

EXPRESIVIDADES SOMÁTICAS Y TEMPORALES EN LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL EN SÉNECA

SOMATIC AND TEMPORAL EXPRESSIONS IN SENECA'S SPIRITUAL DIRECTION

François Gagin
Universidad del Valle.
francois.gagin@correounivalle.edu.co

Resumen: El conocimiento de sí y el examen de conciencia son prácticas relevantes en la dirección espiritual. El maestro emprende una suerte de diagnóstico de su discípulo en pro de su mejoría moral que consistiría en aliviar o curar sus pasiones. Gracias a una aguda atención psicológica (anclada en una visión del mundo y del hombre) se valora las indisposiciones y las predisposiciones del discípulo en ese recorrido filosófico que es así mismo un arte de vivir bien. Los progresos y las recaídas no atañen exclusivamente a lo anímico, mas remiten a lo somático: la edad, las fuerzas y las debilidades del cuerpo, el momento oportuno, el medio son tantos elementos que son tomados muy en cuenta para asegurar la salud del alma; la valoración de esas consideraciones se da en la ascesis del diálogo desde lo que convendría denominar un devenir maestro y discípulo. En la dirección espiritual, la escritura – y propiamente en la modalidad epistolar – es un soporte para avivar el *logos* filosófico (o la *ratio*) y es, a la vez, una puesta a prueba de unas existencias entre loables transformaciones e impedimentos fisiológicos. Desde Séneca, al estar atento a las crisis y los progresos escriturales se intentará restituir, de algún modo, el vigor, la vigencia y los límites de esa disciplina de vida, ahí donde el cuerpo del texto se ofrece precisamente como una expresividad filosófica.

Palabras clave: Maestro-discípulo; dirección espiritual; conócete a ti mismo; escritura-lectura; cuerpo

Abstract: Self-knowledge and examination of conscience are relevant practices in spiritual direction. The teacher undertakes a kind of diagnosis of his disciple in favor of his moral improvement that would consist in alleviating or curing

his passions. Thanks to an acute psychological attention (anchored in a vision of the world and of man) the indispositions and predispositions of the disciple are valued in that philosophical journey that is also an art of living well. The progress and relapses do not concern exclusively the psychic, but refer to the somatic: age, the strengths and weaknesses of the body, the opportune moment, the environment are so many elements that are taken into account to ensure the health of the soul. The assessment of these considerations occurs in the ascesis of dialogue from what could be called a master and disciple becoming. In spiritual direction, writing –mostly in the epistolary modality– is a support to enliven the philosophical *logos* (or the *ratio*) and it is, at the same time, a test of existences between laudable transformations and physiological impediments. Taking Seneca as a core example, and being attentive to the crises and written progress, we propose to restore, in some way, the vigor, validity and limits of that discipline of life, where the body of the text is offered precisely as a philosophical expressiveness.

Keywords: Master-disciple; Spiritual direction; Know yourself; Writing-reading; Body

Inde illa maximi medicorum exclamatio est: “vitam brevem esse, longam artem.”

Séneca, *De brevitae vitae* I, 1.

La filosofía, ayer como hoy, es expresividad si en verdad es un deseo expreso de lo que quisiera poseer y abrazar existencialmente: la sabiduría o la verdad. La representación del *telos* de la filosofía implica acudir a unas artimañas para representar lo que está ausente y volverlo, artificiosamente, presente. El arquetipo sumamente ideal de la sabiduría se intenta asentar en la plasticidad del verbo, a menudo en la doxografía, y en la formalización de algún material por parte

de pintores y escultores. He ahí una representación de un cuerpo (del cuerpo del filósofo) – el decir que remite a una suerte de biografía con la confrontación supuesta y artificiosamente veraz del *bel morir* en caso de la doxografía – constitutivo de un modo de vida que es, también, expresión de un cuerpo doctrinal.

Una suerte de dinamismo y una tensión trágica son inherentes a la filosofía, y se expresarán en una figuración topográfica – en general política y, en particular, escolar – y temporal – tanto la que atañe a las efectuaciones ordinarias de la *doxa* como a la que resulta de un deseo de ordenar y pensar unitariamente a la existencia –, por lo menos en la antigüedad¹. Esta expresividad de los filósofos se debe al hecho de que, como para cualquiera, poseen un cuerpo al mismo tiempo que son un (y su) cuerpo (independiente de la designación parcial o total, en términos lingüísticos que se ofrece en relación con el campo de lo somático²). Con ello se sugiere, de paso, que no podríamos evacuar tan prontamente la cuestión de una naturaleza humana cuando irrumpen las preguntas fundamentales sopesadas a la altura de nuestro estatuto de hombre. De ahí el efecto que producen todavía los textos antiguos en los lectores contemporáneos – que estén familiarizados o no con la cultura antigua – al reavivar cuestiones imperantes que atañen a la existencia de cada uno de nosotros, sumadas a un estilo superior y a un *genio* literario, tal como es el caso en los escritos de Séneca.

