

# LA NOCIÓN DE *STULTITIA* EN EL MUNDO ANTIGUO: UNA RELECTURA DE LA LÍRICA GRIEGA A LA LUZ DEL CUIDADO DE SÍ

The notion of *stultitia* in the Ancient World: a re-reading of  
the Greek lyrical poetry in the light of the Care of the Self

Marco Julio Robles Santoyo

[capote.gogol@gmail.com](mailto:capote.gogol@gmail.com)

## RESUMEN

A partir de la noción foucaultiana de “cuidado de sí” se pretende responder a dos cuestiones: a) ¿de dónde proviene el interés de Foucault por las tecnologías del yo, por el cuidado de sí tal como fue formulado y practicado en la Antigüedad?; b) ¿tal cuestión estaría presente en otras épocas en donde la escritura fue una tecnología extraña incluso para un poeta como Homero? Se mostrará que en el arco histórico que va de la poesía lírica más antigua hasta la que llega a la Antigüedad clásica se muestra un claro desarrollo de la atención ética de las pasiones mediante tecnologías del yo.

**Palabras clave:** cuidado de sí, tecnologías del yo, ética griega, lírica griega, Michel Foucault

## ABSTRACT

Based on Foucault’s notion of ‘Care of the self,’ this study aims to address two questions: a) Where does Foucault’s interest in the technologies of the Self, in the care of the Self as formulated and practiced in antiquity, originate? b) Would such questions be present in other times when writing was a strange technology, even for a poet like Homer? It will be demonstrated that in the historical arc from the earliest lyric poetry to classical antiquity, there is a clear development of ethical attention to passions through technologies of the Self.

**Keywords:** Care of the self, technologies of the self, Greek ethics, Greek lyric, Michel Foucault

Necesitamos cosas muy diversas de aquellos a quienes  
amamos: sobre todo el infortunio, aunque el gozo también  
busca ojos amables en los que confiar

Nemea VII, Píndaro

## EL CUIDADO DE SÍ: ORALIDAD Y ESCRITURA

Los últimos cursos que Michel Foucault dictó en el *Collège de France* nos adentran en el fascinante mundo de lo que él mismo denominaría la época dorada del *cuidado de sí* (Foucault, 2006). Es decir, la preocupación que la antigüedad greco-romana mostró en relación con el cultivo del alma y el conocimiento de sí mismo y que alcanzó una fértil articulación a través de diversas técnicas que fueron evolucionando desde las máximas poéticas -de tradición eminentemente oral-, hasta las esmeradas cartas de, por ejemplo, Séneca a Lucilo o a Marcia, pasando a través de las meditaciones de carácter confesional y del poema científico alegórico.

La importancia de la escritura estriba tanto en colaborar con los demás para el cuidado que cada cual debe tener de sí mismo, como el de poder volver a lo que uno mismo ha escrito sobre sí. Por ello Michel Foucault insiste en recalcar que: “en esta cultura del cuidado de sí la lectura también es importante. Entre las tareas que definen el cuidado de sí, está la de tomar notas sobre sí mismo -que se podrán releer-, escribir tratados o cartas a los amigos” (Foucault, 2013, p. 1078).

Ahora bien, podemos formularnos dos preguntas: la primera, ¿de dónde proviene el interés de Foucault por las *tecnologías del yo*, por el *cuidado de sí* tal como fue formulado y practicado en la Antigüedad? Mientras que la segunda -quizá más ambiciosa, sí, pero también de sumo interés para la justificación de una relectura de la lírica griega a la luz de semejante práctica-, nos referimos a si esta cultura que, en palabras de Foucault, privilegia la escritura y la lectura, ¿estaría presente ya

en otras épocas (más lejanas en el tiempo) en donde la escritura fue una tecnología extraña incluso para un poeta como Homero?<sup>1</sup>

Acerca de la primera cuestión, podemos decir que no resulta extraño el interés de Foucault si se tiene en cuenta que ya en el curso de 1977-78, titulado *Seguridad, territorio y población*, al analizar la pastoral cristiana, puntualiza que prácticas tan comunes en el siglo XIX como la confesión religiosa o el imperativo de que todo buen cristiano tuviese la valentía no sólo de hablar acerca de sus deseos sino de tener un guía espiritual ante el cual revelar actos, pensamientos y omisiones, tuvieron su raíz en una articulación medieval que, a su vez, enraíza en una antiquísima tradición presente desde los primeros siglos del cristianismo (Foucault, 2011, pp. 191-219).

