ¿Cómo podemos entonces retomar, reformar o hacer resurgir las relaciones humanas para generar una política de convivencia?

Así pues, debemos problematizar el hecho de que la visión de mundo que se tiene corresponde, como ya se ha dicho innumerables veces a lo largo de estas páginas, a una situación humana de tecnificación del mundo que ha devenido en un régimen político-económico que ha hecho de los humanos productos de consumo entre ellos mismos. Cualquier relación con los otros depende, en gran medida, de la forma en que percibimos el mundo. Por ejemplo, pensemos en nuestro mundo ampliamente neoliberalizado que, víctima de la técnica, ha generado relaciones humanas cada vez más individualistas. Está claro que la forma de relación entre humanos contemporáneos se basa en una postura de competencia, donde el otro no sólo es considerado competencia, sino incluso hasta enemigo, —distinción de la que habla Schmitt—. El extraño, el extranjero e inclusive el conciudadano que no pertenece al círculo más cercano de nuestros allegados, representa, una amenaza. Sin embargo, puede deducirse, por lo ya

expuesto con anterioridad en las primeras páginas, que estas relaciones humanas son producto del mercado.

Con tan osada forma de concepción de los hombres, no resultaría extraño que las formas de relacionarse entre los humanos estén guiadas por sus pasiones y miedos, en específico tres: el temor a la escasez, el temor a las enfermedades y el temor a los males que ocasiona la violencia del más poderoso (Séneca, *Epíst.*, XIV, 3). Estos tres temores son el motor de las relaciones humanas y, como ha advertido Séneca, la que más impresiona es la del poderío ajeno (*Epíst.*, XIV, 4), pues el despliegue de poder infunde temor absoluto a su alrededor. Es decir, es sólo hecho de pensar que el sólo hecho de que alguien tenga la capacidad de ostentar un poder mayor al que cualquiera de nosotros tengamos, por más mínimo que sea, es motivo de temor. En tiempos recientes este despliegue de poder ha sido común desde que se inventaron las armas de destrucción masiva y, aunque quizá las grandes guerras de proporciones globales cesaron, las formas de opresión continúan entre la humanidad, bajo formas más “sutiles”, pero igualmente deleznable.

El problema que resulta de estos temores recae puramente en pasiones mundanas, pasiones demasiado humanas. El temor a la escasez se traduce, por una parte, como temor a la frugalidad y, por otra, en sobrestimación de los lujos; el temor a la enfermedad puede verse como la sobrestimación de la salud; y el temor a la violencia como la apreciación falsamente infundada de que las ciudades resultan un lugar seguro —salvo en rarísimas ocasiones morimos en garras de los depredadores, pero de forma común lo hacemos en manos de humanos como nosotros— o del hecho de que siempre existirá, como mínimo, alguien más fuerte que uno mismo; y todas ellas recaen en el miedo a la muerte y la sobrestimación de la vida. Nosotros, seres pasionales, quizá deberíamos reflexionar un poco más sobre la forma en cómo la relación con los otros se verá influenciada por nuestras pasiones.

¿Qué tienen que decir al respecto los estoicos? ¿Cómo una filosofía que aboga por la individualidad puede decirnos algo al respecto? Los estoicos no son individualistas en el sentido contemporáneo del término, su individualidad recae en

un solo punto: el sabio estoico es autosuficiente para sí mismo, su felicidad y en consecuencia la buena vida, no dependerá de cosas externas, pues tales cosas no dependen de sí. Es de suma importancia revisar esta aseveración para progresar en la forma de relacionarnos con los otros. El supuesto desprecio de lo externo que se pueda derivar de las aseveraciones hechas resultaría falso, pues como ha problematizado Pigliucci (2018), la ética de los estoicos no es la ética de los cínicos que desprecia los supuestos bienes externos, pero tampoco está de acuerdo con el hecho de que existan ciertos requisitos para poder alcanzar la buena vida, como dice Aristóteles, sino que se encuentra justo a la mitad (pp.73-77).

El primero de los círculos de Hierocles es el círculo donde aparece el individuo y su relación con el mundo. El mundo como lo concibe Hierocles en sus *Elementos de la ética* resulta ampliamente interesante, pues para él todos los animales (incluidos los humanos) tienen, desde su nacimiento, percepción de sí y cada una de sus partes, sus capacidades inmediatas, así como sus debilidades y aquello que la naturaleza les ha otorgado para enfrentarse al mundo, en suma, la forma en cómo su existencia está predispuesta para reptar, creptar, caminar, nadar o volar por el mundo (*Elementos de la ética*, I-VI). La forma en cómo los animales nos relacionamos con nuestro cuerpo y nos valemos de él para andar por el mundo es el punto de partida de la autoconservación, mi relación conmigo mismo y, de manera inmediata, con el mundo que me rodea, he aquí el inicio de toda percepción. El mundo que me rodea se concibe a partir de mí y lo que me es bueno es lo que la naturaleza me ha dado, por ello hay que vivir acorde a la naturaleza.

Así pues, los estoicos tenían las cosas ajenas a su poder por indiferentes, pero las dividían entre preferibles y no preferibles (Pigliucci, 2017, p. 64). Las preferibles van por un lado a todas aquellas que pudiesen resultar placenteras o de algún modo facilitar la vida: claro que es más fácil vivir, y por mucho, si se tiene una perfecta salud o es rico, pero ambas cosas no dependen de nosotros y su puede vivir sin ellas. El problema reside en que sí la vida resulta más fácil por tener estas cosas nosotros tendemos a buscarlas como el fin de la vida misma, la

materialidad que antepone a cualquier otra forma de existencia lo comprueba. Aún más problemático resultaría, si alguien objetara que una expresión así tiende a buscar mantener el *statu quo*, cuando no es así. Que la salud y la riqueza no deban ser el centro de la vida humana, no implica en ningún momento que se deba o no se deba tender a ella, sino simplemente que sean un medio para un fin: la buena vida. Por ello la expresión *indiferentes preferidos*, pues es preferible tenerles, pero no necesario.

Ahora bien, la forma en cómo me relaciono de manera inmediata con el mundo surge de mi relación conmigo mismo: necesito agua porque tengo sed, alimento porque tengo hambre, cobijo porque tengo frío. Mi cuerpo y mi alma — quizá ser más conveniente entender alma como conciencia para evitar cualquier matiz religioso que pudiese pensarse como sugerido— son uno sólo y ambos perciben la misma cosa, así pues abogar por que mi alma, es la que sufre contenida en mi cuerpo o mi cuerpo es el que sufre víctima de mi alma, no resulta sino ilusorio y ampliamente ingenuo, pues la percepción parte del cuerpo y este es al mismo tiempo, parte de mi alma, como mi alma es parte del cuerpo (*Elem.*, IV, 5-15, 35-50). Es decir, si mi relación conmigo mismo es pasional, derivada de ella mi relación con los otros lo será también, pues la forma en la que considero cómo el mundo funciona a mi alrededor, no es aquella en la que yo soy autárquico, sino en la que el mundo me ha esclavizado a sus maneras de aparecer ante mí.

Mi mundo comienza, pues, con la forma en que me relaciono conmigo la “buena disposición” para mí mismo y que me permitirá preservarme, esto será lo que ya antes hemos nombrado como *amor*. El que se dará hacia los otros (*Elem.*, IX. 5-10). A esta última forma de percepción de mundo nos remite la naturaleza humana, el hecho de ser animales sociables que necesitan unos de otros para progresar y pervivir, pues como escribió el mismo Hierocles “Por eso habitamos en ciudades: pues no hay ser humano que no forme parte de una” (*Elem.*, XI. 15). De esta forma, el círculo siguiente al mío contiene a mis amigos y familiares, a aquellos a quien innegablemente he de considerar como cercanos. Pero ¿qué cosa es la amistad?, ¿puede algo ser llamado amistad si se espera algo de ella? La percepción que yo tenga del mundo me va a guiar a percibir al resto como

ajenos o aledaños a mi persona, alguien que entre en los extraños será tan ajeno a mí como lo es un toro, un león o cualquier otro animal que pueda ser amenazante, pero un amigo no. Un amigo será alguien de confianza, pero en qué se basa esa confianza ¿en la utilidad que pueda obtener de él o en otra cosa? Séneca, en sus *Epístolas morales a Lucilio*, escribió que la amistad debe ser desinteresada, al menos la del sabio, pues para él toda amistad que no lo sea, no resulta provechosa:

Éstas son amistades que la gente llama oportunistas: quien ha sido escogido por razones de utilidad agradecerá no más tiempo del que fuere útil. Por este motivo, a los de próspera fortuna les acosa una multitud de amigos, a los arruinados los acompaña la soledad: los amigos escapan de la situación que le pone a prueba; por este motivo se producen todos estos funestos ejemplos de unos que abandonan por miedo, de otros que por miedo traicionan. Es necesario que principio y fin concuerden entre sí: quien comienza a ser amigo por interés, también por interés dejará de serlo; le satisfará una recompensa cualquiera contraria a la amistad, si es que existe alguna en la amistad que satisfaga más que ella. (*Epíst.*, IX. 9)

La forma en la que el sabio se relacionará con su mundo dependerá en gran medida de su cultivo de la amistad, por el hecho de cultivar la amistad. La amistad desinteresada, por el hecho de ya tener en ella misma valor, es lo que hace que el amigo sea valioso. Sin embargo, si bien el amigo puede ser de ayuda, ese no es su fin, pues el sabio es autárquico y como tal sabe que no puede depender de su amistad. La relación con los más cercanos debe ser así, como quien quiere vivir con ellos y no por o para ellos. Sin embargo, sólo prosperamos por medio de la comunidad, de manera social: difícil sería imaginarnos como humanos creando civilizaciones y complejas tecnologías como la escritura, si no necesitásemos vivir en conjunto con otros seres humanos.

¿Es entonces que la relación que debo mantener entonces con los otros es indiferente? ¿Ser amigo es ser individualista y tomar mi propio camino? Ni la indiferencia ni la ingratitud son una vía correcta para el estoicismo cuando hablamos de relacionarnos con los otros. La familia y los amigos deben tenerse sin interés alguno, pero recordemos que, como ha escrito Marco Aurelio, “lo que no es útil a la colmena, no lo es tampoco a la abeja” (*Med.*, VI. 54.), puesto que la

comunidad pervive gracias a que en ella existe el individuo, que es su motor, pero el individuo vive sólo en comunidad, sin dicha comunidad, su naturaleza sería aquella que le corresponde. Aún más importante, la forma de relacionarnos es entonces más que sólo el hecho de pedir favores o hacerlos, sino el conocimiento mismo del individuo que está frente a nosotros, ese debería ser el objetivo. Pues el otro, el extraño, ese que no soy yo, es un humano tal como yo mismo.

Marco Aurelio escribió: “Acostúmbrate a prestar la máxima atención a lo que dice el otro y, en cuanto te sea posible, intérrate en el alma del que habla contigo.” (*Med.*, VI. 53.) Hay que recordar que el alma no es una parte distinta del cuerpo, sino una más de él, pudiendo así deducir que lo que el emperador sugiere en este enunciado no sólo es el ser atento, sino empático. La empatía, pues, sería una parte sumamente importante en la forma de relacionarnos con los más cercanos, pero aún más importante, amarlos incondicionalmente. Tras todo esto dicho, las objeciones pueden salir al encuentro, pues ¿no es verdad que todo lo externo es indiferente?, ¿puede haber cercanos que no sean precisamente amables?, ¿existen hombres malos?

Quizá entender el amor como *agapé*, como un amor incondicional que ama a todos por igual, como los cristianos nos han enseñado por más de dos mil años, resulte sumamente difícil. Después de todo, las secuelas del cristianismo por los actos que realizaron en nombre de Dios pueden verse aún. Pero el actuar del sabio, aunque recorre un camino similar no es el mismo. El amor incondicional, mismo que casi nunca resulta tal, es tan escaso como los sabios, y cuando aquello que nos rebasa y deja de depender de nosotros, aparece de frente en múltiples formas y, entonces, sólo queda continuar. Qué existan cercanos difíciles de amar, no quiere decir que amarlos se imposible, pues en ellos como en ninguno, debemos buscar un amor condicionado. Pero más importante aún, no podemos sino únicamente verlos caminar hacia su ruina. Qué existan hombres malos nos pone en una situación similar. Sin embargo, que sean indiferentes, no preferibles por supuesto, no nos lleva a la inacción, así pues:

Insiste en persuadir a tus prójimos, pero obra en consecuencia, bien que resistan, cuando el derecho de la justicia lo exige. Con todo, si alguno usa de la violencia para cortarte el camino, torna a la complacencia y a la tranquilidad; utiliza esta resistencia para ejercitar otra virtud y acuérdate que emprendías el asunto no sin discreción, que no pretendías imposibles. ¿Cuál era pues el objetivo? El de lograr este mismo intento. Y lo has conseguido. Desde que has dado el primer paso, se efectúa la acción. (Marco Aurelio, *Med.*, VI. 50.)

y

En fin, de una sola cosa debemos hacer aprecio: de transcurrir la vida en medio de la sinceridad y la injusticia, tratando con benevolencia a los falsos y a los injustos. (Marco Aurelio, *Med.*, VI. 47.)

He aquí la forma en que debemos proceder con aquellos que no son buenos. Recordemos que la primera forma de relación es aquella que me corresponde a mí conmigo y a mí con la naturaleza. Algo entonces debe estar mal en mí, si mi impulso es pasional rápidamente corre a romper mi integridad, cuando prefiero convertirme en un humano malo para acabar con los demás humanos de la misma índole. El ser benevolente y justo, no implica absolución, ¿pues no es verdad que en sus lazos comunales los hombres han designado formas de castigo y corrección para aquellas que comenten perjuros a la comunidad? Pensar que porque uno es benevolente debe dejar ir al que no lo es, es un error, pero también lo es pensar que el pagar con la misma moneda es el mejor remedio para un mal. El sabio, sea quien sea, nunca ve por su propio interés, sino por el de la comunidad donde habita y pues el interés “de cada uno dimana de su constitución y naturaleza” (Marco Aurelio, *Med.*, VI. 44.) y esta es racional y sociable. Por tanto, nuestro actuar con los demás siempre debe ser racional y sociable. Debemos tender a ser como el Sabio, sabiendo que lo más probable es que no lo consigamos.

El mito del sabio

¿Puede la virtud ser enseñada e, igualmente importante, aprendida? Desde los griegos la pregunta ha sido ampliamente estructurada, pero como Sócrates respondió “la excelencia (o la virtud) puede ser enseñable en principio, pero como no hay educadores de la virtud en ningún lado, en la práctica no es posible” (Pigliucci, 2017, p.130). La virtud, aquello a lo que el estoicismo aspira, parece ser la cosa imposible que resulta inalcanzable y por tanto no merece la pena perseguir. Y aquí, bajo la perspectiva establecida, terminaría la discusión al respecto, nada más podría derivarse de ello. Pero, resulta sumamente interesante que uno adquiere moralidad y concepciones éticas con el paso del tiempo y a fuerza de repetición. Un niño aprende de sus padres cómo comportarse y, llegada edad de la razón, problematiza porqué (Pigliucci, 2017, pp. 130-132). Este comportamiento es idéntico en todas las sociedades, es bien conocido que las tradiciones y formas de relacionarse con otros se dan en la comunidad.

Para el estoicismo una parte importante en el aprendizaje de la virtud son los modelos por seguir, una figura que inspire y pueda tratar de imitarse, pues como se ha establecido, nosotros, humanos, aprendemos con la repetición y con la observación hacia otros. Por ello no hay mejor figura a imitar que la del Sabio, pues el Sabio es la única persona en el mundo que puede actuar siempre de manera racional y sociable: es el hombre virtuoso por naturaleza y, en última instancia, aquel que ha podido alcanzar la buena vida.