Desde la experiencia mítica que es una suerte de experiencia prefilosófica, se perfila una cosmo-ética o, para decirlo de otro modo, una comprobación del hombre por sí mismo, de cara a los otros y a un entorno natural. He ahí el imperio y la evidencia de lo ontológico del ser del hombre con el reconocimiento de su finitud en tanto que es parte del *cosmos*, este universo que, en la perfección de su cíclica

¹ De otro modo y, desde el presente sufrido de la pandemia, lo podríamos comprobar en la distancia otorgada entre el cuerpo desvirtuado vía los efectos sin precedentes de una virtualidad mediatizada por la revolución informática.

² Sobre una suerte de expresión plural y no unitaria del individuo en la época arcaica hasta una comprensión unitaria de la *persona* desde el estoicismo imperial con sus derivaciones gramaticales, cf. Idelfonse F., “*La personne en Grèce ancienne*” in *Terrain* 52, 2009, pp. 64-77. Para una comprensión de la sociedad antigua desde el cuerpo, cf. Prost F., Wilgaux J. (eds.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, coll. Histoire, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

armonía, no tiende hacia algún objeto: es *naturalmente*. Desde el *mythos*, los hombres – más bien los héroes – se libran a unas potencialidades³ (humanas y semi-divinas) y exploran su barbarie⁴. Esto les permite figurar unas lecciones morales en pro de saber en qué consiste humanamente una vida feliz⁵. Esas potencialidades se dan como una anteposición entre una aspiración a lo divino, en tanto que el hombre es parte del *cosmos*, y la facultad que lo lleva a uno a desbordarse y excederse; para decirlo en términos nietzscheanos, se trata ahí de la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco. En la confrontación ambivalente de esas dos potencias se manifiesta el carácter del ser trágico que es el hombre. Esa exploración no será olvidada, será prolongada, matizada y transformada con la irrupción y la emergencia de la *polis*, del *logos*, luego, de la *ratio*.

Bajo la forma de un relato genealógico y bajo el imperio de esa palabra vertical⁶ que es el *mythos*, la finitud humana se suscribe al principio de autoridad⁷ y a una inmutable tradición en que las diferentes edades del hombre son concebidas naturalmente como unas cuantas etapas hacia la realización última representada por la ancestralidad. Y esta ancestralidad se estructura bajo el régimen de unos dioses que *son siempre*, para retomar la expresión homérica. Si bien ese modo no desaparecerá – dado que fundamentalmente el *mythos* es lenguaje como lo es el *logos* y que ambos se dicen y se viven en griego y dado que, tal como lo afirma Vernant: “Les cosmologies des philosophes reprennent et prolongent les

³ Sobre el vínculo del hombre griego al cosmos que lo revela como un ser trágico entre sus manifestaciones a la vez apolíneas y dionisiacas dinámicas y recíprocas que no son sino modalidades expresivas de manifestaciones de la *Physis* – cf. Papaioannou K., “Nature et histoire dans la conception grecque du cosmos”, *Diogène* 25, janvier-mars 1959, pp. 3-31.

⁴ Sobre la contraposición entre la barbarie antigua y la moderna, cf. Mattei J.-F., *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Puf, Paris, 1999.

⁵ Cf. Conche M., *Essai sur Homère*, cap. 14 “Le bouclier d'Achille”, Puf, Paris, 2014, pp. 139-162.

⁶ La autoría indiscutible de la palabra mítica se antepone a la horizontalidad del *logos* cuya expresión pública en el *agora* está a disposición, en principio, de los ciudadanos libres.

⁷ A pesar de la ira que se apodera de Aquiles al inicio de la *Iliada*, el héroe no pone en cuestión la autoridad de Agamenón en tanto que está al mando del campo de los Aqueos.

mythes cosmogoniques”⁸, no obstante, con la emergencia de la *polis*, el pasado podrá ser revertido y la tradición no arrojará forzosamente unas luces para el presente que ahora deviene históricamente.