El interés de Foucault estuvo centrado en diferenciar las prácticas del cuidado de sí en la antigüedad de las técnicas de confesión y pastoral cristiana que, posteriormente, tal como él mismo se encarga de revelar-nos, derivaron en una proliferación de discursos médicos y psicológicos tomando como eje central al hombre<sup>2</sup> (Foucault, 2005b). Todo esto -asumimos las implicaciones que conlleva tal afirmación- orientado hacia la búsqueda de métodos y vías para el gobierno de sí mismo, de ahí el título del último curso que dictó en el *Collège de France*: El gobierno de los vivos.

Si bien en *Seguridad, territorio y población* el acento estuvo puesto en el auténtico hostigamiento que la pastoral cristiana ejerció sobre sus adeptos. En textos como *Tecnologías del yo*, *Historia de la sexualidad, II: El uso de los placeres* y *La hermenéutica del sujeto*, el acento estará puesto en contrastar las técnicas y los fines de ambas tecnologías del yo, de tal suerte que, en

- 1 Sabemos que por "Homero", siguiendo la exégesis que Werner Jaeger hace de tal figura en su *Paideia*, más que una figura individual, se comprende toda una tradición de poesía oral y de aedos itinerantes que salvaguardaban las narraciones épicas; sin embargo, no es el objetivo del presente ensayo dirimir tal cuestión. Así pues, trátase de un solo hombre o de una pléyade de poetas, lo importante a resaltar es el carácter oral de la tradición pedagógica tanto en la Grecia arcaica como en buena parte de lo que se entiende en términos contemporáneos por Grecia ática.
- 2 Michel Foucault destacó el imperativo de confesar ante un sacerdote los pecados, con el diván del psicólogo y el del sexólogo. La proliferación de discursos, la vocación de hablar, de decirlo todo con respecto al cuerpo y sus deseos.

la ya mencionada *Historia de la sexualidad, II: El uso de los placeres*, Foucault puntualiza que entre ambas técnicas del yo la diferencia es la siguiente:

Por ellas [artes de la existencia] hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan las reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. Estas 'artes de existencia', estas 'técnicas de sí' sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. (2005b, p. 17).

Toda vez que hemos llegado a este punto, cabe aclarar que, si bien Foucault no se esmera en puntualizar las técnicas del cuidado de sí antes de Sócrates y Platón, tampoco, en ninguno de los textos contemplados en nuestra bibliografía, niega la posibilidad de que dicha búsqueda sea posible. En las conferencias que dictó en Estados Unidos y que después se agruparon bajo el título de *Tecnologías del yo* (2001), lo que sí acierta a revelarnos es la continuidad existente entre la preocupación griega por el sí mismo del hombre, dicho sea de paso: de raigambre oral, retórica, en el marco de una sociedad eminentemente ágrafa y el cuidado de sí que en época helenística y romana dominó la reflexión de los más eximios pensadores: Epicuro, Lucrecio, Séneca, Marco Aurelio, por mencionar algunos.

Es justamente en esa brecha histórica que separa a los poetas líricos de los trágicos, en donde pretendemos realizar una búsqueda de ciertas referencias que nos permitan asegurar que entre los poemas de un poeta aristocrático como Píndaro y la formulación del cuidado de sí en Platón o en Séneca, existe una afinidad que no debe pasar desapercibida.

En el siguiente apartado de nuestro ensayo presentaremos algunas de las voces más representativas de la lírica griega con un doble objetivo, la

de perfilar lo que entendemos cuando nos referimos a lírica griega y, a su vez, extraer la riqueza de las poesías mismas con respecto al cuidado de sí.