En cuanto a los estoicos concierne, el sabio es el modelo por seguir en esta infame marcha que es la vida. Él y sólo él, ha comprendido el mundo de cabo a rabo y puede hacer de su existencia el acontecimiento más maravilloso y bueno. El Sabio ve el mundo como el lugar en el que habita y por medio del cual su subsistencia ya está garantizada, nada le falta si hay oxígeno en sus pulmones y sangre corriendo por sus venas. Pero existe un problema de gran importancia: el sabio, como muchos se habrán ya percatado, no existe. El humano ideal propuesto por lo estoicos, aquel que vibra en la misma sintonía que la naturaleza y puede ser uno con ella, es sólo un modelo.

Poner el curso a seguir en un destino al que nadie ha llegado resulta extrañamente desalentador, incluso puede resultar absurdo. ¿Cómo puedo yo garantizarme una buena vida y una forma de relación excelente con los otros, si nadie nunca ha hecho tal cosa? Antes que llegar a este punto primero deberíamos preguntarnos ¿cómo es que pudimos concebir que existiese un humano perfecto?, ¿cómo podríamos pensar siquiera que puede existir la posibilidad de que un animal humano pueda llegar a alcanzar algo como la perfección? Pues el sabio es perfecto, pero es inexistente. Lo que Paul Veyne llama la paradoja de la extrema escasez de sabios (1995, pp. 83-84), parece ser en un primer momento la forma estoica de negar la excelencia de los humanos en el mundo y nos regresa a aquello que se había establecido en las primeras páginas de este capítulo: el mundo está habitado únicamente por necios y como tal podemos aspirar a ser sabios, pero teniendo siempre en mente que tal cosa jamás alcanzaremos. Ahora bien, los modelos a seguir son de suma importancia, pero por alguna razón escogemos modelos a seguir en gente común (políticos, artistas, personalidades públicas) a la que atribuimos o tratamos de atribuir parámetros irreales de acción, que cuando sus acciones morales no son suficientes dentro de dichos parámetros, resultan una decepción (Pigliucci, 2017, p. 132). Cuando esperamos de alguien perfección y comprobamos que dicha perfección no existe, tendemos a quitar nuestro interés en él o ella, sin embargo, si algo hemos descrito a lo largo de estas páginas y que hasta ahora debe resultar evidente es la imperfección e incapacidad de ser perfecto intrínseca al *phauloi*, al hombre vulgar y, en última instancia, a todos nosotros.

La forma de los modelos a seguir debe ser la de la observación constante del comportamiento humano: sólo el sabio es perfecto, no hay humano perfecto; *ergo*, ningún humano es sabio. Pero es fácil encontrar modelos mejores que otros. El caso de Sócrates pesa, inminentemente, en la historia de la filosofía, pues Sócrates es la persona más recta moralmente en Atenas, tanto que, negándose a huir de su castigo, encara su condena de muerte de buen grado. Sócrates que injustamente condenado aceptó su castigo, porque las leyes así lo demandaban – mismas leyes que apoyaban la supuesta forma de lo político que él avalaba–, es

quizá lo más parecido a un sabio que podamos encontrar, pues hasta la fecha difícilmente encontraríamos a alguien con la integridad moral de Sócrates. (Pigliucci, 2017, pp 63-77)

Así mismo, como menciona Pierre Hadot, “Sócrates funciona, así como mediador entre las normas ideales y la realidad humana¹⁸” (1995, p. 147), pues la forma en que la virtud es verdaderamente y como se presenta en el mundo dista mucho una de otra, por una parte. Sabemos bien que Sócrates es un ejemplo excepcional que ha sido considerado enormemente por muchísimos personajes a lo largo de la historia de la filosofía, esto debido a que es él quien pone en el centro de la filosofía a la humanidad.

Por otra parte, la figura de Sócrates es la del hombre que:

[...] se negaba a enseñar o ser considerado maestro, esto debido a que no tenía nada que decir o comunicar, por la excelente razón de que, como frecuentemente clamaba, él no sabía nada¹⁹. (Hadot, 1995, p. 152)

Sócrates, que caminaba por Atenas dialogando en el ágora con cuantos estuvieran dispuestos a ello, tenía bien claro que su ignorancia era aquello que podía salir a relucir en sus conversaciones, no su sabiduría. Su relación con los otros no era la del hombre que propone como hacer o dejar de hacer, sino como la del que no entiende porque se hace de tal o cual forma algo en específico. Las entrevistas de Sócrates pretendían hacer ver a su interlocutor cómo aquello que afirmaba saber no era del todo conocido, y cómo los presupuestos que se usaban como punto de partida para realizar cualquier cosa, muchas veces no eran tan claros como parecían serlo o recaían poco a poco en evidentes contradicciones. Es decir, la figura de Sócrates que constantemente pregunta y busca que su interlocutor admita hasta última de las consecuencias derivadas de su respuesta, está fundada en:

¹⁸ La traducción es mía.

¹⁹ La traducción es mía.

las demandas razonables del Logos o el discurso razonable. [...] Sócrates conduce a su interlocutor a reconocer que su postura inicial era contradictoria y él, de este modo, objetiva su empresa común. Como regla, Sócrates escoge una actividad familiar a su interlocutor como sujeto de su discusión y trata, en conjunto con él, de definir el conocimiento práctico requerido para llevar a cabo dicha actividad. [...] Es entonces que su interlocutor se da cuenta que realmente no sabe las razones de su actuar. De pronto, todo su sistema de valores parece sin fundamento. (Hadot, 1995, p. 153)²⁰

Sócrates puede considerarse como la figura de Sabio más humana. Claro que sus estándares morales, como dice Pigliucci, nadie los ha alcanzado hasta ahora, pero eso mismo lo pone por delante de todos. Así mismo, el hecho de que emplee su razón para interrogar a sus interlocutores con la finalidad de hacerles ver su contradicción y el hecho de que dialogue con ellos en los lugares más públicos ponen de manifiesto su naturaleza humana: su capacidad de razón y su sociabilidad. Quizá por ello Sócrates se establece como un modelo de sabio, como un modelo a seguir. Pues este humano que vivía en una *polis* con sus congéneres cuestiona la forma de vida que tenían por buena, dejando en claro, a su vez, que él no sabía cuál era la mejor, pero, por ello mismo, tampoco el resto de su compatriotas.

Otro caso paradigmático dentro del estoicismo es el modelo de sabio basado en Catón de Utica. Él fue un político romano cuyos ideales, inquebrantables, le acompañaron hasta la tumba y que aún con plena consciencia de aquello que le esperaba, luchó contra Julio Cesar cuando éste cruzó el Rubicón para tomar Roma. Catón, un estoico romano proveniente de una familia acomodada comía y dormía con sus soldados, que era conocido por su incorruptibilidad, murió defendiendo sus ideales y luchando por mantener el orden de la república romana y, de manera impresionante, no dejándose capturar por su rival para evitar darle ventaja. Prefirió perder la vida por la comunidad que salvarla para ser esclavo. (Pigliucci, 2017, pp.133-136) Pues si bien la vida es preferible, no es buena o mala en sí misma. Y, si el proyecto de vida del tirano de los Julios atentaba contra la buena vida, no había otra opción más que luchar hasta el último momento posible.

²⁰ La traducción es mía.

Este segundo modelo quizá quede demasiado lejos de nosotros dado que está inscrito en una cultura muy particular —bélica y campesina—, pero su naturaleza humana le permitió luchar por aquello que consideró que era lo mejor para su comunidad y no tanto para sí mismo. Su modelo de rectitud, inscrito en una cultura tan belicosa y pasión, tal como la de los romanos, resalta enormemente. La figura del Sabio es entonces la del humano que busca el bien común, pero sin necesidad de anteponer sus intereses a ese bien común; es el animal humano que al buscar su autoconservación ha caído en cuenta de que ésta es más probable en grupo y que el grupo debe estar en condiciones óptimas para el desarrollo de cada uno de sus integrantes. El Sabio, por tanto, no puede existir en un mundo como el nuestro plagado de pasiones que guían la forma en cómo los humanos se relacionan unos con otros. Podemos entonces buscar modelos a seguir dentro del mundo que, si bien serán humanos imperfectos, habrá algunos menos malos que otros.

En síntesis, hablar de los fines que políticos que persigue el estoicismo, es hablar de manera tajante, de lo que es la comunidad, así como qué y cuáles son las mejores cosas para ella. Pues lamentable o afortunadamente, no podemos simplemente desprendernos del complejo entramado que suponen las sociedades contemporáneas en las que habitamos. El mundo en el que vivimos ha sido creado radicalmente desde unos ideales bastante ajenos a lo que el tardío mundo capitalista es hoy. Las ideas ilustradas que motivaron el progreso de la civilización occidental han desencadenado catástrofes y, quienes habitamos hoy este mundo, podemos ver y sentir cómo la desesperanza y la ilusión, paradójicamente, comienzan a poblar el mundo. Seguir por el mismo camino evidentemente nos llevará a la ruina, pero al mismo tiempo, desapegarnos de todo aquello que hemos aprendido en nuestras vidas resulta difícil, pero no imposible, los movimientos sociales que enervados por la injusticia comienzan a alzar la voz, nos lo demuestran cada vez más.

Por ello, resulta importante que retomemos en nuestra discusión algunos conceptos básicos del estoicismo como el de *oikeiosis*, para comprender cómo es que esta filosofía de vida puede sernos útil en este mundo contemporáneo. Del

mismo modo, pasaremos a revisar algunos elementos claves dentro del estoicismo y cómo es que el estoicismo desgaja el mundo para una mejor comprensión de este. Pues, en última instancia, el estoicismo busca hacer conscientes a los humanos, de cómo es que el ser humano está demasiado lejos de lo que idealmente los humanos mismos han considerado.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

Capítulo III

La propuesta estoica como modo de vida

En este capítulo se tratarán los orígenes del estoicismo, los fundamentos principales, las mal concepciones que puedan surgir de ellos y las formas prácticas del mismo. Se tocarán los conceptos de lógica, ética, física en el estoicismo. Se explorará el concepto de *oikeiosis*. Se debatirá sobre la concepción del hombre pétreo y la relación entre la acción y discurso. Y finalmente se explorarán las formas en cómo puede aplicarse el estoicismo al mundo contemporáneo por medio de los ejercicios espirituales. Se trabajará con autores como Diógenes Laercio, María Daraki, Paul Veyne, Gabriel Schutz, Pierre Hadot, Massimo Pigliucci, Hierocles el Estoico, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

La historia de Zenón de Citio y la conformación de la filosofía

El púrpura real, que era un tinte fenicio con el que los estratos más altos de las antiguas civilizaciones pintaban sus prendas y cuyo precio en oro era increíblemente caro, fue, por ello mismo, una de las mercancías más apreciadas en la antigüedad. De ahí que, quienes mercaran con él debían moverse por toda la cuenca del Mediterráneo de un lado otro, pues el gran aprecio al tinte los llevaba hasta los confines más lejanos del, hasta entonces, mundo conocido. Sin embargo, estos marineros mercantes no estaban exentos de los peligros que la mar pone a quienes se adentran en ella. Uno de estos marinos mercantes, Zenón de Citio, naufragó en las costas de Atenas, cerca del puerto El Pireo. Si pudiésemos comprender todos los factores negativos a los que se enfrentaba Zenón en ese momento, podríamos sentir lástima por él, pero esto es inapreciable dado que no podríamos ni siquiera imaginarlo fielmente. Aunque podríamos acordar, que sufrir un percance de tal magnitud podría no sólo entristecernos, sino también preocuparnos enormemente, al grado de pensar que todo, absolutamente todo en nuestra vida, está perdido. Pero no fue así con Zenón; él subió a Atenas, entró a una librería y cómo viera al tendero leer las Memorables de Jenofonte, le preguntó dónde podría encontrar a aquellos hombres. El tendero le señaló a Crates el cínico, que por ahí pasaba, y desde entonces le siguió, al menos por un tiempo. Años después, luego de separarse de Crates y de escuchar a otros tantos filósofos, Zenón fundaría su propia escuela filosófica bajo un pórtico: la escuela estoica. (*D. L.*, VII. 1-5.) Y de toda su trágica aventura que le llevo a ser quien fue, se dice que sólo comentó: “Ahora logré un buen viaje, al naufragar” (*D. L.*, VII. 4.).

El caso de Zenón el estoico es un caso peculiar al hablar de estos hombres conocidos como filósofos. Es bien cierto que Diógenes, Sócrates, Platón o Aristóteles son ampliamente conocidos. Lo sabemos, pues al observar cuales han sido las escuelas filosóficas que han tenido un eminente peso en la historia del pensamiento, han sido precisamente las del estagirita y el fundador de la Academia. Sin embargo, para Zenón, que dará sus enseñanzas en un pórtico cerca del ágora y todo cuanto enseñé no será innovador ni elevado, —pues los estoicos no creían estar descubriendo nada nuevo—, habrá también legado, y

aunque de manera menos conocida, una nueva tradición filosófica que también tendrá peso en las subsecuentes corrientes filosóficas. De hecho, la filosofía, según Zenón —y por los estoicos en general—, estaba conformada por tres categorías: física, lógica y ética. Todas ellas, en conjunto, eran la forma en la que se atendía a la realidad y no podían comprenderse cada una por separado, la filosofía era entonces un solo saber y no múltiples:

Comparan la filosofía a un ser vivo, comparando la lógica con los huesos y los nervios, la ética a las partes carnosas y la física al alma. O, en otra comparación a un huevo, la cáscara es la lógica, la clara es la ética y la parte central, la física. O a un huerto frutal: la valla que lo rodea es la lógica, las frutas son la ética, y la tierra y los árboles, la física. O a una ciudad bien amurallada y administrada de acuerdo con la razón (*D.L.*, VII. 40)

Bajo estos ejemplos, la estructura de lo que Zenón entiende por filosofía es el intento de comprensión inmediata la realidad en su totalidad. Bien sabemos que la lógica se refiere a la expresión, a la búsqueda de la verdad, las palabras y sus significados, la forma en cómo conocemos y, en general, a la estructura mental que se establece para poder comprender y comunicarse con los demás sobre la realidad en la que se ven inmersos (*D. L.*, VII. 41- 54). Es decir, por medio de la lógica se desgajan las estructurada de realidad en la que se vive y en detrimento de la cual se comprende el mundo. Todas las formas de expresión, la validez de los argumentos, las palabras que se emplean, las contradicciones que pueden surgir, lo aciertos que puedan resaltar, la retórica y, en esencia, todo lo que pueda expresarse de la realidad, se reduce a una estructura meramente humana y en la que se intenta explicar, expresar y comprender el mundo. Una estructura, que cabe decirlo, es meramente humana y por medio de la cual podemos mantener un contacto y comunicación con otros humanos; desde la cual se desprende toda la comprensión y, en última instancia, el conocimiento por medio del cual describimos e interpretamos la realidad misma.

Es decir, bajo la comprensión de cómo es que generamos nociones, conceptos y definiciones del mundo, es de donde los estoicos parten para investigar la realidad. Toda la realidad está estructurada, como escribió Veyne (1995), bajo un paradigma eterno de lo bueno y lo malo, dejando lo bueno y lo

malo como consecuentes claros del placer y del dolor (pp. 74-77). Pero la realidad es que la comprensión de mundo, según arguyen los estoicos, proviene de las falsas representaciones del mundo y lo que en él se encuentra. El ejemplo paradigmático y del que se han escrito mares de tinta es el juicio de Sócrates, pues en él, el ciudadano ateniense considera que la muerte no es un mal y, por lo tanto, nada haya que temer cuando se enfrenta a ella. El concepto de muerte, ese que se opone al de vida resulta espantoso, preocupante y terriblemente absurdo, a los ojos de quien ha asentido a interpretar el mundo y la realidad en términos de cosas buenas y malas. ¿Cómo es que la vida termina absurdamente así nada más? Bajo esta comprensión, que estoicamente categorizaríamos como pasional, la muerte resulta un mal. Pero la naturaleza no se ha equivocado en nada, simplemente es así y si la vida es consecuencia de la muerte, no hay motivo lógico para pensar que la muerte sea mala, así como tampoco para pensar que la vida se buena. En este sentido el desarrollo de la lógica es una parte esencial dentro de la filosofía.