Sufrir la mortalidad – ser llevado por el curso natural que va del nacimiento a la muerte – o sobrepasar la condición mortal en una renovada *conversión* (filosófica) y disponer de la vida para que ella sea *su* vida son dos caminos que el hombre puede ahora recorrer con los ímpetus, los desarrollos y las *crisis* filosóficas. El ajustarse al orden del mundo con el correlato de entender su lugar y su función dentro de ese todo (natural y social) es el camino de un deber-ser que bien podría prolongarse con la intención de transformar los desajustes políticos y pasionales, los cuales opacan la verdad y la esencia del hombre. En pro, precisamente, de librarse de los tormentos de la *doxa* y del parecer, el conocimiento de sí se desdobra, a menudo, de un conocimiento del alma del mundo y de su organicidad. En ese confrontarse con la existencia – y a sabiendas de no ser inmortal – con el fin de figurarla en su pleno sentido, entre el campo de lo mítico y el del racional (*logos*) se da un desajuste: por un lado, está el modo cíclico de pensar las edades, remitiendo al principio de autoridad y al sometimiento a las tradiciones y, por otro, las experiencias probadas desdibujadas por el marco de la finitud y el deseo de eternidad inscrito en el corazón humano; lo anterior es patente si nos remitimos a la cuestión del *acmé*. Existe en mitad de la vida un pico natural. Aristóteles expresa ese sentimiento común y esa vivencia (por lo menos helena) según los cuales la *acmé* fisiológica (somática) se da entre treinta y treinta y cinco años mientras que la agudeza y esplendor intelectual se daría alrededor de los cuarenta y nueve años (para el alma)⁹. En esa suerte de sabiduría de las edades que, por lo demás, parecería estar olvidada en el filosofar contemporáneo, los filósofos operan ciertos énfasis – en la alteridad constitutiva que se da a

⁸ Vernant J.-P., “Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque”, *Annales* 2, 1957, p. 184.

⁹ Cf. Aristóteles, *Retórica*, Trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1999, L. II, 12,3-14, 1389b-1390b II. Asimismo, Platón fija la *acmé* intelectual alrededor de los cincuenta años; cf. *República* V, 460e.

menudo entre el maestro y el discípulo¹⁰ – en vista de un efecto propedéutico, de asegurar un diagnóstico de cara a los progresos morales o de propiciar una conversión filosófica. En ese sentido y en el marco de la intención de operar una transformación filosófica – que sea más manifiesta desde del orden de lo somático o del anímico¹¹ – un desajuste de la cronología humana bien podría darse a sabiendas¹². Es así, por ejemplo, que Séneca afirma perentoriamente que la muerte no está delante de nosotros sino detrás:

“Me acuerdo que en cierta ocasión abordaste el conocido tópico: que no caemos repentinamente en la muerte, sino que avanzamos hacia ella poco a poco. Morimos cada día; cada día en efecto, se nos arrebatara una parte de la vida y aun en su mismo período de crecimiento decrece la vida. Perdimos la infancia, luego la puericia, después la adolescencia. Todo el tiempo que ha transcurrido hasta ayer, se nos fue; ese mismo día, en que vivimos, lo repartimos con la muerte. Como a la clepsidra no la vacía la última gota de agua, sino todas las que antes se han escurrido, así la última hora, en la que dejamos de existir, no causa ella sola la muerte, sino que ella sola la consume. Entonces llegamos al final, pero ya hacía tiempo nos íbamos acercando.”¹³

En la praxis filosófica pagana, se asientan un pensamiento y un ejercicio de las edades que no llevan a instituirse y fijarse sino a progresar, por lo menos,

¹⁰ Es así como Sócrates sabe usar irónicamente de la diferencia de edad entre él y Alcibíades en pro de encaminarlo hacia un amor debidamente *platónico* hacia la sabiduría.

¹¹ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1993, III, 27, 1-2.

¹² La inversión de los modelos de referencia ejemplares es también posible y la niñez bien puede valerse como una fuente sabia que algunos filósofos, tal Diógenes (el cínico), saben usar propiamente; cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Alianza editorial, Madrid, 2007, VI, 37: “Al observar una vez a un niño que bebía en las manos, arrojó fuera de su zurrón su copa, diciendo: ‘Un niño me ha aventajado en sencillez’. Arrojó igualmente el plato, al ver a un niño que, como se le había roto el cuenco, recogía sus lentejas en la corteza cóncava del pan.” Es de notar que esa inversión es algo muy ocasional y no remite fundamentalmente en cuestión la ascendencia pedagógica de los mayores sobre los más jóvenes, *ibid.* VI, 30-31.