## ENTRE LA ÉPICA Y LA TRAGEDIA ÁTICA: EL 'YO' Y LA POESÍA LÍRICA

Desde la épica hasta la tragedia ática median al menos cuatro siglos si tomamos por aproximada la siguiente datación histórica: Homero ¿900-800 a.C.?, y la celebración de las primeras *Grandes Dionisiacas* en 534 a.C. Así pues, el desarrollo de la poesía griega desde Homero hasta Eurípides abarca un amplio espacio temporal. Durante ese período se crearon formas poéticas de diferente traza y con propósitos diversos que se distinguen de la épica no sólo por su extensión sino por la integración de metros y temas variados.

De manera esquemática podemos decir que tras Homero y Hesíodo siguen Arquíloco, Safo, Baquilides y Píndaro (sólo mencionamos a algunos pocos de entre los muchos poetas que conocemos ya sea por poseer fragmentos de sus obras, ya por las referencias de comentaristas posteriores), después de ellos tenemos a los tres grandes trágicos griegos, y, posteriormente, a los creadores de la comedia y a los epígonos de éstos.

Antes de aproximarnos a la lírica griega es preciso definir lo que entendemos por género lírico. La separación mediante géneros literarios es muy posterior al periodo histórico que hemos señalado. De hecho, no existe una poética como tal hasta que Aristóteles se propone en la obra del mismo nombre tratar la tragedia de cerca y con vistas a establecer su función dentro de la cultura griega. Por tanto, la cuestión de lo que se entiende por lírica griega no fue motivo de discusión en la antigüedad y la confusión suscitada entre los comentaristas posteriores evidencia que tal delimitación es compleja. ¿A qué obedece dicha complejidad? A la amplitud de temas, formas, estilos y metros. Comúnmente se engloba en la lírica a todos aquellos poemas que por su versificación y su extensión no pueden entrar ni en lo épico ni en lo satírico, tampoco en lo trágico. Pero cedamos la palabra a los poetas mismos,

ello nos proporcionará una idea concreta de la versatilidad a la cual nos referimos.

Arquíloco combatió como soldado, la experiencia de la guerra marcó en su espíritu una impronta muy distinta a la que nos ha acostumbrado la exaltación bélica de la épica griega: “El escudo que arrojé de mal grado junto a un arbusto/ ahora lo blande un tracio; / pero salvé la vida” (Arquíloco, *Elegía VI*). La lírica, fuera de las esquematizaciones de los géneros literarios, manifiesta una cuestión mucho más importante, permitió al individuo expresar libremente sus inclinaciones ante temas hondamente humanos: frente al valor heroico de Tirteo se eleva el cínico aguijón de un Arquíloco y Simónides de Ceos que, en su *Oda III*, no se confiesa cobarde, sino simplemente amante de la vida. “Porque estimes tu vida, en ningún modo/ te reprendo, Pítaco; / la estima cualquier que no es malvado o necio (...) || El que de sanidad toca la cima/ sirve a su ciudad patria de igual manera” (Simónides de Ceos, *Oda III*). Simónides de Ceos comparte el mismo sentimiento de Arquíloco frente a la vida, pero conduce el apego a ella un grado más allá: conservar la vida, la salud, la fuerza concentrada en los individuos también contribuye a la grandeza de la ciudad.

En la lírica se nos manifiestan los hombres de las ciudades en relativa paz. Ahora ya no necesitan enhebrar elegías o cantos militares capaces de insuflar en los ciudadanos el valor guerrero; vuelven su vista hacia otras cualidades y anhelos que no por estar fuera de la amenaza bélica son menos importantes: el placer del vino, la amistad, la congoja, la soledad, el amor y los banquetes.

Tal aptitud para captar la fugacidad de los placeres no los imposibilitó para incluir en sus creaciones poéticas sentencias relativas a los dioses y a la condición humana desgarrada por el tiempo, la separación, la vejez y la enfermedad, en este ámbito descuella, sin lugar a duda, la lesbica Safo. El mismo Platón refiere el epíteto que ya en la antigüedad le asignaron los griegos: Safo, décima musa.