Por otro lado, la ética, que estudia los fines que el hombre persigue, la forma en cómo se relaciona con sus congéneres, y cómo vivir de acuerdo a la naturaleza (*D. L.*, VII. 84-90), busca entonces desentrañar la manera en cómo sería correcto que el humano se relacionara con su medio, el mundo, y todos cuanto habitan en él. Pero ello no la lleva a un fin diferente que perseguir la figura del Sabio, misma que como hemos visto resulta escasa y sumamente extraña de encontrar. Pero al igual que como se mencionaba en el capítulo precedente, vivir de acuerdo a la naturaleza, resulta una situación densamente compleja que no puede describirse por medio de máximas precisas sobre cómo hacerlo, sino que lleva un trabajo de exploración y comprensión de la naturaleza que va mucho más allá.

La virtud (*areté*), que es el objetivo de la buena vida, lo que permite vivir acorde a la naturaleza, conlleva un práctica propia de sí, pues no se puede ser virtuoso con la comprensión de lo que es la virtud, así como no se puede se constructor por comprender cómo se estructura un edificio. El conocimiento de una disciplina, de un concepto o incluso de una abstracción no faculta a ningún

humano para convertirse en ello o si quiera ponerlo en práctica, pues las partes lógicas, como se ha escrito en párrafos anteriores, son sólo eso, partes de un todo que por sí solas no cobran sentido ni tienen más valor un espacio en blanco fuera de un texto.

Por último, la física, parte de la comprensión del mundo bajo su estructura material y existente. Estudia las causas, los límites, el espacio, el vacío, los dioses, el universo. Comprende la realidad desde su punto menos abstracto y sus fundamentos más palpables (*D. L.*, VII. 132-160). La investigación de la física se torna entonces en la investigación de aquello que es el universo y la forma en cómo todo lo que en él sucede es posible, investiga:

[...] la esencia del mundo (y si el sol y los astros constan de materia y de forma), de si es engendrado o es eterno, de si está animado o inanimado, si es perecedero o imperecedero y de si es gobernado por la providencia, y de las demás cuestiones por el estilo. (*D.L.*, VII. 133)

Esta es la comprensión de la realidad que busca la filosofía estoica. Una comprensión que atañe, en sus últimas consecuencias a la totalidad de lo existente en el universo, teniendo como observador al humano. Pero no nos confundamos, no se trata de tres partes divisibles que hacen su investigación por cuenta propia y de las cuales pueden salir verdades a medias. Sino que es una investigación conjunta de la realidad en su totalidad, pues no puede comprenderse el proceder ético, sin su relación con el mundo físico y la estructura lógica que le avala. Esto debido a que la comprensión estoica de mundo está ligada ampliamente a su teoría del conocimiento. Y ésta, propiamente dicha, parte de la forma en cómo se percibe el mundo por medio de la representaciones catalépticas, aprehensiones de la realidad en las cuales se intenta evitar todo error:

Zenón no concedía credibilidad a todas la representaciones, sino solamente a aquellas que tuvieran como un a información propia de aquello que era visto; a esta representación, por otra parte, cuando era percibida debida a ella misma, la llamaba aprehensible —¿admitiréis eso?, nosotros sí, dije, pues ¿de qué otro modo traducirías *katalēptón*— pero cuando ya era recibida y admitida, la llamaba aprehensión, semejante a lo que era aprehendido con la mano. [...] En cuanto a aquello que había sido aprehendido por medio de la sensación, a eso mismo lo llamaba sensación, y si había sido aprehendido de tal manera que no podía ser

rechazado por la razón, lo llamaba conocimiento, y si no, ignorancia; a causa de esta existía también la conjetura, que era débil y común con lo falso y lo desconocido. (Cic. *Acad. Seg.*, I. 41²¹)

Pues de manera precisa, percibir el mundo desde una sensación únicamente, sin lugar a dudas, lleva al error. He aquí donde llegamos al final de nuestra historia con Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica. Hombre cuyo infortunado destino le hizo comprender el mundo de una manera completamente distinta de aquella que tenía al zarpar, cuya historia nos acerca un poco más a comprender quiénes son estos filósofos antiguos.

La filosofía estoica en la antigüedad clásica y el mundo romano: el concepto de *oikeiosis*

Pero la historia del estoicismo no termina con Zenón, podemos rastrearla a través de distintos autores como Crisipo, Posidonio, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio y bastantes más. Cada uno de ellos se esmeró en retomar las enseñanzas de los anteriores y a aportar a la investigación del mundo desde esta perspectiva estoica. Sin embargo, toda esta investigación, fundada en la afirmación de Zenón de vivir conforme a la naturaleza, tiene un solo punto de encuentro: la preservación de uno mismo (*oikeiosis/consilatio*²²). Este concepto en el que convergen los filósofos estoicos de la antigüedad y aún lo romanos, resuena de manera constante en toda la filosofía estoica, pues la percepción del bien o del mal, como se ha mencionado, venía de las representaciones erradas, de las contorsiones de la razón, si se sigue que las pasiones son sólo eso, contorsiones. Así, el concepto de preservación de uno mismo, parte de la idea de que la representación de la vida, de la conservación, ya está puesta en uno mismo.

“El impulso primero que tiene el ser vivo, dicen, es el de conservarse” (*D. L.*, VII, 85) escribió Diógenes Laercio. Este instinto de conservación, que disputa con el epicureísmo cuando se habla de placer, tiene por objetivo algo claro: la conservación del ser vivo y no el placer (D. Boeri, 2003, 62-64). Ya Séneca escribió, en la Epístola 121, que el instinto de conservación no tiende a lo

²¹ Véase la nota al pie número 14

²² Según Marcelo D. Boeri, Séneca y Cicerón traducen el término *oikeiosis* por *consilatio* que significa apego.

placentero, sino a lo que es propio del ser vivo y le permite sobrevivir en el medio en el que habita. (*Epíst.*, XX. 121. 9-18) Los órganos del ser vivo, dirá, son bien conocidos y utilizados por cada ser: el ave vuela y el hombre camina en dos pies. No es lo placentero porque hay ciertas cosas que aun siendo nada placenteras son necesarias para el desarrollo del ser, como cuando un niño aprende a caminar y en el proceso se lastima al caer en repetidas ocasiones.

Los estoicos buscan comprender el mundo y qué mejor que hacerlo desde los seres vivos que le conforman. Tanto la física, como la lógica, como la ética tienen una estrecha relación con el concepto de preservación de uno mismo. Se trata, en última instancia, de la forma en cómo es que los seres vivos, incluidos nosotros, lo humanos, estamos completamente aptos para vivir en él y cómo es que nada debería hacernos falta:

La naturaleza da vida a sus hijos, no los abandona, y puesto que la tutela más segura viene del más próximo, cada cuál queda confiado a sí mismo. [...] Y no es sorprendente que nazcan con tal disposición, sin la cual nacerían en vano. El primer instrumento que les ha otorgado la naturaleza para su conservación es la adaptación y el amor a sí mismos. No podrían estar a salvo, si no lo quisieran; en verdad, esto por sí solo no sería provechoso; pero sin esto nada sería provechoso. Mas en ninguno hallarás menosprecio de sí mismo, ni siquiera descuido; hasta los animales mudos e irracionales, aunque para los demás sean torpes, son habilidosos para vivir. (Séneca, *Epíst.* XX. 121. 18,24)

Es decir, todo aquello que la naturaleza ha provisto a los seres vivos tiene por fin su conservación y su vida. La forma en cómo se vive, la forma más elevada que sólo el Sabio alcanza, se encuentra contenida ya en este concepto. Pues si la conservación de uno mismo dicta cómo es que se debe ser un humano, entonces la relación que se tengan con los otros también se puede deducir a partir de ella. Pero existe, claro está, la disidencia entre lo que es conservación y lo que es el placer. Por un lado, se puede objetar que sería insensato asegurar que el placer puede ser dañino y no deba tenderse a él, pues nada que sea dañino sería atractivo: huimos del dolor, de lo que no atemoriza, de lo que parece peligroso, en suma, de todo aquello que supone una afrenta en la que podríamos perder la vida. Pero por otro lado, podríamos considerar que también es verdad que hay ciertas cosas en el mundo que, como escribió Paul Veyne, nos han sido enseñadas bajo

un falso paradigma que establece que lo placentero es lo bueno y lo doloroso es lo malo (1995, p. 75), de manera que el instinto de conservación se olvida y se tiende a suplir lo que la naturaleza nos ha otorgado, por algo que ya no es completamente necesario y mientras más distorsión haya en el instinto de preservación de uno mismo, más contorsiones encuentra la razón, es decir, más pasional se vuelve el humano y en consecuencia su actuar más torpe e inclusive egoísta. De aquí que podamos desprender una discusión dirigida, invariablemente, a que las representaciones que hay del mundo sean las erradas, a que el mundo en el que vivimos sea un mundo de necios y a que la filosofía estoíca en la antigüedad refiriera directamente a una forma de vida y no sólo a fundamentos teóricos de cómo debería vivirse.

En primer lugar, cuando hablamos de las representaciones hablamos de la forma en como concebimos el mundo partiendo, claro está, de nuestras propias sensaciones y experiencias. Hacer hincapié en el hecho de que exista un falso paradigma como el de lo bueno y lo malo, sirve como punto de partida para comprender que las representaciones catalépticas, de las que hablaba Zenón, son la clave para la comprensión del mundo pues:

Según el testimonio de Diógenes Laercio, los estoicos ponían en primer lugar la explicación (lógos) que se refiere a la representación (phantasía) y la sensación o senso-percepción (aísthesis). Esto es así porque el criterio de verdad, el estándar mediante el cual se conoce la verdad, es una representación (o, mejor dicho, un tipo especial de representación, la llamada "representación aprehensiva o cataléptica") y porque el asentimiento (synkatáthesis), la aprehensión (katálepsis) y el pensamiento mismo (nóesis) no se constituyen sin una representación que previamente se haya aparecido al sujeto como un verdadero estímulo para que las capacidades racionales comiencen a procesar los datos de los sentidos y los hagan inteligibles al sujeto. En el caso concreto de la ética como parte de la filosofía, la representación es un estímulo para la acción y a toda representación sigue un asentimiento que desemboca en un impulso que se dirige intencionalmente hacia una acción [...] (D. Boeri, 2003, p. 65)

Los humanos encuentran pocas veces esa representación verdadera y como consecuencia tienen una acción errada. Si tomamos, por ejemplo, a dos humanos frente a un mismo objeto concreto, como pudiera ser el fuego y ambos hubiesen tenido una experiencia distinta, y por tanto, representaciones distintas del mismo, tal objeto podría ser dañino o benéfico para uno u otro. Si uno de ellos es herrero

o cocinero, el fuego resultará, sin lugar a dudas, una herramienta útil en el forjado de herramientas o en la preparación de alimentos. Si por el contrario, el otro es un bombero o simplemente un superviviente de algún incendio, éste comprenderá el fuego como algo sumamente peligroso o dañino.

En segundo lugar, y siguiendo la discusión de las representaciones catalépticas, podemos observar cómo es que, como se ha mostrado a lo largo del primer capítulo de este texto, el mundo se ha convertido en el mundo de los necios, cuyas representaciones han sido erradas frente a lo que han creído como correcto: lo placentero. Pues ¿qué cosa ha sido más valorada en este mundo contemporáneo que el placer? El mundo se ha ido configurando de tal manera que se presenta como verdadero el paradigma de lo bueno y lo malo, siendo así que cada representación que se tiene se vive desde lo pasional y no lo racional. Siendo que lo racional queda cada vez más en detrimento de un mundo cuyo objetivo resulta en la persecución del dinero, pues éste es el único medio para sobrevivir. Es así que el humano, animal nacido del seno de una tierra errante en el universo que le otorga todo lo necesario para sobrevivir, se ha visto obligado a someterse a la voluntad de sí mismo para poder tener la oportunidad de comer y así continuar con su eterna condena hasta el día en que su cuerpo no pueda subsistir más y expire su último aliento. La lucha por su conservación se ha visto sometida a los deseos de otros hombres y no tanto ya a los de la naturaleza.

En esencia, podríamos hablar de que el impulso por el cual los seres humanos se ven empujados a la autoconservación ha sido subyugado por un sistema económico del cuál la dependencia monetaria es la única línea de vida posible, mientras que todas otras posibilidades han sido reducidas a casos inexpugnablemente deseables. El humano cuyo interés se encuentre fuera de cualquier condición económica se ha visto sometido, arrastrado y hasta obligado a cuadrarse frente a lo económico, la situación es tan sencilla de entender como que quien no tenga un céntimo con el cual pagar un trozo de pan o un lugar de cobijo, está condenado a la muerte segura; mientras que paradójicamente es tan complejo de entender de manera simultánea que un planeta que contiene todo lo necesario para que se posible la vida humana, nosotros humanos, la intentamos

hacer imposible. Esto nos motiva a hablar de la necesidad de filosofar cada vez más y más, pues la filosofía puede ser quizá un salvoconducto para desprendernos de esta pesimista y cruel representación.

Finalmente, el hecho de los filósofos de la antigüedad, y aún los romanos como Séneca o Marco Aurelio, dirigieran su vida basada en esta filosofía, es un elemento de suma importancia para esta investigación, pues la forma en cómo concebían el mundo iba más allá de los vicios de su tiempo —mismos que parecen no haber evolucionado en más de dos mil años—. Claro está que ninguno de ellos era un Sabio propiamente dicho, pues el Sabio es alguien inexistente, como hemos establecido, y cómo nosotros ellos eran humanos que al actuar cometían constantemente errores. Pero también es cierto que la *Meditaciones* de Marco Aurelio, las *Epístolas Morales a Lucilio* de Séneca o los *Elementos de la Ética* de Hierocles, iban encaminados a manifestar la visión de mundo que se tenían, ya fuera para ellos, para otro o para todos, con el fin de acercar a la verdad a sus interlocutores, de transformar su visión de mundo. Sus escritos tenían por objetivo el motivar a hacer, a encomiar y a aconsejar vivir la vida de modo estoico: Marco Aurelio escribía para sí, recordándose la importancia de los principios del estoicismo; Séneca proponía a Lucilio distintas situaciones por medio de las cuales pretendía darle ciertas lecciones para que aprendiera a vivir la filosofía estoica; Hierocles pretendía explicar cómo es que surge la ética desde las bases de lo natural. No está de más hacer hincapié en que el mismo Zenón, fundador de la escuela, sólo encontró un buen viaje al naufragar.

El hombre pétreo: la mal concepción de la filosofía estoica y el peso de la acción y el discurso

Antes de continuar con la propuesta de la filosofía como forma de vida, deberemos pasar a ver cierta mal concepción que existe de la filosofía estoica, pues para poder continuar con la propuesta y llegar a buen puerto con ello, deberemos sortear y crepitar, si es necesario, por las objeciones más conocidas que pueden surgir ante esta filosofía de vida.

Primeramente deberemos entender que frente a las pasiones, el estoico intentará no someterlas ni domarlas como proponía Aristóteles en la ética a Nicómaco. No hay un punto medio que pueda ser provechoso, así como no se puede ser virtuoso si se practica aunque sea sólo un vicio. Las pasiones no sirven a la humanidad de ninguna manera, pues son contorsiones de la razón. En este sentido el hombre deberá ser entendido como un continuo (Daraki & Romeyer-Dherbey, 2008, pp. 22-23), no como un hombre que está compuesto por partes. No existe la bipartición alma-razón o ningún tipo de dualidad como había sido vista en otras escuelas. Hasta cierto punto el hombre racional y pasional es uno mismo, todo su actuar, su hacer y su movimiento mismo son uno sólo, el hecho mismo de que las pasiones sean contorsiones de la razón responde en innegablemente a que el error humano pertenezca a una mala concepción de algo.