¹³ Séneca, *op. cit.*, III, 24, 19-20.

espiritualmente y, siquiera, a contrario del parecer fisiológico, sobre todo cuando la ancianidad o la madurez pareciera equipararse con una forma de sabiduría:

“[...] al hombre con notorio aprovechamiento le resulta vergonzoso ir a recoger florecillas, apoyarse en máximas muy conocidas y compendendiadas, y depender de su memoria: debe ya sustentarse en sí mismo. Expresa tales conceptos sin retenerlos mentalmente; pues resulta indecoroso para uno ya anciano, o que frisa en la ancianidad, obtener sus conocimientos apoyándose en un libro de memorias. ‘Esto dijo Zenón’: ¿y tú, qué? ‘Esto dijo Cleantes’: ¿y tú, qué? ¿Hasta cuándo te moverás al dictado de otro? Ejerce tú el mando, expón alguna idea que llegue a la posteridad, ofrece algo y que ello sea de tu repuesto.

[...]

La verdad está a disposición de todos; nadie todavía la ha acaparado; gran parte de su estudio ha sido encomendado también a la posteridad.”¹⁴

Sumada al efecto estético de la escritura – reavivada por una aprehensiva lectura – lo terapéutico entra en juego en esa probación de las etapas de la existencia en pro de una mejoría filosófica. De hecho, el dinamismo que se teje entre la *praxis* y la *theoría* tenía que implicar con cierta naturalidad esa probación. El decir de la filosofía que emerge de la vida y que, así mismo, es un intento por regularla desde la alteridad constitutiva del hombre debía forzosamente estar acompañado de una expresión durable de sus potencialidades, sus acaecimientos y sus imperfecciones – ¿acaso sus imposibilidades? – desde su nacimiento hasta su término.

En todo caso, la experiencia pre-filosófica o mítica del cuerpo trágico confrontado a un irremediable destino es patente por doquier en Séneca y, en particular en *De la brevedad de la vida*, en donde se postula la opinión común – y por ende, pasional y errónea – según la cual la vida es corta mientras el tiempo de aprendizaje para apropiarse y

¹⁴ Séneca, *op. cit.*, IV, 33, 7- II.

aprehender en una forma viva un saber-hacer (la de la filosofía) sobrepasaría esa duración; estaríamos presenciando una suerte de drama de la existencia y, por tanto, habría una incompletitud inscrita en el corazón mismo del filosofar:

“La mayor parte de los mortales, Paulino, se queja de la malicia de la naturaleza, porque somos engendrados para un tiempo escaso, porque estos espacios de tiempo que nos da discurren tan velozmente, tan rápidamente, que, salvo muy pocos, a los demás la vida los deja plantados en los propios preparativos de su vida. Y por esta desgracia, en su opinión común, no sólo gimen la gente y el vulgo ignorante: este sentimiento ha provocado las quejas también de insignes varones. De ahí viene la proclama del mejor de los médicos [*i.e.* Hipócrates]: ‘La vida es corta, largo el conocimiento’. [...]

Así es: no recibimos una vida corta, sino que nos la hacemos, y no somos indigentes de ella, sino dilapidadores.”¹⁵

El énfasis inicial en esa *doxa* para, luego, provocar de manera asombrosa su antítesis, lleva a un juicio crítico sobre el ordenamiento sufrido y cíclico de la vida – esto es, en el mundo del mito y de la tragedia – antes del advenimiento del *logos* y, luego, de la *ratio*. Ello participa obviamente de un conocimiento de sí (y de un cuidado de sí), lo cual, en caso de la Stoa, está vinculado a un saber físico, que es asimismo un saber-vivir físicamente¹⁶. La verdad se devela, ocultada que estaba por los malos hábitos y los vanos deseos, estos que hacen asumir a la mayoría el sentimiento transmitido de una generación a otra que, por ejemplo, el dolor, la enfermedad y la muerte son unos males y son generadores de infelicidad. Para librarse de la *doxa*, la compañía amistosa no está en

¹⁵ Séneca, *Sobre la brevedad de la vida*, trad. Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 2008, I, 1-4.

¹⁶ Para una comprensión estoica del imperativo socrático-délfico, Cf. Gagin F., “*Conócete a ti mismo: lecturas del socratismo*” in *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*, Universidad del Valle, mayo 2003, pp. 33-51.

demasiá. Es bien sabido que el progreso espiritual se asienta en la amistad:

“Me doy cuenta, Lucilio, no sólo de que mejoro, sino de que me transformo; aunque por el momento ni garantizo ya ni espero que no quede en mí nada que deba experimentar reforma. ¿Por qué no voy a tener muchas tendencias que deban refrenarse, atenuarse, realizarse? Esta es la prueba cabal de un alma perfeccionada: el que descubre los propios defectos que todavía ignoraba; a ciertos enfermos se les felicita cuando advierten que lo están.

Así, pues, quisiera compartir contigo el súbito cambio experimentado en mí; entonces comenzaría a tener una confianza más firme en nuestra amistad, en aquella amistad auténtica que ni la esperanza, ni el miedo, ni la búsqueda del propio provecho destruyen, en aquella amistad con la que mueren y por la que mueren los hombres.