Safo desarrolló una poesía distinta del poema coral, el canto militar y las odas. Escribió en una métrica denominada monodia, su poesía se distingue por la versificación y por la inclusión en el género lírico del amor y las ansias de confluir con lo divino apartándose de una vida que ya no le es deseable: “De verdad quisiera estar muerta. / Ella marchó de mi lado con abundantes lágrimas, y me dijo; / «¡Qué horrible es esto, Safo, / de verdad, yo no quiero separarme!»”.<sup>3</sup> Sin embargo, Safo se separa de su pupila, pero retomando una hermosa costumbre de la antigüedad, la de recordar -a la vista de un hermoso paisaje- a los que están físicamente lejos pero espiritualmente cerca, dice: “Ella, a menudo, en Sardis, tendrá aquí puesto su pensamiento/ (...) / Quizá en sus vagabundeos piensa en la dulce Atis/ con la nostalgia de su fino ser, / y su corazón se consume por la pena de que vayamos a ella”.

Al respecto de Safo hemos de resaltar que en el fragmento citado es manifiesta la naturaleza de la relación que guardaba con su pupila. La relación mentor-pupilo es uno de los hilos conductores que nos permite vincular a los poetas líricos con esa gran cultura del cuidado de sí. De manera semejante a la relación de Marco Aurelio con Frontis o de Séneca con Lucilo o más aún del celeberrimo Adriano con Antínoo, el mentor ofrece a su pupilo su experiencia en cuanto al cuidado de sí se refiere, lo escucha, lo guía y lo instruye. Si bien a partir de las poesías de Safo no conocemos más detalles acerca de tal instrucción, el vínculo que la unía con su pupila es evidente, lo mismo la necesidad de proporcionar a quien se acercara a sus poemas un modelo de filiación que no era precisamente la unión conyugal, sino la amistad y la enseñanza.

Otro rasgo de capital importancia a este respecto tiene que ver con la conformación del yo y de la individualidad. Creemos que una condición de posibilidad del cuidado de sí es asumir el propio “yo” como una entidad que si bien no es autónoma sí tiene cierta independencia frente a los demás hombres e incluso que puede meditar sobre su lugar en el orden de la naturaleza. Ese yo o “sujeto” -en palabras de Foucault,

3 En su mayoría las poesías de Safo nos han llegado mutiladas e incompletas.

aunque el adjetivo puede resultar controversial al aplicarlo a la antigüedad griega-, se construyó, tomó forma en el mismo momento histórico en el que surgió lo que nosotros denominamos lírica griega. El despliegue y desarrollo de la poesía lírica corresponde más al surgimiento de la conciencia del “yo” en la cultura griega que a un desenvolvimiento de la épica en otros géneros poéticos. Es decir, se trata del lento pero pleno desenvolvimiento del hombre como ser individual, concreto, con deseos y anhelos que no siempre se corresponden con los de la comunidad. No sólo se trata de dos géneros diversos sino de dos formas de poetizar completamente distintos; no podría ser de otro modo si se ve en la lírica griega el surgimiento del yo como un preludio del advenimiento de la individualidad.

A través de Arquíloco es como el “yo” entra por primera vez en la literatura occidental. El yo de Arquíloco es la condición de posibilidad, como ya hemos precisado en las líneas precedentes, de incluir temas dejados de lado por la épica y las teogonías o los himnos de alabanza. La lírica permitió la inclusión de preceptos menos ideales, más prácticos y simples. Gracias a la lírica los griegos alcanzaron la conciencia de que también las vidas personales de los hombres ofrecen ejemplos permanentes. El *yo* de la lírica no se ensimisma, se abre a la plenitud o a la desdicha del mundo que lo circunda: “La forma artística clarifica y purifica la experiencia. La acuña como una moneda válida, plena, que circula de mano en mano, estableciendo así una comunidad entre personas igualmente felices o igualmente afligidas” (Fränkel, 1993, p.185). Finalmente, es común a todos los seres humanos extraviar algo, un escudo, una red o la herencia paterna tal como le sucedió a Hesíodo según refiere en *Los trabajos y los días*; es común a los seres humanos envejecer y sufrir; ganar y perder; experimentar la dicha y lamentar, después, su brevedad.