Ya hemos dicho anteriormente que el miedo a la muerte es un buen ejemplo, pero la ira podría ser otro excelente ejemplo, pues como escribe Séneca:

Solicitaste [...] que escribiera de qué manera podía amansarse la ira, y me parece que no sin razón has temido mucho este sentimiento particular, el más abominable y violento de todos. Pues en los demás hay algo de calma y placidez, éste está totalmente lanzado y en plena acometida, rabiando del bien poco humano deseo de dolor, de armas, de sangre y de suplicios, despreocupado de sí mismo mientras haga daño a otro, arrojándose incluso sobre sus propias lanzas y ávido de venganza que va a arrastrar consigo al vengador. (Séneca, *Sobre la ira*, l. 1.1)

Vemos como la ira capaz de transformar a quien la sufre en su mismo victimario, es un abominable sentimiento, pero de ello podemos inferir que no es distinto de la razón. Si bien unas líneas después del párrafo citado, Séneca le menciona como “una locura transitoria” (Séneca, *D. I.*, l. 1.2), no significa que ésta sea distinta de la razón, sino todo lo contrario, una contorsión de la misma. Quien poseído por la ira actúa, no actúa de manera racional sino pasional, siendo capaz, como ha dicho el cordobés, incluso de terminar siendo víctima de ella. La ira impulsa a quien le porta a hacer lo que sea necesario para poder aliviarla, pero sólo mientras el iracundo cree que lo que siente resulta verdadero: he ahí la contorsión de la razón. Normalmente aquél quien la ira domina es alguno que ha considerado que algo le ha resultado injusto, frustrante o motivo alguno de enojo, pero quizá detenerse a

pensar el por qué resulte, innegablemente, la forma más fácil de calmar su ira (Séneca, *D. I.*, III. 28-29).

Siguiendo este ejemplo, para las distintitas pasiones lo estoico proponen arrancarlas de tajo, y quizá sea esta afirmación la que pone el principal argumento en su contra: un hombre sin pasiones, sin sentimientos resulta ser un hombre de piedra, algo no humano. Pero hay dos puntos importantes que tomar en cuenta antes de hacer una afirmación con tal ligereza. La primera, que sólo el Sabio puede ser capaz de arrancar de tajo las pasiones con tal facilidad y grácil acción; la segunda, que las pasiones son contorsiones de la razón y siempre detenerse a analizar lo que se siente puede resultar más edificante y gratificante, que el dejarse guiar —o pretender dejarse guiar— por la razón. Así, deducimos que al no ser Sabios no podemos sino solamente aspirar a arrancar de tajo nuestras pasiones, de manera que lo único que queda es analizar lo que sentimos para decidir racionalmente si ello es conforme a la razón o es a una pasión.

Ahora, considerando nuestra condición de no sabios, debemos prestar atención a otra posible objeción: los estoicos hablan de imperturbabilidad, para ser estoico habría que ser imperturbable. Y en esencia esto es completamente cierto, pero ser imperturbable, no implica bajo ningún sentido que no haya perturbación alguna, pues como escribe Schutz:

[...] un viejo acueducto en desuso, perfectamente limpio, en el seno de cuyas tuberías el agua volvería a fluir a sus anchas, no implica que haya flujo, y esto por la sencilla razón de que, para ello, debe haber algo que fluya. Pero esta asimetría (buen fluir implica no-trabas, mientras que no-trabas no implicar fluir) es sólo aparente, pues decir que el viejo acueducto carece de trabas es un sinsentido. (Schutz, 2015, p. 231)

Resaltemos en esta cita el hecho de que aun cuando en el acueducto no hay trabas, no hay necesariamente flujo de agua; de modo análogo, resultaría igualmente un sinsentido, el hecho de que en el estoicismo se infiera que la imperturbabilidad aparezca sin perturbaciones. La situación es clara: el hombre pétreo del que se habla, el hombre inamovible, el humano no-humano que no siente nunca nada, y todo aquello que refiere a la popular frase “aguantar estoicamente”, no manifiesta en ninguna instancia que el hombre estoico no sienta

ni el aire que roza su faz en un día con ventisca, sino todo lo contrario: aquel que quiere ser estoico, toma en cuenta que la forma en la que se presentan los acontecimientos en su vida seguramente en algún momento le perturbarán, pero dependerá de él mantenerse imperturbable.

La imperturbabilidad surge únicamente del tener en cuenta lo que Epicteto ya había anunciado: hay cosas que dependen de nosotros, todo cuanto depende de nuestras acciones, y otras cosas que no dependen de nosotros, todo lo que no es inherente a nuestro actuar (*Lucio Flavio Arriano, Ench.*, 1). Si pasamos la vida esperando controlar que tan ricos somos, cuan famosos, cuan queridos y todo aquello que está en el control de lo demás estaremos faltando a esta máxima, pues de nosotros sólo depende lo que podemos hacer. Tomemos como ejemplo la siguiente metáfora: si yo me dispusiera a competir en una maratón de mí dependería entrenar, alimentarme bien, descansar, preservar en buenas condiciones mi equipo y en última instancia, correr la maratón sabiendo todo el esfuerzo que hay detrás de la carrera; pero el resto: mis oponentes, la pista y sus accidentes, el clima y si gano o no, no dependerá jamás de mí.

Este discurso, analítico y crítico de la realidad como es, nos insta innegablemente a sopesar las opciones que tenemos ante nosotros a la hora de querer mantenernos imperturbables. Por un lado, las peores calamidades pueden llegar a tocar a nuestra puerta, tal vez la muerte un ser amado, tal vez la pérdida de la reputación o el encontrarse en condiciones paupérrimas, pero de nosotros dependerá la forma en cómo nos enfrentemos hacia ello. Es verdad que saber esto no nos evita la perturbación, mucho menos el sufrimiento, pero es que saber algo no es ponerlo en práctica. Podríamos conocer perfectamente cual es el proceso de fundido del hierro y la forma de moldearlo, hasta podríamos tener las herramientas para hacerlo, pero lograr forjar una pieza compleja, cuya realización requieren muchísimas horas de práctica y técnicas que solamente podrían aprendiéndose en la marcha, sería una cosa distinta. Del mismo en el estoicismo la imperturbabilidad refiere necesariamente a la práctica de esas máximas.

Por supuesto que sabemos con claridad que la muerte es inevitable, que tarde o temprano todo humano, por el simple hecho de serlo, morirá, pero evitar

sentir un nudo en la garganta, llorar o lamentar la pérdida de un ser amado resultaría imposible. Aun así, sopesar aquello que sabemos para acortar el luto y recordar los mejores recuerdos de tal ser amado, pueden ser un camino hacia la serenidad en ese momento de crisis. Ya bien recomendó Séneca a Marcia tal cosa ante la muerte de su hijo:

[...] te pondré delante de los ojos dos ejemplos preclaros de tu mismo sexo y época: el de una mujer que se dejó arrastrar por el dolor, y el de otra que, aun alcanzada por un infortunio similar, pero por una pérdida más grave, no permitió, con todo, que sus desgracias la dominaran mucho tiempo, sino que prontamente restableció su espíritu a estado normal. (Séneca, *Cons. Marc.*, l. 2.2)

Las mujeres de las que habla Séneca son Octavia y Livia, la hermana y mujer de Augusto, respectivamente. Ambas perdieron un hijo en su juventud y mientras que Octavia se dejó en abandono, en soledad y fue arrastrada por las tinieblas, Livia fue capaz de dejar su dolor con su hijo, en su tumba. Livia pudo continuar hablando feliz de su hijo, viviendo en paz con su recuerdo (Séneca, *Cons. Marc.*, l. 2. 2-3, 3.1-3). Así Séneca presenta ambos ejemplos a Marcia y le pide que valore cuál de ellos resulta mejor, sólo para rematar diciéndole:

Y no te voy a inducir a normas tan estrictas que te aconseje sobre llevar lo humano de manera inhumana y quiera secar los ojos de una madre el mismo día del funeral. No, sino que me someteré contigo a un arbitraje: la cuestión que vamos a dirimir es si el dolor debe ser profundo o interminable. (Séneca, *Cons. Marc.*, l. 4. 1)

A lo largo de tal consolación lo que Séneca intenta demostrar a Marcia no es otra cosa sino que no es que no exista lugar para el dolor, sino que debemos aprender a lidiar con él pues de nosotros no depende bajo ningún motivo, el preservar la vida de ningún ser amado. Por ello, la imperturbabilidad de los humanos no debería verse sometida a la incapacidad de sentir, sino a la capacidad de sentir y la forma de afrontar tales sentimientos. Y tal razonamiento es extensivo a todo acontecer en la vida propia, pues un golpe de realidad puede ser demasiado abrumador si no nos detenemos nunca a pensar por qué eso que nos ocurre nos abruma y cómo podemos encontrar la tranquilidad en ello.

Del mismo pensar, en cómo aquello que nos abruma lo hace, no impedirá de forma tajante que nos perturbemos, antes bien deberíamos tener en cuenta que para que ese discurso de la imperturbabilidad surta efecto habría que ir por la vida reflexionando constantemente sobre aquello que nos afecta y si está no en nuestro poder. He aquí, la razón de porque el estoico no es un hombre pétreo y requiere de forma innegable de una práctica constante para poder ser imperturbable. Una vez dicho esto, deberemos pasar a ver cómo es que este actuar puede ser aplicado y puede ayudarnos a lidiar con el mundo contemporáneo.

¿Cómo se vive la filosofía? La filosofía estoica aplicada al mundo contemporáneo en seis sencillos ejercicios

Una ciudad, una calle, un hogar. La frecuencia con la que nos topamos solos en el mundo contemporáneo resulta inmensamente abrumadora. Despertamos, nos dirigimos a la escuela o al trabajo, regresamos al hogar, completamos las tareas que regresan con nosotros y nuestro tiempo libre lo ocupamos en consumir: consumimos entretenimiento, productos, experiencias. Y sin embargo todo el tiempo estamos preocupados. Sentarnos a pensar en lo virtuosos que podríamos ser resulta infértil para nuestra comodidad e intentar vivir como los filósofos de la antigua Grecia o del imperio romano no es algo que quisiéramos hacer. Pensar detenidamente en qué cosas habríamos de hacer el día que sigue al presente, en qué cosas quisiéramos hacer durante el resto de la vida y en qué cosas hemos hecho, tampoco sirve a nuestras intenciones de vivir bien. Pero ¿qué entendemos por vivir bien? Bajo el concepto del estoicismo, el vivir bien se ve reflejado en la forma en cómo logramos encontrar un sosiego en nuestro día a día, guiados por la idea de que ciertamente las calamidades están ahí fuera en la espera de ocurrirnos a cualquiera y en cualquier momento, pero que también existe la tranquilidad y está al alcance de todos. Finalmente, vivir de acuerdo a la naturaleza es una frase demasiado compleja para entender sólo desde su sentido literal, pensar en la complejidad de aquello que se entrecruza para formar el tejido de la realidad es en verdad lo que nos invita a reflexionar dicha frase.

De alguna manera, resulta abrumador y preocupante pensar que en cualquier momento podemos morir en nuestras modernas y avanzadas ciudades: podríamos morir arrollados, en un accidente automovilístico, en un accidente de trabajo, en un asalto o en debido a un virus que un día aparece y provoca una pandemia, —y la lista podría continuarse enumerando posibles razones de nuestra posible muerte—. Tenemos tecnología, ciencia y grandes inventos pero no hemos podido detener a la muerte y realmente no tenemos certeza de nada. Pero, de alguna otra manera, el mundo humano en el que habitamos está también repleto de otros acontecimientos que parecen calamidades, como la soledad, la pobreza, la inseguridad, la incertidumbre misma o las fallidas relaciones humanas que mantenemos con otros. Estos son igualmente posibles acontecimientos en nuestro mundo actual de los que ninguno estamos exentos. Son dichos acontecimientos los que supuestamente nos separan del vivir bien, pues tal pareciera que la única forma de concebir una buena vida es aquella en la que no hay calamidades, ni acontecimientos inoportunos y en la que resulta sumamente placentera nuestra existencia.

Pero pensémoslo de nuevo, ¿cómo podemos entonces querer una buena vida mientras todos estos infortunios —y otros tantos más que no hemos enumerado— se encuentran ahí fuera, acechándonos y esperando ocurrirnos? Una opción podría ser distraernos inmersos en un rápido mundo cambiante, agobiándonos por lo rápido que pasa la moda, los nuevos estrenos de cine, la música cada vez más alejada de nuestros gustos, los lejanos países a los que soñamos con viajar y la constante jornada de la que no podemos escapar por miedo a fracasar y quedar privados de todo cuanto este impresionante mundo tecnologizado tiene para ofrecernos. Pero aún ahí, las calamidades no cesarían, y la forma en cómo lidiamos con el mundo nos conduciría una y otra vez a un terror inexpugnable a quedar relegados frente al resto de las personas.

Otra posible vía podría ser un acercamiento inmersivo a la filosofía, vivir la filosofía misma. No nos referimos a hacer filosofía de manera académica, a ser filósofos de pluma como tal, pues tal empresa dista mucho de lo que pretendemos proponer. Sino tener un acercamiento a la filosofía como forma de vida,

comprendiendo cómo es que puede ser que la filosofía resulte más útil que compleja a quien se acerque a ella; cómo utilizarla para mejorar, para crecer, para edificar y en última instancia para reconocer el lugar en el que uno se encuentra de pie frente a la abrumadora existencia de la cual con gusto o disgusto debe hacerse cargo.

Bajo esta vía encontramos una propuesta sumamente interesante como aquella de Pierre Hadot, filósofo e historiador francés. Según él, deberíamos partir en esta aplicación de la filosofía de lo que los antiguos griegos y helenos llamaron ejercicios espirituales. Y aunque quizá, la primera objeción que pudiese presentarse sería que podríamos mantenernos reacios a aceptarlos, pues la supuesta carga de tradición religiosa que la palabra “espiritual” podría tener resulta no del agrado de todos, —como bien ha objetado Hadot—, no existe ningún otro adjetivo que pueda cubrir “todos los aspectos de la realidad que queremos describir²³” (Hadot, 1995, p. 81). Estos ejercicios se encuentran estrechamente relacionados con la forma en cómo concebimos la vida y la vivimos, es decir, termina por ser aquello que ya los filósofos enunciaban como un aprender a vivir por medio de la filosofía, pues bien es cierto que ésta tiene un gran peso en la vida de quien se acerca a ella. Al respecto Hadot escribió:

Los estoicos, por ejemplo, declararon explícitamente que la filosofía, para ellos, era un ejercicio. En su opinión, la filosofía no consistía en enseñar teorías abstractas —mucho menos en la exégesis de textos— sino en el arte de vivir. Es una actitud concreta y un determinado estilo de vida que compromete toda la existencia. El acto filosófico no está situado meramente en un nivel cognitivo, sino en la de yo y la del ser. Es progreso que nos hace más y que nos hace mejores. Es una conversión que voltea completamente nuestra vida, cambiando la vida de la persona que pasa a través de ella. Alza al individuo de una condición inauténtica de vida, oscurecida por la inconsciencia y acosada por la preocupación hacia un estado auténtico de vida, en el que alcanza la autoconsciencia, una visión precisa del mundo, paz interior y libertad.²⁴ (Hadot, 1995, pp.82-83)

²³ Texto original: “It is nevertheless necessary to use this term, I believe, because none of the other adjectives we could use [...] covers all the aspects of the reality we want to describe”.