[...]

En consecuencia, te enviaré mis propios libros, y para que no gastes mucho tiempo buscando por doquier lo que te ha de ser útil, pondré anotaciones para que inmediatamente descubras los puntos que yo apruebo y admiro. Sin embargo, la viva voz y la convivencia te serán más útiles que la palabra escrita; es preciso que vengas a mi presencia: primero, porque los hombres se fían más de la vista que del oído; luego, porque el camino es largo a través de los preceptos, breve y eficaz a través de los ejemplos.”¹⁷

La empresa de un perfeccionamiento del discípulo por el maestro figura a la vez, desde el auténtico diálogo, un diagnóstico y un estímulo recíprocos. En el esfuerzo de transformación recíproca, la utilidad de los *exempla*, digamos de los arquetipos de referencia es una puesta a prueba. Una vez

¹⁷ Séneca, *Epístolas*, *op. cit.*, I, 6, 1-5. La puesta a prueba de los modelos (de virtud) es también una garantía en pro del progreso; cf. Séneca, *ibid.*, IV, 33, 8. Sobre la reminiscencia de los modelos vivos y ejemplares (humanos y divinos) en pro de recordar la concatenación estoica de las virtudes y de asegurarse una mejor firmeza moral de cara a las pasiones ajenas y propias, véase Marco Aurelio, *Meditaciones*, I.

más no se trata de una imitación burda y, sobre todo, pasiva de los modelos de virtud. El sostén moral y el acompañamiento es constitutivo del filosofar¹⁸; así mismo la exploración del cuerpo y de sus deficiencias no será negada, sino más bien valorada y diagnosticada. Así, la *prae-meditatio* de la muerte sería incluso más eficaz desde la intimidad auténtica y *parrhesiástica* de la amistad:

“Todas las incomodidades del cuerpo, todas sus angustias han pasado por mí; ninguna me parece más penosa. ¿Y cómo no? En cualquier otra dolencia uno está enfermo, en ésta exhala el alma. Por eso los médicos a ésta la denominan ‘preparación para la muerte’, porque semejante respiración logra por fin lo que a menudo intentó.

¿Crees que te cuento con alegría tales crisis porque las superé? Si me felicitate de este desenlace como si tuviera buena salud, actuaría con tanta ridiculez como aquel, sea quien fuere, que juzga haber ganado el pleito porque aplazó la comparecencia. En cuanto a mí, aun en medio de los ahogos no he dejado de buscar alivio en pensamientos gratos y reconfortantes.

‘¿Qué es esto?’, me repetía, ‘¿tan a menudo me pone a prueba la muerte? Puede hacerlo. Yo la he experimentado largo tiempo’. ‘¿Cuándo?’, preguntas. Antes de nacer. La muerte es el no ser. En qué consiste esto bien que lo sé. Será después de mí lo que fue antes de mi existencia. Si tal situación conlleva algún sufrimiento, es necesario haberlo experimentado también antes de surgir a la vida; ahora bien, entonces no sufrimos vejación alguna.”¹⁹

Tenemos, una vez más, una puesta en escena del propio Séneca, ya lo hemos advertido, tal como puede expresarse, por ejemplo, en relación con su deficiente salud, esto es la

¹⁸ Ello está incita en la etimología del término griego *methodos* asociada a la filosofía: la filosofía es un camino, un andar (*odos*) que recorre hacia (*meta*) sofía y en una debida compañía (*meta*).

¹⁹ cf. Séneca, *op.cit.*, VI, 54, 2-4.

enfermedad del asma que lo acompañó desde una temprana edad:

“Una larga tregua me había concedido la enfermedad; pero de repente me atacó. ‘¿Qué clase de dolencia?’, dices. Lo preguntas con toda razón: hasta tal punto ninguna me es desconocida. Sin embargo, estoy casi consagrado a una especial, que ignoro por qué debo designarla con nombre griego, pues con bastante precisión puede ‘llamarse’ suspiro. Es, en efecto, una acometida de muy corta duración, semejante a una borrasca: cesa de ordinario en medio de una hora. De hecho, ¿quién tarda más tiempo en expirar?”²⁰