Simónides de Ceos define al hombre como: *estirpe de un solo día*, Jean-Pierre Vernant en su obra *El hombre griego*, deriva la necesidad de la poesía lírica justamente de la conciencia griega de dicha fugacidad:



¿De qué medio se puede entonces disponer para que unas criaturas efímeras, condenadas a la decadencia de los años y la muerte, puedan conservar en el más allá su nombre, su fama, la imagen de su belleza, de su juventud, su valor viril y superioridad? Para el hombre griego la no-muerte significa la presencia permanente en la memoria social de aquel que ha abandonado la luz del sol (1995, p. 26).

En esta nueva forma de poetizar la realidad late la preocupación griega por el tiempo, la fugacidad y la brevedad de la vida. Los fragmentos poéticos de Safo ejemplifican sin ambages cómo experimentó la pérdida de su juventud, bajo la conciencia de que no volvería a gozar de ella: “ya la vejez toda mi piel y blancos se han hecho mis cabellos que eran negros y ya no me sostienen mis rodillas” (Safo, *Frag. IV*, v.58). Estas construcciones poéticas apuntan ya hacia la necesidad que tiene el hombre de investigarse a sí mismo, posteriormente, también dentro de la misma poesía lírica entrará como un imperativo humano el cuidado de sí y el reconocimiento de la fragilidad consustancial al alma humana.

## BELLEZA Y CORRUPCIÓN

Cuando Sócrates era representado en bustos, se perfilaba un rostro feo (tal cual era, se dice, en la realidad). Sin embargo, en el interior de la escultura se colocaba una joya: este detalle revela que los griegos tuvieron en cuenta (y en medida muy considerable fue una de sus grandes preocupaciones) la necesidad de cultivar, cuidar y favorecer cualidades que no son únicamente externas. No sólo se trata de la belleza, la juventud o la correspondencia física entre dos seres.

La inquietud por alcanzar una ‘buena vida’, digna de ser vivida, a salvo, por medio de la razón, de la fortuna y sus avatares, de la desdicha, la pérdida; a resguardo, en suma, de los desgarramientos pasionales a los que toda vida humana se encuentra expuesta. Dicha inquietud por el cuidado de sí estuvo presente en el pensamiento griego desde

los albores de la poesía y la tragedia<sup>4</sup>. El canto XXIV de la *Iliada* nos muestra a un Aquiles sufriendo la muerte de Patroclo, su entrañable amigo; pero, al mismo tiempo, el eximio guerrero es capaz de cejar su ira y permitir a Príamo llevarse el cuerpo de su hijo. Los mismos dioses se compadecen del héroe muerto a manos del Périda, protegen el cuerpo de Héctor en razón de la virtud que éste desplegó a lo largo de su vida. Así pues, si por un lado no podemos evitar los golpes de la fortuna, por el otro, la excelencia humana puede sobreponerse a ellos y alcanzar la virtud, que en este caso concreto estaría representada por la conmiseración de Aquiles. Además, una cosa queda clara, ni los mismos héroes, semidioses, ni los hombres más esforzados pueden soslayar los accidentes que conlleva el estar en el mundo.

A menudo, Píndaro es identificado como un poeta aristocrático, esto en la medida en que las excelencias de los héroes a quienes loa en las competiciones deportivas poseen cualidades que les han sido otorgadas por su alto nacimiento, su buen o elevado *génos*. Pero, en la *Nemea VII*, Píndaro reconoce que la fragilidad es una de las condiciones de la naturaleza humana. En esa poesía compara la condición humana con una planta. El bien no es un don otorgado sólo a algunos hombres, sino, muy al contrario, el bien en el hombre es como la vid, debe cultivarse, es el producto de un esfuerzo. La planta no tiene la dureza de una gema, es frágil, necesita de cuidados especiales, guarda un ciclo semejante al de los hombres, madura y florece, o bien, se seca y no fructifica, máxime si no se le protege de los reveses de la fortuna: heladas o sequías, por poner un ejemplo. También debe llamar nuestra atención el hecho de que la satisfacción de estas necesidades proviene de elementos externos a la planta. Así, la imagen del poeta pone de manifiesto la necesidad que tiene el hombre de lo otro, de lo externo. Para alcanzar la virtud, la excelencia humana, no es preciso apartarnos, antes bien, debemos coexistir con los otros, aprender de ellos, estrechar vínculos de amistad, esto en un equilibrio justo, pues volcarse a la exterioridad significa, en muchos casos, un olvido de sí, una esclavitud de sí mismo -en palabras de Séneca.