²⁴ Texto original: “The Stoics, for instance, declared explicitly that philosophy, for them, was an “exercise”. In their view, philosophy did not consist in teaching abstract theory. —much less in the exegesis of texts— but rather in the art of living. It is a concrete attitude and determinate lifestyle, which engages the whole of existence. The philosophical act is not situated merely on the cognitive level, but on that of the self and the being. It is a progress which causes us to be to *be* more fully and makes us better. It is a conversion which turns our entire life upside down, changing the life of the person who goes through it. It raises the individual from an inauthentic condition of life, darkened by unconsciousness and harassed by worry, to an authentic

La forma en la que la filosofía fungía para los estoicos es una aplicación constante de la teoría que se ha trabajado, de las ideas que se han construido y de los conceptos que se han investigado, es una acción que sigue a un discurso. La filosofía como ejercicio, que insta al individuo a aprender a vivir y que busca mantenerle alerta de aquello que le rodea, tiene tras de sí ciertas bases teóricas, que si bien no pueden expresarse en forma de manual, de receta o pasos a seguir, pueden identificarse dentro de algunos campos u áreas en las que debiera trabajarse constantemente. Por ejemplo, el hecho de prestar atención, leer, meditar, recordar las cosas que nos son buenas, el autocontrol y finalmente el cumplimiento de los deberes (Hadot, 1995, p. 84), podrían citarse como algunos ejercicios —seis específicamente— que innegablemente podrían ayudarnos a trazar una ruta que nos permita transformar la forma en cómo nos relacionamos con el mundo. Cada una de ellas han sido practicadas por los filósofos estoicos de distintas maneras. Quizá los ejemplos más famosos serían el diario del emperador Marco Aurelio o la correspondencia de Séneca y Lucilio, que hoy conocemos bajo el nombre de *Meditaciones* y *Epístolas Morales a Lucilio*, respectivamente, y en cuyas páginas los filósofos buscan un sosiego que sólo a través de la filosofía se puede encontrar.

Pero veamos, ¿cómo puede cada una de estas cosas sernos de utilidad aquí, enseñándonos a vivir? ¿Cuáles son las formas en las que podríamos aplicar estas prácticas para ejercitarnos? Primeramente habría que decir que si bien estas prácticas son las bases de todo ejercicio espiritual y resultan una vía para la transformación de la vida por medio de la filosofía, la constancia y perseverancia en ellas son lo que realmente nos haría progresar en ese camino. Por ejemplo, para los estoicos es fundamental la atención, una vigilia constante y una autoconsciencia de lo que ocurre alrededor. Esto es lo que debe hacer el filósofo, pues debe estar completamente atento a lo que acontece en su alrededor y de las acciones que hace, de las decisiones que toma y en suma de todo aquello que le corresponde decidir (Hadot, 1995, p. 94), buscando así poder identificar cuando

state of life, in which he attains self-consciousness, an exact vision of the world, inner peace, and freedom.”

hace algo mal o cuando algo le está sobreviniendo y su actitud no es la más adecuada al momento presente o simplemente cuando algo cae por fuera de su poder. La atención es esencial para poder identificar que cosas dependen de nosotros y cuáles no.

El presente es la ocasión en la que nos encontraremos opuestos al buen fluir de la vida y la oportunidad que tendríamos para remediarlo y poder ser imperturbables. Uno se encontrará, en última instancia, abocado a sí mismo haciéndose consciente del mundo a su alrededor. (Schutz, 2015, pp. 213-226) Pues observar con atención lo que acontece en nuestro contexto, es el primer paso para saber dónde es que uno se encuentra, cómo es que uno se siente y cómo debería uno actuar, dado que todo puede categorizarse únicamente bajo los conceptos de “lo que depende de mí” y “lo que no depende mí”, es en el presente únicamente donde podemos realmente dar cuenta de ello. Recordemos que Marco Aurelio escribió que:

Quien ha visto el presente, todo lo ha visto: a saber cuántas cosas han surgido desde la eternidad y cuántas cosas permanecerán hasta el infinito. Pues todo tiene un mismo origen y un mismo aspecto. (*Med.*, VI. 37.)

Pensando, posiblemente, en que en el presente se revela ante nosotros la totalidad de la existencia y a la forma en cómo ésta se encuentra constituida. Esto debido a que prestar atención al desarrollo de lo que acontece en los alrededores de nuestra persona, significa aprehender la realidad, fijar la mirada en eso que llamamos vida y pasamos instante a instante, unas veces sin conocerle claramente y muchas otras sin ser plenamente conscientes de ella; pasar de ser autómatas supervivientes, a personas pensantes y críticas de lo que es, es el objetivo de mantener la atención. Es además, un ejercicio que en nuestro mundo actual resulta sumamente útil, pues el observar el presente tan cambiante nos permitiría saber cómo es el mundo en el que vivimos y cómo es que nosotros vivimos en él, ya que el exacerbado ritmo al que ocurre la vida contemporánea, —ese que nos fuerza cada vez a ir más y más deprisa, a querer ser más, a querer tener más—, termina por frustrarnos sin dejarnos ver cómo es que existimos y cuáles son las bondades de la vida.

Otro punto importante, que puede conjugarse tanto en los ejercicios de lectura y escritura, refieren a la importancia que estos elementos suelen tener al momento de poner en palabras nuestro mundo. Por un lado la lectura de las máximas de grandes maestros, de filósofos, de figuras que quisiéramos tomar como modelo pueden ser una excelentísima guía para reflexionar, para ver el mundo desde un ángulo distinto y, si cabe la posibilidad, para romper con la visión que teníamos ya arraigada en nosotros. Bien escribió Séneca a Lucilio:

Es conveniente ocuparse y nutrirse de algunos grandes escritores, si queremos obtener algún fruto que permanezca firme en el alma. [...] Así, pues, lee siempre autores reconocidos y, si en alguna ocasión te agradare recurrir a otros, vuelve luego a los primeros. Procúrate cada día algún remedio frente a la pobreza, alguno frente a la muerte, no menos que frente a las restantes calamidades, y cuando hubieres examinado muchos escoge uno para Meditarlo aquel día. (Séneca, *Epíst.*, l. 2. 2,4.)

Es así que las lecturas resultan, pues, remedios para las afrentas de la vida. No se trata de hacer lecturas que se acumulen en una pila de libros y de las cuales apenas recordemos las ideas principales, sino de una forma de adentrarnos a lo que hemos de reflexionar acerca de aquello que nos preocupa o nos quita el sueño. La lectura es un medio para un fin, no el fin en sí mismo y la reflexión que suscita es la meta que debemos buscar, es el filosofar mismo lo que pretende despertar este ejercicio. Poco menos faltaría que, para devorar libros con ansías de conocer, terminásemos miserablemente siendo esclavizados por ideas que nos son nuestras; cuando el verdadero reto subsiste en reflexionar las ideas propuestas para llegar a las propias. Es pues, el objetivo, pasar de la sabiduría que un texto nos entrega para apropiarnos de esa misma sabiduría y no sólo repetir palabrerías sin ton ni son de la que apenas comprendemos las palabras. He ahí el valor de la lectura.

Pero junto a ella aparece también el valor de la escritura, un ejercicio que, bajo la óptica estoica —y de las escuelas helénicas en general— resulta de gran ayuda y apoyo a lo leído, una reflexión concisa del conocimiento al que uno se ha expuesto y que por medio del cual uno termina por grabar en sí mismo esas máximas y conocimientos que adquirido. Aquello que Foucault describió en *La*

escritura de sí, los *hypomnemata*²⁵, son lo que sigue a la lectura y lo que completa la reflexión, son en esencia una especie de notas sobre la lectura, pero con la peculiaridad de ser un ejercicio necesario para la comprensión, aprehensión y apropiación de lo que se ha aprendido. En palabras de Foucault (1999), los *hypomnemata*:

Constituían una memoria material de las cosas leídas, oídas o pensadas, y ofrecían tales cosas, como un tesoro acumulado a la relectura y a la Meditación ulteriores. Formaban también una materia prima para la redacción de tratados más sistemáticos, en los que se ofrecían los argumentos y medios para luchar contra un defecto concreto (la cólera, la envidia, la charlatanería, la adulación) o para sobreponerse a cierta circunstancia difícil (un duelo, un exilio, la ruina, la desgracia). [...] no se deberían considerar como un mero apoyo a la memoria, que se deberían consultar de vez en cuando, si se presentara la ocasión. No están destinados a suplantar eventualmente el recuerdo que flaquea. Constituyen más bien un material y un marco para ejercicios que hay que efectuar con frecuencia: leer, releer, Meditar, conversar consigo mismo y con otros, etc. (pp. 292-293)

De manera que no se trata de que la escritura se convierta en una especie de diario íntimo, sino en una recolección y reflexión de un conocimiento transmitido por la enseñanza, la lectura o la escucha (Foucault, 1999, p. 294), cuya finalidad es relacionar subjetivamente dicho conocimiento consigo mismo, despertando así la reflexión; pero que al mismo tiempo inhiben la posibilidad de convertirse en un ejercicio de resúmenes sobre aquello que se ha leído, pues “El cuaderno de notas se rige por dos principios, que se podrían denominar «la verdad local de la sentencia» y «su valor circunstancial de uso»” (Foucault, 1999, p. 295). Es decir, el ejercicio de Meditación por medio de la escritura, de los *hypomnemata*, tiene como fin encontrar una identidad propia en aquellas sentencias que se han ido reflexionando, teniéndolas a mano y apropiándose las con el fin de encontrar su utilidad práctica y no como mera pedantería. Es, en última instancia, una forma de recurrir a la filosofía una y otra vez para encontrar un remedio práctico que, cuando llegue el momento, nos ayude a actuar de la forma más correcta, pero al mismo tiempo de forma paralela, exige de quien lee y escribe que medite de

²⁵ Foucault define *hypomnemata* como soportes de recuerdos en *La hermenéutica del sujeto*, directamente establecidos como un apoyo a la lectura, aunque en *La escritura de sí* los considera un ejercicio a realizar, una especie de conversar consigo mismo recolectando los saberes ya existentes.

manera constante sobre tal conocimiento. Pero ¿qué entendemos por Meditar? Podríamos preguntarnos justamente.

Existe por un lado, en el mundo actual, el concepto de Meditación que se ha convertido en la vía de búsqueda de paz bajo conceptos de escuelas y religiones orientales, una práctica que tiene por objetivo a una búsqueda de *sabiduría light*, —como la llamare Lipovetsky (2007, pp. 335-336)—, cuya principal indagación es el medio para obtener una armonía interior que pueda permitir la realización del yo. Se trata, de manera abrupta, una práctica que está más cerca de ser una experiencia de consumo que una verdadera búsqueda de auto transformación. No obstante, vale decir que la Meditación —tanto para los griegos como para los latinos— a la que nos referimos aquí, tiene una connotación sumamente distinta, pues es aquella que pone al individuo en tal situación en que su pensamiento logra comprender tal o cual acontecimiento como si lo estuviera viviendo de manera presencial, se trata, en gran medida de lo que los estoicos designan como *Meditatio malorum*. Es un ejercicio que está más relacionado con una cuestión atlética, que proviene de ejercicio duro, más que de una situación de maximización del disfrute y de los placeres por medio de la búsqueda de paz interior. Es, en última instancia, la reflexión que nos lleva a considerar aquellos acontecimientos que consideramos como males, desde la individualidad propia en la que podrían sucedernos sin reparo en cualquier momento. Es decir, considerando el concepto estoico, la Meditación es la:

Apropiación que consiste en hacer que, a partir de esa cosa verdadera, uno se convierta en el sujeto que piensa la verdad y, a partir de ese sujeto que piensa la verdad, llegue a ser un sujeto que actúa como corresponde. Ese es el sentido de la *Meditatio*. En segundo lugar, la *Meditatio*, consiste en su otro aspecto, en hacer una especie de experiencia, una experiencia de identificación. Me refiero a esto: en el caso de la *Meditatio* se trata de no tanto de pensar en la cosa misma sino de ejercitarse en la cosa en la que se piensa. [...] Meditar la muerte (*Meditari, meletan*)²⁶ en el sentido en el que lo entienden los latinos y los griegos, no quiere decir pensar que uno va a morir. Ni siquiera convencerse de que efectivamente uno va a morir. No es asociar a la idea de la muerte varias otras ideas que serán sus consecuencias, etcétera. Meditar la muerte es ponerse, a través del pensamiento, en la situación de alguien que está muriendo o que va a morir, o que está viviendo sus últimos días. (Foucault, 2002, p. 339)

²⁶ Foucault explica que las palabras *meditari, meletan* tienen una relación más estrecha con el ejercitarse físicamente, que con la concepción meditación que refiere al pensar con intensidad algo (*la hermenéutica del sujeto*, 2002, p. 338)

En efecto, la Meditación, que se encuentra estrechamente relacionada con la lectura y la práctica de lo que se lee, tiende a la reflexión de las situaciones que más abrumadoras pudieran considerarse, pero encuentran su centro en las enseñanzas y conocimiento ya hecho, poniendo el objetivo en repasar una y otra vez el posible escenario para el cual debiéramos prepararnos: la muerte ya sea propia o de un ser querido, la pobreza, la desgracia y, en suma, todo aquello que no dependa de nosotros o caiga fuera de nuestro control. Esencialmente es una forma de anticipar cuestiones que al caer sobre nosotros podrían quitarnos el sosiego y cuya urgencia, pesadez o gravedad resulten poco llevaderas dada su naturaleza, es decir, la Meditación nos previene de ellas y nos entrena para actuar de una forma más propia ante tales situaciones. Por ello es un ejercicio más atlético que de otro tipo, pues requiere la constante práctica de quien lo lleva a cabo sabiendo lo agotador que pudiera ser, pero teniendo en cuenta, al mismo tiempo, lo útil que puede ser ante cualquier calamidad.

Ahora bien, hasta aquí hemos revisado tres importantes ejercicios espirituales que por vías del estoicismo podríamos permitirnos practicar para conseguir un sosiego que nos permita vivir tranquilamente en el mundo contemporáneo. ¿Por qué estas tres funcionarían para tal cosa? Primeramente, por la forma en cómo se nos presentan y el fácil acceso que tenemos a ellas, comenzando con la atención, por ejemplo. Si bien es cierto que un ejercicio de atención —el mantenernos atentos al presente y a lo que ocurre en el de manera constante siendo conscientes de cada una de las cosas que puede estar o no es nuestro poder— resulta un ejercicio difícil, también es cierto que es un ejercicio que de nosotros no requiere más que el esfuerzo mismo. En cuanto al ejercicio de lecto-escritura, podemos argumentar que aquello que nutre el espíritu de la humanidad se encuentra en el conocimiento, como seres capaces de uso de razón el leer y escribir es un paso importante que nos lleva de la ignorancia al conocimiento. Bajo esta misma realidad, las lecturas que nos sirvan de remedios ante las calamidades de la realidad, así como las notas que podamos hacer de ellas, no sólo nos permiten facilitar la reflexión y la Meditación, sino que también

nos llevan a formar un criterio propio del mundo en el que vivimos. De igual forma, la Meditación, cuya función es hacer que el sujeto se ejercite en aquellas situaciones que pudieran quitarle la calma, resultan útiles en un mundo como el nuestro, mismo en que perder el trabajo, morir, enfermar o sufrir cualquier otro inconveniente no sólo es factible, sino también probable.

Por una parte estos tres ejercicios se enfocan en la preparación del sujeto para los siguientes tres, aunque siendo sumamente sinceros, no existe una jerarquía como tal ni una separación en la forma en cómo se llevan a cabo estos ejercicios, sino que podríamos argumentar que debido a que lo que se busca es la ejercitación del espíritu y todos ellos tienen ese objetivo, deben ejercitarse simultáneamente. Como en el gimnasio el objetivo es ejercitar el cuerpo y para ello existen distintos ejercicios especializados para cada parte del cuerpo, y en conjunto forman una rutina —las piernas, los brazos, la espalda, etc.—, los ejercicios espirituales siguen un camino similar. Es decir, su práctica constante forma una rutina cuyo objetivo, entre otras cosas, tiene por fin prepararnos para poder vivir bien, conscientes de nuestro alrededor y preparados para cualquier infortunio que pueda aparecernos.