Desde esta convivencia creativa y ascética (la que se teje, una vez más, entre el maestro y el discípulo), se perfila y se concreta una cuestión de identidad soportada por el imperativo de conocerse a sí mismo. Sin desmentir de aquella propensión altamente filosófica – y pretendida exclusiva – de coincidir consigo mismo, es preciso advertir que sin tomar distancia de sí mismo no habrá ciertamente ninguna relación consigo mismo²¹. La posibilidad humana de decirse, pensarse y figurarse en un modo identitario, para sí y de cara a los otros, está sostenida por esa facultad que tiene el sujeto de convertirse en su propio objeto de estudio y regulación. Sin adentrarnos en unos análisis modernos o contemporáneos, basta acudir a la distinción antigua – discutible, por cierto – entre el alma y el cuerpo vía el intercambio filosófico – he aquí una reminiscencia helena del *dia-legein*. El otro – ese otro siendo Lucilio para Séneca y viceversa – es siempre el sustento necesario para la constitución de sí, que ese otro sea un alter ego, un interlocutor privilegiado o escogido, que sea alguien inferior en conocimiento – esta inferioridad se duplica y se acompaña a menudo en una inferioridad social – o que sea uno mismo, tal Marco Aurelio (en sus meditaciones). Más concretamente, ese conocimiento de sí en pro de enderezarse

²⁰ Séneca, *ibid.*, VI, 54, 1.

²¹ En ese apartado sobre lo que denominamos el *devenir-maestro* y el *devenir-discípulo*, retomamos unas consideraciones expuestas en “El yo y los otros: la estilización de sí y de las figuras al margen de la filosofía en las Meditaciones de Marco Aurelio”, *Diálogos* (Puerto Rico), 105, 2020, pp. 93-102.

moralmente a la altura de lo propio del hombre – he aquí el postulado de una naturaleza humana – está circunscrito por unas prácticas que atañen a la dirección de conciencia espiritual (y somática); dicha dirección se efectúa en el marco de la relación maestro-discípulo(s), cuando se hace hincapié en cómo pensar para llegar a pensar por sí mismo o, lo que es su equivalente, a vivir filosóficamente. Con la enseñanza del maestro, un aprendizaje comportamental se propone efectuar una transformación del discípulo de manera que acceda a vivir libremente, según el orden de la razón y las reglas de vida propias de la escuela. El propósito de esas prácticas es el de moldear al discípulo con el fin de llegar a ser un maestro. Pero que no se mal entienda: no se propicia una subordinación del discípulo hacia el maestro como una suerte de co-extensión existencial recíproca del uno al otro; cada uno se requiere y se beneficia en lo que habría de calificar como un *devenir-maestro* y un *devenir-discípulo*. Lo que está en juego y lo que adviene en esa pedagogía, si se quiere, es una manifestación heraclíteica (viva y dinámica) del *logos* que condiciona y posibilita, a su vez, la evaluación del progreso moral en pro del vivir de acuerdo con la naturaleza, si nos atenemos a la máxima esencial del estoicismo. Las famosas epístolas de Séneca a Lucilio son altamente representativas de esta (re)distribución del *logos* (o de su equivalente la *ratio*) vivo, bajo la forma de un ejercicio doble²²: la correspondencia realizada de la lectura a la escritura y viceversa, si bien define lo que usualmente entendemos por género epistolar, propicia ante todo una *ascesis* dinámica y hasta cierto punto salvadora o, por lo menos, consoladora. Tanto Lucilio como Séneca se benefician del intercambio epistolar, lo que obliga a no fijar o *esencializar* el estatuto y el rol del maestro y del discípulo: al observar y corregir a Lucilio, Séneca anota igualmente su propio cambio y su mejora. El devenir-maestro-discípulo es fuertemente regulado – diríamos

²² Las primeras veinte epístolas son relativamente cortas (en relación con las otras), las cuales forman una suerte de tratado; el fin es el de impactar durablemente al alma de Lucilio que está susceptible de tambalear moralmente y de abandonar la Stoa por el Jardín de Epicuro. Luego, el progreso empieza a darse. Si estuviéramos en posibilidad de percibir psicológicamente esos matices en la escritura (la formalización más o menos extensa de las reglas de vida) y entre líneas, alcanzaríamos a percibir los cambios anímicos – quizás incluso somáticos – de Lucilio; lo anterior se dificulta más por la presencia difusa de Lucilio, dado que no tenemos a la mano sino las respuestas epistolares de Séneca a las inquietudes – ellas sí reiteradas – de su correspondiente.

en un modo apolíneo – lo que significa que no es abierto a todos los posibles humanos: aspira a un *telos*, a un feliz término. En ello es comparable a la distribución mesurada que debe darse en el oficio y el uso de la escritura y de la lectura donde el empleo de metáforas anímicas y somáticas es revelador de la organicidad viva y unitaria del filosofar:

“Estos viajes que sacuden mi indolencia considero que favorecen mi salud y mis estudios: Cómo contribuyen a mi salud, lo ves: puesto que el amor a las letras me vuelve perezoso y despreocupado del cuerpo, me ejercito con ayuda de otros. Te indicaré cómo aprovechan a mis estudios: no he renunciado a mis lecturas. Son, en verdad, necesarias, según creo, para no contentarme sólo con mi trabajo; luego para que, al enterarme de los hallazgos de otros, examine lo que se ha descubierto y piense en lo que queda por descubrir. La lectura alimenta el espíritu y lo recrea cuando está fatigado por el estudio, aunque no sin algún estudio.