4 En el enfoque general de este primer acercamiento a la inquietud de sí entre los griegos sigo la eximia obra de Martha Nussbaum (2004).

Quizá la diferencia más importante entre poetas y filósofos es que éstos últimos elaboraron en torno al problema una propedéutica, la práctica de sí ligada al cuidado de sí, conlleva toda una técnica: un arte de vivir. Puntualizaron las experiencias espirituales que permiten al hombre alcanzar la plenitud en la vida. El cuidado de sí fue transformándose a lo largo de nueve siglos, aproximadamente. Esa torsión dio lugar a prácticas de sí de diversa índole y que van desde la exclusividad (sólo algunos podían acceder a ella) hasta la generalización de tipo romano en donde todo hombre puede y debe ocuparse de sí mismo,<sup>5</sup> de ello se desprenden tres modelos que vieron la luz en la antigüedad: 1) El modelo platónico, es imposible no sentirse atraído por Platón cuando propone un modelo ideal de vida completamente autosuficiente y racional, limpio de pasiones, y en donde, a través del conocimiento, se roza la inmortalidad; 2) La época romana, denominada por Foucault como la era de oro del cuidado de sí; y 3) El modelo cristiano en el cual no asistimos a una plenitud del sujeto sino a una disolución del mismo en la mística-ascética. Los tres paradigmas antes mencionados contemplan las pasiones e intentan mostrar al hombre el camino más seguro para aquietarlas. Los recursos, los medios, en fin, la propuesta de cada uno es diversa. Se hablará de reminiscencia (Platón), de conocimiento útil e inútil, profundización en la naturaleza y comprensión (Séneca), ejercicio espiritual (Marco Aurelio), o revelación, salvación y resignación (cristianismo).

La preocupación por sí mismo, por alcanzar la excelencia humana, está siempre comprometida en la relación que se mantiene con los "otros", por la fortuna y por el orden natural del mundo. Alcibíades es un ejemplo paradigmático proporcionado por Platón, pues arrobado por las pasiones y envanecido por su belleza, descuida su educación y deja de preocuparse por sí mismo. Es un *stultus*, se vuelca hacia la exterioridad.

---

5 Es preciso matizar esta apreciación, Foucault reconoce en la práctica de sí desplegada durante la época romana una tendencia a la generalización: todo hombre debe preocuparse por sí mismo, por alcanzar su yo, pero para ello eran necesarias una de estas dos situaciones: 1) pertenecer a un grupo cerrado en donde se transmitía este saber, y/o 2) tener la posibilidad de ejercer un ocio cultivado, lo cual excluía a todo aquel que no pudiese desligarse del trabajo.

El concepto de *stultitia*<sup>6</sup> guarda una relación estrecha con el cuidado de sí, los jóvenes deben de ser prevenidos contra ese olvido de sí que la *stultitia* favorece. No es gratuito un Séneca señalando la vejez como la etapa ideal o culminante para el cuidado de sí, ni un Platón que nos indica en la *República* la edad de cincuenta años como el horizonte más fecundo para iniciar al hombre en la filosofía, antes de esta edad -según Platón- el hombre se encuentra inmerso en las pasiones, y sería (volviendo a la imagen de la planta) como pretender construir una embarcación con la madera de un árbol que es apenas una incipiente rama.