Por otra parte, los tres ejercicios siguientes —a saber, recordar las cosas que nos son buenas, el autocontrol y el cumplimiento de los deberes—, siguen a los anteriores en la misma forma en que una mano es la continuación de un brazo. Esto es así pues, si bien estar atentos, leer, escribir y Meditar, son el primer paso, constantemente hay que estar recordando dos cosas: que el mundo no es ni bueno ni malo, sino únicamente aquellas cosas que concebimos como tal; y que hay cosas que dependen de nosotros y otras que no, al mismo tiempo que unas de éstas son preferibles a las otras. De estos dos principios podemos partir preguntándonos ¿qué cosas nos son buenas?

En primer lugar, para responder dicha pregunta, debemos considerar aquello que nos es estrictamente necesario para vivir, y recurriendo a la frugalidad podríamos, atinadamente, afirmar que para la vida no hace falta más que aquello que nos permite subsistir —el aire, la comida y el sueño— y quizá el contacto humano. Esto, que no depende de nosotros, es necesario y preferible; también es,

de manera tajante, lo único de lo que verdaderamente dependemos para existir. En segundo lugar, habrá que considerar que, después de lo anterior, todo lo que pueda añadirse puede hacerse con el motivo o intención de mejorar la vida o el estilo de vida que llevemos y, aunque pudiésemos pensar que el esfuerzo que pongamos en ello resultará en nuestro éxito o fracaso, nada hay que nos garantice que así sea.

Por una parte, porque si bien es cierto que el esfuerzo es algo esencial para la vida, también lo es que hay miles de factores que se conjugan para que aquello que queremos, deseamos o añoramos, pueda existir. Bastaría, por ejemplo, con hacerse la pregunta, ¿cuántas personas han hecho posible que hoy yo este vivo? Y podríamos escribir una larga lista de personas que vayan desde lo más cercano y familiar, hasta personas desconocidas responsables de la agricultura o alguna otra actividad esencial o no-esencial que nos permita vivir como lo hacemos. Por otra parte, resulta igual de cierto que todo esfuerzo personal no necesariamente resulta en éxito, debido a que todo lo que no sea nuestro esfuerzo, escapa a nuestro poder y por tanto, no depende de nosotros. De manera que sería sumamente ingenuo y hasta bastante acrítico —ya hasta violento— afirmar que uno es responsable de su propio destino con base en su esfuerzo, sabiendo que más de un factor a la vez tienen repercusiones abismales en la forma en cómo se desarrollan nuestras vidas. Empero, lo que depende de mí es mío y ya es bueno, mas todo lo que pueda ponerse por añadidura a lo que nos es bueno, puede ser preferible pero no es necesario. Pues como escribió Séneca a Lucilio: “Las cosas necesarias las encontrarás por doquier: las superfluas deberás buscarlas constantemente y con todo ahínco.” (*Epíst.*, XIX. 110. 11.) Siendo así, que esta es la forma en cómo con constancia deberíamos recordarnos lo que nos es bueno. Pues de esta manera podemos evitar perder la calma o el sosiego cuando no se nos es dado un ascenso, cuando nuestro salario disminuye, cuando somos despedidos, cuando caemos en la pobreza, cuando algo que deseábamos no ocurrió cómo queríamos o cuando algún acontecimiento de cualquier tipo nos rebasa tanto que no podemos evitar sentirnos impotentes, o peor aún, cuando toda condición que nos rodee esté en nuestra contra e impida que podamos

alcanzar el mínimo de los estándares contemporáneos para tener un vida que consideramos buena.

Por otra parte, algo que debemos considerar con sumo detenimiento es que el autocontrol también es un ejercicio importante al que debemos prestar atención cuando hablamos de estos ejercicios espirituales. Y a pesar de que no resultaría descabellado considerar el autocontrol como el más difícil de los ejercicios, debido a la naturaleza del mismo: suprimir los deseos que nacen en nosotros en este mundo contemporáneo. Pues cortar de tajo la necesidad de integrarse al mundo consumista —siendo que consumir incluso es necesario para vivir— resulta una titánica tarea que parece imposible de asumir; aún a pesar de ello, es necesario considerarlo dado que gran parte de la aplicación de la filosofía se da en dicha práctica. En primer lugar, porque si bien es cierto que nadie quiere perderse de las últimas novedades tecnológicas, informáticas, de la farándula, de la moda o de cualquier otra índole, cuando parecen ser el eje central sobre el que se desplaza la vida humana, resulta verdadero también que mientras más innovaciones salen a la luz, más parece que siempre hemos dependido de dichas innovaciones para vivir y vivir bien, mas tal cosa no es verdad. En segundo, porque la necesidad imperante de consumir para supervivir en esta contemporaneidad es la única forma de vida posible para los estratos más bajos y medios, relegando su papel al de trabajadores que necesariamente deben consumir aun cuando no tengan la capacidad para hacerlo. Son, de manera innegable, esas las cosas que nos mantienen cautivos en un mundo infame de explotación y consumo, pues son el destino al que todo ser humano en condición de trabajador se ve obligado a vivir. Por ende el autocontrol parece ser más imposible que posible, pues la dificultad que supone se encuentra aún más allá de la supervivencia, pero al mismo tiempo resulta ser la herramienta que pueda permitirnos despojarnos, aunque sea un poco, de este modo de vida, sabiendo que tal forma de vivir, aunque imposible de dejar, no es la forma correcta, ni la única existente.

Ahora bien, recordemos que a través de este proyecto lo que queremos resaltar es que la vida humana tiene un sentido más amplio que el de la dimensión de consumo, es cierto que consumir es la única vía de supervivencia que

tenemos, sin embargo no por ello debe ser el objetivo de nuestra existencia, sino en todo caso un medio para un fin. Es así que el autocontrol resulta una herramienta bastante útil que ayuda a resignificar y rectificar la visión de mundo que nos hemos formado, no hay más en el mundo que aquello que nos fue entregado para la especie y, en general, para la vida. Por ello, deberíamos prestar atención a las palabras de Séneca cuando intenta explicar cómo tener tranquilidad de espíritu obligándose a examinarse para saber si aquello que hace vale la pena hacerlo:

Ahora bien, primero deberemos examinarnos bien nosotros mismos, después los asuntos que vamos a emprender, después a causa de quiénes o con quienes.

Ante todo es preciso valorarse a sí mismo, porque generalmente nos imaginamos poder más de lo que podemos: uno da un resbalón por la confianza en su elocuencia, otro le ha impuesto a su patrimonio más de lo que podía soportar, otro ha abrumado su cuerpo endeble con una tarea fatigosa. [...]

Hay que tener en cuenta si tu temperamento es más adecuado para hacer cosas o para una afición ociosa o la contemplación, e inclinarse a donde te lleven las condiciones de tu talento: [...] Responden mal, pues, los talentos coaccionados; cuando la naturaleza es reacia, el trabajo es vano. Hay que valorar después lo propio que emprendemos y comparar nuestras fuerzas con las cosas que vamos a intentar. Debe, pues, haber siempre más fuerza en que hace su empresa: es inevitable que agobien las cargas que son mayores que quien las lleve. Además, algunos asuntos no son tan relevantes como prolíficos y producen muchos otros: también hay que rehuirlos, estos de los que nacen ocupaciones nuevas y múltiples, y no hay que acercarse a un punto de donde no es fácil el regreso; hay que echar mano de aquellos cuyo término puedas o ponerlo tú o, al menos, esperarlo, hay que desechar los que van ampliándose durante su realización y no terminan donde habías propuesto.

Hay que hacer sobre todo una selección de los hombres, por si son dignos de que invirtamos en ellos una parte de nuestra vida, si les corresponde este derroche de nuestro tiempo; pues algunos por su cuenta nos asignan nuestras obligaciones. (*Tranq. Anim.*, 6, 1-4. 7, 2.)

Por un lado, podríamos creer que, según lo anteriormente dicho, el autocontrol evoca únicamente un freno hacia aquellos actos que se convierten en actos pasionales ante acontecimientos que trascienden nuestro poder, como el lamentar profusa y profundamente la muerte de un ser querido, tener hábitos de consumo de sustancias embriagantes o narcóticas, el convertirse en un humano iracundo ante la menor provocación o el menor fallo y muchos más de índoles similares. Sin embargo, el autocontrol debería practicarse hasta en el más mínimo acontecimiento que suscite hasta la menor de las pasiones, cualesquiera que éstas sean. Es bien cierto que quien controla su ira o su llanto ante un suceso inesperado puede decirse que tiene autocontrol, pero no sería menos apreciable

quien también controle su necesidad de ir a la última moda o asumir deudas que con dificultades podría pagar para poder mantenerse actualizada tecnológica y laboralmente. Así mismo, no podemos dar menor crédito de autocontrol a quien a sabiendas del esfuerzo que le costaría llevar o tal o cuál actividad con tal de obtener un salario para vivir, decida no hacerlo dadas sus posibilidades y prefiera algún otro que le permita aprender a vivir.

Por otro lado, también es cierto que podríamos intentar tergiversar las palabras de Séneca para hacer tolerar abusos, injusticias y la mala fe por parte de algunos. Empero, por ello nos invita a reflexionar si aquello que vamos a hacer o aquella empresa que vamos a emprender es digna de que le dediquemos una parte de nuestra vida, pero además el sentido y la razón del porqué hacemos tal o cual cosa. Pensemos, por ejemplo, en el trabajador común, el humano que desde muy temprano se ha levantado para dedicar más de un tercio de su día —y, a la larga, de su vida— para realizar una actividad fatigante, bajo el mandato de otro humano cuya única finalidad es únicamente el disfrute del usufructo de la producción de quienes manda. Tal situación resulta injusta para el trabajador, pero provechosa para quien manda. La injusticia puede no parecer evidente para quienes menos puedan empatizar con el trabajador y más para quien puedan hacerlo.

En este caso particular, mientras que el autocontrol del trabajador podría parecer llevarlo a preguntarse si en verdad vale la pena aquel trabajo que hace, si aquello por lo que lucha es un fin justo y necesario, su necesidad podría empujarlo a contestarse de manera afirmativa que su trabajo, por más agobiante que sea, de hecho vale la pena. Y aun resultando de manera lamentable la respuesta a la que se ve obligado el trabajador, el autocontrol podría hacerlo preguntarse no sólo si tal cosa vale la pena, sino también si su esfuerzo es realizable; le podría llevar a pensar que el afrontar las consecuencias de la renuncia a una actividad o empresa que no le es de provecho a él, podrían ser más llevaderas que el esfuerzo mismo al que se ha sometido o, en caso contrario, a saber que, imposibilitado por fuerzas que le rebasan, y obligado a someterse a tal actividad, lo único que puede controlar es su actuar y su manera de responder ante tal situación injusta e

insalvable. Recordemos que la intención de estos ejercicios es transformar nuestra visión de mundo y permitirnos conocer otra perspectiva de lo que creemos que es la vida, pues de ninguna manera podríamos inocentemente pensar que ejercitándonos de esta manera podríamos eliminar la injusticia proveniente del neoliberalismo imperante de nuestras sociedades, es algo que en última instancia no depende de nuestro esfuerzo individual. Y eso nos lleva a hablar del último ejercicio: el cumplimiento de los deberes.

¿Qué es lo que debemos cumplir? ¿Cuáles son nuestros deberes? Innegablemente puede parecer un deber o los deberes aquellas actividades que nos vemos obligados a realizar a favor del supuesto progreso individual o social, que hacemos pero que se enmarcan desde un ámbito económico: estudiar para trabajar, trabajar para producir, producir para consumir y enriquecerse en el progreso. Mas las primeras tres resultan palpables y la última no. Sólo en 2020 en México se registraron 55.7 millones de personas en situación de pobreza²⁷ frente a los 41.9 millones que se registraron en 2018 (CONEVAL, 2020), dejando de manifiesto el hecho de que el cumplimiento de los deberes va menos por la vía del crecimiento y desarrollo económico, cuyos frutos no parecen cumplir las promesas neoliberales de bienestar y libertad, y más por la búsqueda del crecimiento humano con fines propios del humano y no de otros distintos. Por ello, el cumplimiento de los deberes en ningún momento deberá comprenderse como aquello que resulta en el beneficio de un tercero pero no de quien lo realiza, ni mucho menos como un esfuerzo sobrehumano por querer estar mejor —en todo sentido que remita a lo económico—, sino de un esfuerzo dentro de nuestras posibilidades; el deber es, en esencia, adherirse a la máxima de Zenón de vivir de acuerdo a la naturaleza, recordando que algunas cosas dependen de nosotros, otras no. En este mismo sentido, el deber es entonces aquello que depende de nosotros y que además tiene por fin el bien que podamos hacer a la humanidad.

Marco Aurelio escribió que:

²⁷ Visto desde una perspectiva multidimensional que incluye factores como la medición de la población en situación pobreza extrema y moderada, que es vulnerable por carencias sociales (rezago educativo, acceso a servicios de salud, acceso a la seguridad social, a la calidad y espacios de vivienda, etc.), que es vulnerable por ingresos y que no es pobre ni vulnerable.

La dicha del hombre consiste en hacer lo que es propio del hombre. Y es propio del hombre el trato benevolente con sus semejantes, el menosprecio de los movimientos de los sentidos, el discernir las ideas que inspiran crédito, la contemplación de la naturaleza del conjunto universal y de las cosas que se producen de acuerdo con ella. (*Med.*, VIII. 26)

Y

Ninguna de las cosas que no competen al hombre, en tanto que hombre, debe éste observar. Nos son exigencias del hombre, ni la naturaleza las anuncia, ni tampoco son perfecciones de la naturaleza del hombre. Pues bien, tampoco reside en ellas el fin del hombre, ni tampoco lo que contribuye a colmar el fin: el bien. Es más, si alguna de estas cosas concerniera al hombre, no sería de su incumbencia menospreciarlas ni sublevarse contra ellas; tampoco podría ser elogiado el hombre que se presentase como sin necesidad de ellas ni sería bueno el hombre propenso a actuar por debajo de sus posibilidades en alguna de ellas, si realmente fueran bienes. Pero ahora, cuanto más se despoja uno de estas cosas u otras semejantes, o incluso soporta ser despojado de una de ellas, tanto más es hombre de bien. (*Med.* V. 15)

Y de ello podemos desprender que todo cuanto hagamos buscando el bien común es realmente el deber, todo lo que se ciña a la razón y a la comunidad. Pero nuevamente hablar de tal cosa puede poner palabras tergiversadas —aunque de formas muy poco creíbles— en boca de quienes se opongan al estoicismo. Por ejemplo, podríamos pensar que el bien común tendría que resultar en yo individuo, prestar desinteresadamente mis servicios al resto y no pedir nada a cambio. Augurando malamente que tal proceder me llevaría así a la ruina por preocuparme por otros y no por mí —podríamos incluso decir, con el afán de desacreditar lo dicho hasta ahora, que quien procede de dicha manera resulta inocentemente un tonto—. Y si bien concedemos que tal preocupación puede ser plausible, lo hacemos sólo bajo el entendido de que entonces nos hemos convencido de que la esencia de la vida, como nos hemos hecho durante la última mitad del siglo pasado y las décadas que han pasado del presente, se trata exclusivamente de una competencia para ser el mejor y más destacable en tal o cual cosa y cuya finalidad resulta ser la economización de la vida. Sin embargo, por razones que pueden resultar excelentes —como el progreso social, los avances tecnológicos y la emancipación humana— podríamos argumentar que el trabajo no es malo, nada que sea útil a todos puede serlo. Mas, cuando el trabajo de otros se ha convertido en un proceso por medio del cual un grupo pequeño se ha hecho de fama y fortuna, sin hacer más que regodearse de dicha fama y fortuna, entonces el

trabajo acaba siendo matizado de una manera distinta, pudiendo llamarlo osadamente esclavitud. El trabajo explotador, propio de nuestra contemporaneidad, con sueldos miserables y cuyo fin no es el bien común sino el particular, resulta ser un mal, porque no es el trabajo el fin en sí mismo, si no lo que de él pueda desprenderse en materia económica.