No debemos tan sólo escribir, ni tan sólo leer: lo uno aflojará las fuerzas hasta agotarlas (me refiero a la escritura), lo otro las enervará y desvirtuará. Hay que acudir, a la vez, a lo uno y a lo otro y combinar ambos ejercicios, a fin de que cuantos pensamientos ha recogido la lectura los reduzca la escritura a la unidad.

Debemos, según, dicen imitar a las abejas que revolotean de aquí para allá y liban las flores idóneas para elaborar la miel; luego el botín conseguido lo ordenan y distribuyen por los paneles, cual afirma nuestro Virgilio:

Amontonan mieles líquidas y colman los alvéolos con el dulce néctar.

[...]

Los alimentos que tomamos, mientras mantienen su propia cualidad y compactos flotan en el estómago, son una carga; mas cuando se ha producido su transformación, entonces justamente se convierten en fuerza y sangre. Procuremos otro tanto con los alimentos que nutren el espíritu; no permitamos que

queden intactos cuantos hayamos ingerido para que no resulten extraños a nosotros.

Asimilémoslos; de otra suerte irán al acervo de la memoria, no al de la inteligencia.”²³

La escritura de sí, inscrita en el propio cuerpo y en el *corpus* de la obra – con su inevitable desdoblamiento que es la lectura –, regulada por el compromiso de vivir según unos cánones existenciales en concordancia con el conocimiento del sistema filosófico, se moldea bajo la reciprocidad atenta de quienes, discípulo y maestro, se examinan entre sí en una ineludible y exigente reciprocidad. La mirada, la escucha y la expresividad formal y formadora alternan en el cultivo amigable de la *ratio* (o del *logos*); se revela, por lo tanto, una alteridad beneficiosa y necesaria instaurada en el corazón del filosofar. Se suele decir que en ese ejercicio de transformación y conversión el rostro y la postura de la figura de *autoridad* (*auctoritas*), figuradas por la edad avanzada del maestro, son imponentes y prevalecen filosóficamente; y, en verdad, la presencia real o invocada de los *exempla* son de gran ayuda para asentar un progreso moral, ya lo expresamos anteriormente. La vejez del representante de turno de la escuela sería una suerte de realidad en pro de la dirección anímica. Lejos de ser un momento de declive espiritual, la edad avanzada sería una garantía²⁴. Habría que recordar, además, que en la antigüedad los escultores simbolizan la actitud del sabio (o del filósofo) por medio de un personaje

²³ Séneca, *op. cit.*, XI, 84, 1-6. Asimismo, cf. I, 2, 2: “Mas evita ese escollo: que la lectura de muchos autores y de toda clase de obras denote en ti una cierta fluctuación e inestabilidad. Es conveniente ocuparse y nutrirse de algunos grandes escritores, si queremos obtener algún fruto que permanezca firmemente en el alma. No está en ningún lugar quién está en todas partes. A los que pasan la vida en viajes les acontece esto: que tienen múltiples alojamientos y ningunas amistades. Es necesario que acaezca otro tanto a aquellos que no se aplican al trato familiar de ingenio alguno, sino que los manejan todos al vuelo y con precipitación”. En el caso del estoicismo, la organicidad viva del filosofar es bastante expresiva tratándose del alma cósmica y humana. Lo anterior se justifica con la demostración según la cual el bien es un cuerpo; en efecto, dado que el bien obra y estimula el ánimo es un cuerpo – el alma es un cuerpo y un cuerpo es susceptible de provocar o sufrir una acción. Cf. Séneca, *ibid.*, XVII, 106.

²⁴ Cf. Hadot I., *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, pp. 290-291, que, adhiriendo a algunas afirmaciones senequianas, no pone en cuestión ese famoso tópico filosófico según el cual, en la última etapa de la vida, el hombre, al gozar de una cierta serenidad (y sabiduría), podría asumir plenamente la función de director espiritual.

sentado y con una notable edad avanzada. No obstante, pensamos que habría que tomar algunas consideraciones en cuenta para no tornar esa referencia positiva a la edad suprema como si fuese un dogma incuestionable; y ello, sobre todo con referencia a Séneca. En primera instancia, la filosofía nos reclama y desperdiciamos el tiempo cuando precisamente el tiempo de la filosofía no se centra exclusivamente en el término de nuestra vida:

“Los mejores días de la vida son los primeros en huir de los infelices mortales. ¿Por qué son los mejores? Porque el tiempo que resta es incierto. ¿Por qué son los mejores? Porque de jóvenes podemos aprender, podemos dirigir hacia la virtud nuestro espíritu flexible y todavía moldeable; porque esta época es propicia para el trabajo, propicia para desarrollar la inteligencia con el estudio y ejercitar el cuerpo con el trabajo físico: el tiempo que resta es más estéril, más lánguido y más cercano al final.”²⁵

Por otra parte, la edad referencial de autoridad no es del todo fija y se inscribe no solamente en lo que precisamos en término del devenir-maestro sino de cara a las generaciones por venir y en caso de las *Epístolas*, de los lectores por venir:

“Me he apartado no sólo de los hombres, sino de los negocios y principalmente de mis negocios: me ocupo de los hombres del futuro: Redacto algunas ideas que les puedan ser útiles; les dirijo por escrito consejos saludables, cual preparados de útiles medicinas, una vez he comprobado que son eficaces para mis úlceras, las cuales, si bien no se han curado totalmente, han dejado de agravarse.”²⁶

Además, se sabe que la cura de las pasiones – esas enfermedades del alma, en caso de la Stoa –, mas no el alivio, puede tomar mucho tiempo – y quizás es el objeto de una vida entera –; de hecho, la metáfora del viaje para expresar el andar

²⁵ Cf. Séneca, *op. cit.*, XVII, 108, 27; *ibid.*, I, I, 2-3; VIII, 2-3.

²⁶ Séneca, *ibid.*, I, 2.

filosófico (en pro de la adquisición de la sabiduría) es reiterativo en los textos paganos²⁷. Existe un cierto vigor y una prolongación del ímpetu filosófico que tiende hacia un porvenir. En remisión a la cita anterior, ¿cuáles son los lectores que hubiera podido imaginar Séneca, cuando afirma que escribe para la posteridad? Inevitablemente somos potencialmente esos lectores, nosotros que reavivamos a partir de nuestras inquietudes y desde nuestra época esos consejos epistolares. De algún modo, Séneca o más bien el espíritu senequiano vive todavía de la vida de los lectores, los de ayer ciertamente y, más aún, los de hoy. Así, la referencia acentuada a la vejez (en tanto que marco temporal referencial) es desbordada, dado que la escritura y la lectura son ejercicios filosóficos en pro de una transformación. Esa escritura-lectura no es letra muerta; en la antigüedad la letra escrita es un soporte para la oralidad y es esa oralidad que aviva precisamente esa letra²⁸. La oralidad es de algún modo la forma viva de la letra (escrita) en medio de las existencias humanas. El lector afina el cuerpo oral de la escritura, cada vez que lee (en voz alta). Es así como para asegurar una concordancia cíclica de cara al título de nuestro escrito que bien podríamos asumir finalmente esas palabras de Séneca:

“Sea éste, en esencia, nuestro propósito: expresar lo que sentimos y sentir lo que expresamos; que nuestra forma de hablar concuerde con nuestra vida. Ha cumplido su promesa quien, tanto al verle como al escucharle, se muestra el mismo.”²⁹

Referencias bibliográficas

Aristóteles, *Retórica*, Trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1999.

²⁷ Cf. Séneca, *De vita beata*, I.

²⁸ Cf. Dupont F., *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au texte latin*, La Découverte, Paris, 1994.

²⁹ Séneca, *op. cit.*, IX, 75, 3.

Conche M., *Essai sur Homère*, Puf, Paris, 2014.

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Alianza editorial, Madrid, 2007.

Dupont F., *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au texte latin*, La Découverte, Paris, 1994.

Gagin F., "Conócete a ti mismo: lecturas del socratismo" in *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*, Universidad del Valle, mayo 2003.

—, "El yo y los otros: la estilización de sí y de las figuras al margen de la filosofía en las *Meditaciones* de Marco Aurelio", *Diálogos*, Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Año LI, Núm. 105, 2020, pp. 93-102.

Hadot I., *Sénèque .Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Vrin, Paris, 2014.

Idelfonse F., "La personne en Grèce ancienne" in *Terrain* 52, 2009, pp. 64-77.

Mattéi J.-F., *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Puf, Paris, 1999.

Papaioannou K., "Nature et histoire dans la conception grecque du cosmos", *Diogène* 25, janvier-mars 1959, pp. 3-31.

Prost F., Wilgaux J. (eds.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, coll. Histoire, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

Séneca, *Sobre la brevedad de la vida*, trad. Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 2008.

—, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1993.

Vernant J.-P., "Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque" in *Annales* 2, 1957, pp. 183 - 206.