De igual manera la persecución de ciertos fines, en los que no hay una búsqueda de hacer el bien, sino el de poder producir a costa del resto, tampoco resulta bueno. La práctica del cumplimiento del deber es entonces lo que es propio de los humanos de manera racional, para el bien de los mismos. Bastaría con hacernos un par de preguntas para poder caer en cuenta de qué es realmente lo que hacemos de nuestra vida: ¿con que fin despierto cada mañana?, ¿es mi trabajo útil a otros mientras me beneficia a mí?, ¿lo que hago todos los días es más beneficioso a muchos o a pocos?, ¿cómo se verían afectados el resto de los humanos si mi trabajo no fuera realizado?, ¿hago mi trabajo con el fin de hacerme cómoda la existencia a costa de la incomodidad de otros?

Ahora bien, es cierto que estos seis ejercicios, expuestos de la forma en que se ha hecho, pueden parecer irremediabilmente irrealizables para quienes no tengan la intención de ejercitarse. Unos parecen estar más alejados de otros, y al final, cada uno de ellos, de manera individual, parecen no tener un sentido en la búsqueda de un cambio en la forma en que vemos el mundo, y mucho menos en la transformación del mundo mismo. Sin embargo, podríamos sugerir que, en conjunto los ejercicios en una práctica diaria de ellos tendrían como resultado la paulatina transformación de la visión de mundo de quien la practicase, el acercamiento a la filosofía y, en esencia, el descubrimiento práctico de la misma. Vivir de acuerdo a la naturaleza se volvería una frase relevante para comprender cómo se vive la filosofía y, en última instancia, cómo tales ejercicios nos ayudarían a sortear de una mejor manera los problemas y vicisitudes que pudieran presentárenos en el mundo contemporáneo. Del mismo modo, cabe resaltar que si bien hemos resaltado algunos puntos importantes del mundo contemporáneo, que innegablemente nos afectan de manera radical, debido al papel que tienen en torno al desarrollo de las sociedades contemporáneas, el acercamiento a la

filosofía es solo el primer paso para el cambio y resolución de estos problemas, que innegablemente no pueden ser resueltos por un individuo.

Así mismo, si pudiésemos proponer una lista conveniente de cómo llevar a cabo estos ejercicios siguiendo algunos de los escritos de los filósofos estoicos, que de manera sintética estableciera una serie de pasos —que no son un manual, sino más bien una serie de sugerencias en la forma de ejercitarse—, podríamos presentarla de la siguiente manera para el uso diario:

1. Atención: Al despertar hemos de recordar y de pensar profundamente, que vivimos en un mundo de humanos y que como tal, los humanos erramos constantemente; que seguramente nos encontraremos con más de una persona errando y que si nosotros no lo hacemos, es porque hemos estado prestando atención a lo que es bueno y a lo que es malo; además, debemos considerar que al igual que nosotros todos los seres humanos tienen capacidad de razón y, si han errado, podríamos, razonablemente, ayudarles a remediar su error en lugar de sentir repulsa o indignación por sus errores. (Marco Aurelio, *Med.*, II. 1, III. 4)
2. Lectura y escritura: De la misma manera en cómo diariamente nuestros cuerpos no digieren y extraen los nutrientes de los alimentos que consumimos de inmediato, así todo cuanto demos de alimento a nuestra mente deberá ser digerido de manera lenta y provechosa. Por ello, no deberíamos sobrealimentarnos cada día de notas, noticias o lecturas de todos lados, sino ser selectos con aquello que hemos de mantener en nuestro pensamiento. Así mismo, dichas lecturas deben tener sustancia, ser reflexivas, pero no deben hacerse con el afán de guardarse como objetos de presunción ni de seguirse como dogmas, sino hay que ser críticos de cuanto se lee y, al mismo tiempo, exponer las propias ideas sobre lo que hemos leído, atreviéndonos a pensar por nosotros mismos. A ello, debemos también añadirle que de ser posible, deberíamos concentrarnos en la escritura de aquello que hemos leído, para rememorar lo que consideremos como importante y para sintetizar todo cuanto hayamos leído. (Séneca, *Epíst.*, I. 2, IV. 33, XI-XIII. 84, 1-2).

3. Meditación: Durante todo el día, en cualquier situación, en cualquier lugar y en cualquier momento debemos siempre meditar que todo puede salir de manera distinta como planeamos y que incluso la vida, que con tanta fuerza sostenemos, puede abandonarnos en cualquier momento. No bastará con repetirnos “esto no saldrá como planeé” o “nacé para la muerte”, sino que deberemos imaginarnos en dichas situaciones, siendo conducidos por la adversidad y planteándonos cómo hemos de enfrentar dichas situaciones. Deberemos recordar incesantemente que fuera de nuestro poder no hay nada que pueda ser malo o bueno y que aún después de haber intentado todo de nuestra parte, el resultado de nada se garantiza. Imaginemos que todo cuanto tenemos en gracia o estima no son más que cosas que nos han sido prestadas, incluida la vida, y que de un momento a otro nos pueden ser arrebatadas. Meditemos, pues, que si caemos en la pobreza, no hace falta más que comida, abrigo y descanso para vivir; que si caemos en calumnias, nosotros sabremos ciertamente quienes somos; que si la muerte nos llega, es porque siempre nos había estado siguiendo de cerca. (Séneca, *Epíst.*, III. 24, VI. 54)
4. Recordar las cosas que nos son buenas: Por más cosas que parezcan buenas en el día, hemos de recordar que sólo unas cuantas lo son. El resto de las cosas no han de ser indiferentes. Si alguien ha recibido reconocimiento por algo que ha hecho y nosotros no, no importa pues tal reconocimiento no lo hecho ni mejor ni peor. Basta con pensar que para mantenernos vivos sólo necesitamos respirar, comer, dormir y abrigarnos, el resto de las cosas pueden ser preferibles, mas no necesarias. Entonces, de esta manera, hemos de pensar constantemente que si hay aire, alimento, cobijo y descanso, todo lo demás será una excelente ganancia si es preferible y si no, será una ocasión para probarnos imperturbables. (Séneca, *Vit. Beat.*, 4. 2-5, 19. 2-3, 20. 3-6, 21. 2-3)
5. Autocontrol: Con el pasar del día, se nos han de presentar situaciones que fácilmente pueden turbarnos o desviar nuestra tranquilidad hacia lares llenos de sensaciones o placeres absurdos. El remedio para evitarles y caer

en una senda que nos impida la tranquilidad es pensar, que si aquello que nos disponemos a hacer o disfrutar no tiene un beneficio a largo plazo, probablemente deberíamos evitarlo. Para convencernos de ello, pues, podríamos pensar a profundidad qué cosa es realmente tal suceso, evento, experiencia u objeto, recordando que todo placer sensual parece ser mejor de lo que realmente es. Así mismo, si dichas situaciones suscitan en nosotros la ira o la decepción, deberíamos preguntarnos si cambiar tal situación depende de nuestro actuar y, si no, pensar en cómo deberíamos plantar nuestra mejor cara a tal situación. (Marco Aurelio, *Med.*, III. 6, IV. 3, VI. 13)

6. Cumplir el deber: Al finalizar el día deberemos hacernos una simple pregunta ¿He cumplido mi deber como humano? Y tras ella deberemos rememorar cuidadosamente cada parte del día en que hemos actuado de una u otra forma para poder responder dicha pregunta. Hay cosas que son adecuadas según la razón como el ser buenos ciudadanos, el actuar por el bien común, cuidar de nuestra salud, cumplir con nuestras responsabilidades y, en esencia, todo aquello que hagamos, por medio de nuestras acciones, para vivir de acuerdo a la virtud, para vivir de acuerdo a la naturaleza. Mientras que lo reprobable y va en contra del deber es todo aquello que vaya en contra de nuestra naturaleza, como ayudar a otros, lastimar a los semejantes, no cuidar de nosotros mismos y, en esencia, todo aquel actuar que afecte de manera negativa a nosotros o nuestra comunidad. (*D. L.*, VII. 107-110)

Así, por medio de esta lista, podríamos ejercitarnos diariamente para paulatinamente encontrar una forma distinta de mirar el mundo, para vivir la filosofía. Reiteremos, de manera contundente de ser posible, que estos ejercicios no cambiarán el mundo, pues el esfuerzo personal no acabará de una vez, y por todas, ni con el capitalismo, el neoliberalismo o la injusticia social. Sin embargo nos podremos percibir con más agudeza por lo que somos y no por lo que nuestro sistema económico ha hecho de nosotros. La intención de explorar estos ejercicios es dotarnos de herramientas tanto para vivir la filosofía y así adentrarnos a ella,

como el mismo tiempo, para poder sobrellevar la pesadez de la vida y existencia misma que se cierne sobre nosotros en esta contemporaneidad sostenida por los estándares de consumismo y neoliberalización.

Siendo que de esta manera podríamos poner ante estas líneas una última reflexión. Si bien es cierto, que estos ejercicios espirituales son, en esencia, el culmen de toda nuestra investigación, el objetivo de enarbolar la discusión que aquí hemos presentado, también es cierto que nuestra investigación ha sido así conducida pues tal pareciera que la filosofía es vista o como un saber cuya finalidad no tiene cabida en un mundo altamente economizado como el nuestro, o bien, como un conjunto de saber que sin más pueden ser únicamente un espacio en un currículo escolar, una materia de paso. Mientras, nuestro objetivo aquí ha sido presentarla como una herramienta vivencial que nos permite cuestionar la forma en que el mundo nos ha formado y, al mismo tiempo, la forma en cómo él mismo se nos ha presentado, en esencia, hemos querido presentar la filosofía como una forma de vida. Pues la filosofía ya contiene en sí la parte práctica que tanto se le ha buscado, siendo que su utilidad, a diferencia de lo que se podría esperar comúnmente de algo útil, no es de índole económica, sino crítica; la filosofía no se vende ni se compra, se hace con el fin de poder entender la realidad del mundo y de quienes en él habitamos. He aquí la presente investigación de la situación económico-consumista a la que nos enfrentamos y la propuesta para vivir la filosofía como un remedio ante dicha situación para que sirva a ese objetivo.

Conclusiones

Resulta que la filosofía es, de hecho, práctica

Es necesario hacer algunas conclusiones que se derivan de este trabajo y ellas deberían surgir de una recapitulación sintética de lo que aquí hemos tratado. Comenzando con que hemos hecho un recorrido, primeramente por el concepto del neoliberalismo, respondiendo a las preguntas de ¿qué es el neoliberalismo? y ¿cómo es que el neoliberalismo ha formado la idea de mundo que predomina en las sociedades contemporáneas? En las respuestas que hemos obtenido de dichas preguntas hemos podido observar, por medio de distintas posiciones de varios autores, que el neoliberalismo, surgido del capitalismo, se ha encargado de establecer una idiosincrasia en la que todo, absolutamente todo, puede considerarse un producto de consumo, al tiempo que la libertad se considera únicamente bajo una óptica de compra y venta. Es libre quien puede comprar y vender, mientras que lo que se puede comprar y vender puede ir desde lo más inocente como un trozo de pan, hasta algo tan preocupante como los cuerpos y labor de las personas.

Del mismo modo, hemos podido observar en este primer capítulo que la forma en cómo el neoliberalismo se ha arraigado en la idiosincrasia del mundo contemporáneo, lo ha transformado en una mitología que pretende hacerse pasar

como la verdadera y correcta percepción del mundo, forma que, en esencia, explica las razones y motivos de la existencia humana y la realidad que le rodea. Generando así, una forma completamente cerrada de pertenencia al mundo, en la que si el individuo, —concepto con el que el neoliberalismo designa a los humanos —, decide no participar, puede poner en riesgo hasta su existencia. Obligándonos de esta manera a participar del sistema económico y acatando de maneras más agresivas las formas en que se nos presenta la realidad del mundo. Detenerse a pensar, a contemplar, a saborear la existencia no es una opción, cuando el mundo pide que con y por ella se labore, se produzca y se consuma.

En un segundo momento, hemos recorrido el concepto de política, que si bien lo hemos hecho de manera un tanto superficial, no lo hemos simplemente desgajado a conveniencia, sino que hemos respondido a las preguntas ¿qué es la política? y ¿qué papel juega en la vida de las personas? Comprendiendo que ella, no es la simple competencia partidista, ni de manera reduccionista implica la administración y gobernanza de un determinado territorio —como el neoliberalismo da por sentado—, sino que tiene por fin establecer el modelo de humano que replicará constantemente para la conformación de las distintas sociedades, que en esencia conforman las maneras en cómo nos relacionamos con los otros. Y al momento de poner de manera paralela esto con lo que hemos visto en primer capítulo, encontramos una peligrosa fórmula en la que si la política de las sociedades modernas se basa en la producción y consumo, entonces los individuos a los cuales replicamos son trabajadores y consumidores, esclavos si cabe decirlo de este modo, cuya única relación con el mundo y entre ellos es por medio de la mercantilización de todo, incluidos ellos mismos.

Así mismo, frente a lo anteriormente visto, hemos explorado las posibilidades de encontrar otras formas de relacionarnos con otros por medio de la corriente estoica, pensando que la política que de dicha corriente pudiera surgir, surge desde el concepto estoico de naturaleza humana en que las únicas dos constantes en toda la raza humana son: la naturaleza sociable y la posibilidad de uso de razón. Construyendo, desde aquí, que las formas más apropiadas para relacionarnos deberían basarse completamente en dichos elementos, siendo que

las necesidades de sociabilización nos inclinarían a ver por el bien de la comunidad, fin último de las relaciones humanas desde el estoicismo, y el debido uso de la razón estas relaciones no sólo serían justas, sino también prudentes a fin de poder crear una comunidad en la que se permita prosperar a cada uno de sus individuos. Finalmente, en este segundo momento, hemos tocado someramente, pero de manera sustancial, la figura del Sabio estoico, misma que se impone como modelo a seguir y que, aún siendo presentada por autores como Paul Veyne como un dilema, resulta pedagógica al momento de proponer una forma humana a la que aspirar. En esencia, el sabio estoico es aquel humano que atiende a la máxima estoica de “Vivir de acuerdo a la naturaleza”.

Como capítulo final hemos tratado, primeramente, sobre los orígenes del estoicismo y el concepto de oikeiosis o preservación de uno mismo, el cual nos ha permitido comprender desde otra perspectiva lo que implica vivir de acuerdo a la naturaleza. Es bien cierto que, siguiendo las enseñanzas estoicas, la preservación de uno mismo, impulsa a cada humano a aquello que le es mejor, pero también lo es que dicho impulso que una vez dependía de la naturaleza humana y su relación con el mundo se ha visto sometida a la presión que proviene de estímulos externos. La oikeiosis se ha sido forzada de formas brutales a la dependencia mercantilista y de un sistema económico nada piadoso, haciendo que las personas se conviertan en autómatas laborantes cuyo objetivo es la persecución de unas cuantas monedas para la manutención de su fuerza y vida.

A manera de solución ante toda la problemática que hemos expuesto aquí hemos presentado al estoicismo. Partiendo de una de las objeciones más comúnmente consideradas a la hora de hablar del estoicismo como lo es la del hombre pétreo. Siendo que dicho hombre pétreo, no es más que una apresurada visión del estoicismo, que ignora de manera contundente la esencia del mismo. Ser estoico, como hemos descrito en el apartado del hombre pétreo, no implica que uno pierda toda sensibilidad e interiorice todo sentimiento negativo o positivo para permanecer en calma. No es el caso, ni de cerca, que ser estoico signifique convertirse en un ser inamovible en la extensión más amplia de la palabra, dejando fuera de sí todo lo que acontece a su alrededor, esperando que en razón

de ello, nada afecte a quien se diga estoico. Antes bien, el ser estoico significaría, de manera sintética, reconocer la parte humana de cada uno de nosotros y actuar racionalmente en consecuencia. La imperturbabilidad que da paso a la felicidad humana no es fruncir el ceño y arrojarse a la insensibilidad, sino comprender que aquello que causa el temor, la ansiedad o el llanto, puede o no tener solución y que, la forma en como halle su desenlace dependa o no de nosotros, no puede dejarnos peor o mejor, de lo que nos encontró al principio.

Así pues, antes de llegar a la parte final, en la que hemos tratado de los ejercicios espirituales como herramientas útiles para enfrentarnos al mundo contemporáneo, es conveniente que hagamos una aclaración de suma importancia, dado que aún pudiera existir quien no de crédito a lo aquí expuesto. Tal aclaración consistiría en señalar que todo lo tratado, no implica, ni busca implicar de manera alguna una apología a la inclemencia del sistema económico, sino que apunta a la señalación y tiene por objetivo dotar de herramientas filosóficas útiles a quienes deseen acercarse a ella, para lograr su liberación de dichas inclemencias.

Dicho esto, resulta necesario recapitular entonces, la última parte de en la cuál hemos expuesto seis ejercicios espirituales que nos permitirán transformar nuestra visión de la realidad del mundo e impulsarnos a auto percibirnos de una manera más humana, dejando de lado la visión del autómatas que nos ha sido impuesta y recalcitrantemente obligada, bajo la idea de libertad y progreso. Estos ejercicios —a saber, prestar atención, leer y escribir, meditar, recordar las cosas que nos son buenas, el autocontrol y el cumplimiento de los deberes—, tienen por meta una reconocimiento en quien los practique, guiados de manera implícita bajo la máxima de “Vivir de acuerdo a la naturaleza”, pero también bajo la máxima de “Conócete a ti mismo” (no tratada aquí). Siendo pues, el objetivo de dichos ejercicios el conocer el mundo desde una perspectiva totalmente distinta a la que se nos ha obligado a tener desde el día en que hemos pisado el planeta.

Ante esta recapitulación surge varias conclusiones que lógicamente pueden seguirse de lo aquí expuesto. Primero, que el sistema económico, el neoliberalismo y la mercantilización de la vida han impuesto sobre nosotros una

forma específica de vida, dotándonos además de una visión singular de lo que es el mundo y los objetivos que en él son lícitos perseguir. Creando bajo estas dos premisas la idea de que la libertad a la que todo humano debe aspirar es la misma idea que mantiene cautivos y esclavizados a los humanos, sirviendo a los intereses de unos cuantos: la libertad basada en la producción y el consumo, la compraventa.

De manera paralela podemos concluir que si es verdad que la política entendida como la forma de relacionarnos con el resto, implica que exista una forma de reproducir dichas formas a partir de una clase de antropogénesis basada en la producción y el consumo. Y que dicha antropogénesis, implica que el proyecto político actual, el neoliberalista, se adhiere únicamente a las situaciones propias de índoles económicas y administrativas únicamente. Entonces la política, se ha convertido en esencia, en un proyecto económico-administrativo sin preocupación por los humanos. Y ante ello, la propuesta que deberíamos desprender es que si la política son relaciones y dichas relaciones generan una antropogénesis, entonces nuestra antropogénesis debería ser afocada a la máxima estoica de “vivir de acuerdo a la naturaleza”, entendiendo que proceder de tal modo no sólo nos volvería humanos más conscientes de sí mismos, sino también de los otros.

Finalmente deberíamos establecer, innegablemente, que si bien es cierto que existen ciertas herramientas filosóficas que pueden modificar nuestra visión de mundo y la percepción que tenemos de nosotros mismos, también lo es que como se ha recalcado durante diferentes partes del proyecto, estas herramientas no derrocarán, derrotarán, eliminarán, cambiarán o modificarán la forma en cómo el mundo funciona, pues eso rebasa enormemente cualquier apunte, escuela, corriente o crítica de la filosofía. Mas, innegablemente, la practicidad de la filosofía no se encuentra en ello. La filosofía aquí propuesta, —y las filosofías en general, no han de cambiar el mundo por la simple y sencilla razón de que el sistema al que se enfrentan rebasa su utilidad teórico-práctica. Y sin embargo, no podemos concluir que no exista en la filosofía una utilidad práctica, pero fuera del sentido económico-consumista que hemos interiorizado de manera inconsciente viviendo

en este contexto tan singular. Es más bien, que la practicidad de la filosofía, lo que implica vivir la filosofía, atiende a algo tan básico como el conocerse a un o mismo y conocer el mundo que le rodea por lo que es y no ya por lo que se pretende hacer que sea.

La crueldad de la vida y la inclemencia del mundo en que vivimos es palpable y preocupante, y aún así en la filosofía podemos encontrar un refugio que nos permita sobrevivir a todo ello, y si es preciso, cambiar para poder apreciar la vida desde otra perspectiva y en el camino, intentar cambiar el mundo. La filosofía existe y debería existir siempre, fuera de fines prácticos que sirvan a intereses económicos, sin dejar de comprender el mundo por lo que es. He ahí su verdadera utilidad y no en otros ámbitos. Ahora bien, una última pero nada despreciable conclusión que se desprende de lo aquí expuesto y que podría ser motivo de cuestionamiento, e incluso de objeción a la finalidad de este trabajo, es que si bien tenemos claro que la política económica que gobierna nuestra contemporaneidad no es la más adecuada, la propuesta política que se esboza de manera somera en este trabajo es la propuesta de el estoicismo, que sin embargo es inalcanzable por los medios propuestos a la resolución de la situación del mundo actual, podría resultar inútil.

Sin embargo, podría objetarse dicha afirmación, dado que en un principio la intención y objetivo de esta investigación era encontrar la utilidad de la filosofía en un sentido vivencial fuera de un ámbito económico. Y aunque es bien cierto que la problemática sistemática que se cierne sobre la actualidad no se puede atacar desde un refugio como el propuesto, también lo es que dicho objetivo rebasa las consideraciones de este breve pero sustancial trabajo, poniendo así sobre la mesa, varios puntos de discusión que sirven para encausar nuevas investigaciones entorno a esta problemática. En específico, a la de cómo podemos cambiar de manera tajante y plausible la forma política que nos gobierna desde un factor económico, llevando nuestras relaciones humanas a una realidad desde lo humano como tal, pero eso, como muchas otras preguntas que puedan surgir desde lo aquí tratado, es materia para otras investigaciones futuras. Siendo todo esto de este modo, toca afirmar que, en gran medida, lo propuesto al inicio de este trabajo

ha sido llevado a buen puerto y que, por ende, las conclusiones aquí presentadas se siguen de lo que se ha establecido a lo largo de lo dicho dentro de las páginas de este breve trabajo.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

Referencias Bibliográficas

- AA. VV. (1991) *Antología de los primeros estoicos griegos*, Martín Sevilla Rodríguez Edit. Akal
- Agamben, G. et alt. (2020) *Sopa de Wuhan*, ASPO.
- Arendt, Hannah (2016) *La condición humana*. Paidós
- Arriano, Lucio Flavio (2013) *Equiridion o manual de Epicteto*. Plaza Editorial, 2013
- Bauman, Zygmunt (2001) *La globalización. Consecuencias humanas*. FCE
- Bauman, Zygmunt (2007) *Amor líquido*. FCE
- Bauman, Zygmunt (2007) *Vida de consumo*. FCE
- BBC (2020) *How will coronavirus change the way we live?* UK: BBC. Recuperado de <https://www.bbc.com/news/explainers-52356136>
- Beck, Ulrich (1998) *La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós
- Brown, Wendy (2015) *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso
- Cerletti, Alejandro (2008) *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*. Libros del Zorzal
- Cioran, E. M. (2013) *Desgarradura*. Tusquets

CONEVAL (2020) Pobreza en México. Medición de la pobreza en México 2020 a nivel nacional y por entidades federativas. CONEVAL. Recuperado de: <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx>

D. Boeri, Marcelo (2003), *Los estoicos antiguos*. Editorial Universitaria

D. Boeri, Marcelo (2013) Cuidado de sí y “familiaridad” en el estoicismo, *Rivista Thaumazein* (1), Recuperado de: <https://rivista.thaumazein.it/index.php/thaum/issue/view/2>

Daraki, María & Romeyer-Dherbey, Gilbert (2008), *El mundo helenístico: cínicos estoicos y epicúreos*. Akal

De Sebastián, Luis (1997) *Neoliberalismo global. Apuntes críticos de economía internacional*. Trotta

Dunne, Joseph (1997) *Back to the rough ground: Practical judgment and the lure of technique*. University of Notre Dame

Estefanía, Joaquín (1996) *La nueva economía. La globalización*. Debate

Epicteto (2001) *Manual*. Gredos

Epicteto (2011), *Manual y máximas*. Porrúa

Foucault, Michel (2016) *El orden del discurso*. Tusquets

Foucault, Michel (1999) *Estética, Ética y Hermenéutica, Obras esenciales Volumen III*. Paidós

Foucault, Michel (2002) *La hermenéutica del sujeto*. FCE

Hadot, Pierre (2006) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela

Hadot, Pierre (1995) *Philosophy as a way of life*. Blackwell Publishing

Harvey, David (2007) *Breve Historia del neoliberalismo*. Akal

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (2018) *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta

Hurtado, Guillermo (2019) *La filosofía y el artículo 3° constitucional*, México: La Razón. Recuperado de <https://www.razon.com.mx/opinion/la-filosofia-y-el-articulo-3o-constitucional/>

Laercio, Diógenes (2007), *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza

Lipovetsky, Gilles (2002), *La era del vacío*. Anagrama

Lipovetsky, Gilles (2007), *La felicidad paradójica*. Anagrama

Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean (2010) *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Anagrama

Marco Aurelio (2017), *Meditaciones*. Gredos

Pigliucci, Massimo (2017) *How to be a stoic*. Basic Books

Ramelli, Ilaria (2009) *Hierocles the stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Society of Biblical Literature

Schutz, Gabriel (2015) *Éticas de la serenidad. La invitación helenística*. UNAM

Séneca (1986) *Epístolas morales a Lucilio I*. Gredos

Séneca (1986) *Epístolas morales a Lucilio II*. Gredos

Schmitt, Carl (1998) *El concepto de lo político*. Alianza

Sloterdijk, Peter (2008) *En el mismo barco*. Siruela

Steiner, George (2014) *Nostalgia del absoluto*. Siruela

Veyne, Paul (1995) *Séneca y el estoicismo*. FCE

Dirección General de Bibliotecas UAQ

ANEXO I

Esto se puede hacer llegar a muchas personas

Como parte de la aplicación de este proyecto se ha buscado difundir las ideas tratadas en este trabajo a través de la internet para que tuviesen una exposición y alcance mayor, sobre todo a personas que no están familiarizadas con el bagaje, lenguaje y tecnicismos de la filosofía, pues la intención es dotar a tantas personas como sea posible de herramientas filosóficas para que vivan la filosofía, y no tanto ya que se dediquen a hacer filosofía de manera académica y profesional.

Por tal motivo, y con la intención de hacer de conocimiento comunitario lo aquí expuesto, se ha optado por utilizar el formato de videos sobre las temáticas que aquí se han tratado y subirlos a una plataforma como lo es YouTube, para ponerlos al alcance de todos y todas. Dichos videos han sido cuatro y han tenido una duración variable que van desde los siete hasta los quince minutos. Se han realizado utilizando videoclips de uso libre, software de edición de video y musical de uso libre, música original y un guion basado en la introducción y los tres capítulos de este trabajo. Para ello se ha abierto un canal en la plataforma YouTube con el nombre Stoa Filosófica. Los videos realizados son los siguientes:

1. La filosofía no es un producto de consumo

En este primer video, se presentan parte de la información establecida en la introducción de este trabajo: la filosofía no es un producto de consumo, se discuten los porqués, y se establecen algunos problemas que se desprenden de la forma en cómo se comprende el mundo contemporáneo. El alcance que tuvo este primer video en un periodo de 3 días fue de 132 visitas alcanzando un máximo de 225 en 300 días de las cuales 28 han indicado que les gustó el video. No hubo comentarios relevantes a lo tratado en el video. El video se puede encontrar en <https://youtu.be/LEPOPrTuCO8>

2. La libertad de comprar y vender

En este segundo video, se presenta lo tratado en el capítulo 1: respondemos a la pregunta ¿qué es el neoliberalismo? y la forma en cómo éste ha moldeado nuestra visión de mundo y cómo nos vemos inmersos en él aún de manera inconsciente. El alcance que tuvo este segundo video en un periodo de 3 días fue de 136 visitas alcanzando un máximo 217 de en un periodo de 294 días, de las cuales 23 indicaron que les gustó el video. Tampoco hubo comentarios relevantes frente a lo expuesto. El video se puede encontrar en: <https://youtu.be/q7D72mWazdg>

3. ¿Cómo me relaciono con los otros?

En este tercer video, se plantea lo escrito en el capítulo 2: cuál es la forma en que el neoliberalismo ha moldeado hasta nuestras formas de relación humana y cómo estas formas han establecido un modelo político-mercantilista de vida al cual todos estamos sujetos. Exploramos también la posibilidad que existiría de poder cambiar esta forma de relación por una de corte estoico. El alcance que tuvo este tercer video en un periodo de tres días fue de 182 visitas alcanzando un máximo de 241 en 162 días de las cuales 37 indicaron que les gustó el video. No hubo comentarios relevantes para discusión sobre el contenido del video. El video se puede encontrar en: <https://youtu.be/UhGH2d9xOjw>

4. Seis estrategias estoicas para enfrentar el mundo actual

En este último video nos hemos concentrado en la parte práctica de la filosofía, es decir, el último apartado del tercer capítulo, dado que la teoría en los primeros tres resulta puramente teórica. A pesar de ello, se retomaron elementos de dichos apartados, pero no se trataron en extenso como en el resto de los videos: Se proponen, bajo el nombre de estrategias, los seis ejercicios espirituales discutidos, para que sirvan de herramienta para comprender el mundo desde la filosofía y para poder enfrentarlo. El alcance de este video ha sido el mayor frente al resto, pues en un periodo de 3 días ha tenido 587 visitas y hasta la fecha continúa creciendo el número, siendo la última cifra 636 visitas, de las cuales 65 personas indicaron que les gustó el video y sólo 1 indicó que no le gustó. No hubo comentarios relevantes para discusión del contenido del video. Este video se puede encontrar en: <https://youtu.be/4QwLYIEXqLw>

Otros datos de interés pueden ser que:

1. El canal hasta la fecha 01 de septiembre de 2021 ha alcanzado 65 suscriptores.
2. Se ha alcanzado un tiempo de reproducción total de 49.3 horas.
3. Que sus principales fuentes de interacción en plataformas externas (con total de 73.6%) han sido Facebook con 74.7%, WhatsApp con 15.2 %, Google con un 2.1% y otras no listadas con un 8%.
4. Que las vistas del canal han sido por parte de usuarios de género masculino en 80.3% y de género femenino en un 19.7%.
5. Que las vistas del canal han sido por parte de usuarios entre los 25 y 34 años en un 50.8% y de usuarios entre los 35 y 44 años de edad en un 49.2%.
6. Que los principales países en los que se ha reproducido el contenido han sido México con un 49.8% del total de reproducciones, España con un 9.2%, Colombia con un 6.0%, Argentina con un 3.5%, Estados Unidos con un 1.8% y un 32.7% no aparece listado.

A pesar de que los datos recopilados en corto tiempo son pocos, se pretende continuar con la difusión de la filosofía por este medio, esperando que pueda ser útil sobre todo a quienes no tienen una preparación especializada en ella. Del mismo modo, cabe resaltar que a pesar de que se han puesto estos temas al alcance de las personas comunes, no se ha olvidado la disciplina que se debe mantener al trabajar filosofía, por lo que en cada video se ha recopilado la bibliografía utilizada para la producción del guion escrito en cada caso.

Dirección General de Bibliotecas UAQ