## STULTITIA: JUVENTUD Y VEJEZ

Hemos dicho que la práctica de sí fue modificándose a lo largo de varios siglos. En los siglos I y II de nuestra era, ya en época del apogeo romano, la práctica de sí dejó de ser una pedagogía dirigida a instruir a los jóvenes antes de entrar en la vida adulta. Su función ya no era instructiva o formativa, sino crítica. El cuidado de sí se convirtió en una práctica que debía atravesar de principio a fin la existencia del hombre, centrada, sobre todo, en la vejez: la vida aparece como un largo viaje cuya meta, fin y realización, se encuentra en la vejez, estadio en el cual las pasiones no conmueven ya la voluntad del hombre y la sombra de la muerte se cierne sobre él. Séneca dirá que tener el alma al borde de los labios, lista a separarse en cualquier momento, es propio de un hombre viejo que ha alcanzado esa mirada *omnicomprensiva* que lo mantiene en plenitud y preparado para morir, dicha preparación es el resultado de puntualizar la existencia en su justa.

El hombre no sólo se enfrenta a los accidentes de la fortuna, debe encararse a sí mismo, a la parte pasional de su ser. Las pasiones lo arrastran, obnubilan su juicio, lo enredan en conflictos, lo colocan en situaciones donde pierde el timón de la que debe ser su más preciada embarcación: él mismo. No es sólo el poder, el oro, las mansiones, es también el placer lo que extravía al hombre. El peligro va y viene al lado

6 Entendido no solamente como aquello opuesto a la inquietud de sí, sino, asimismo, como aquello que le es adverso al hombre que se preocupa por sí mismo.

nuestro, nace del cuerpo, está en nuestras sensaciones, rasgos que no hemos de eludir sino reconocer como lazos indisolubles que nos atan al mundo del riesgo y la mudanza. Las pasiones perturban al hombre aun cuando éste las valore negativamente e intente ponerse a salvo de ellas, es más, tal intento no es factible, pues tal como reconoce Martha Nussbaum: “Nuestra naturaleza corporal y sensible, nuestras pasiones y nuestra sexualidad actúan como poderosos vínculos que nos ligan al mundo” (2004, p. 35).

La *stultitia* es, pues, ese estado contrario al cuidado de sí. Es irresolución, agitación del pensamiento, es algo que no se fija ni se complace en nada. El *stultus* es quien no se ocupa de sí mismo. Si se quiere ver de este modo, es aquel hombre arrobado por las pasiones, que desea y quiere seguir deseando aun cuando el deseo lo lleve a arrebatos pasionales y lo envuelva en el conflicto, en la lucha. La figura capaz de ilustrarnos al *stultus* es el trompo que gira, pero su movimiento proviene de algo externo a él, gira en un sólo punto, es vértigo, tal vez el agotamiento del impulso, su dramática caída hacia lo inmóvil sea una clara indicación de la degeneración que trae consigo la *stultitia*. Degeneración que dentro de la práctica de sí sería comparable con la esclavitud. Tal esclavitud proviene de consagrar toda la vitalidad, el tiempo y el pensamiento a objetivos triviales como la acumulación de tierras, la conservación y el incremento de la riqueza. Un hombre que desea poseer más debe dedicar gran parte de su tiempo a ese propósito, de este modo se aparta de sí.

El estado de *stultitia* es el punto de arranque de los hombres. Nadie tiene la fuerza suficiente para salir por sí solo de él, necesitamos que alguien nos tienda la mano para poder dejarlo: “Cuando todavía no hemos cuidado de nosotros mismos, estamos en ese estado de *stultitia*.” (Foucault, 2006, p. 135). Estar en ese estado es estar abierto a los cuatro vientos, centrados en los accidentes sin poder tomar distancia con respecto a ellos. Pues el *stultus* valora toda representación que proviene del mundo externo, no puede apartarse de ellas, y al valorar estas representaciones, valora también el oropel, no puede tomar distancia

para observar la nimiedad de estas cosas porque no ha logrado elevarse por encima de ellas. El *stultus* quiere algo y al mismo tiempo lo lamenta, está inmerso en el mundo y sufre con él por pequeñeces, se asombra ante cosas cuyo valor es, en realidad, exiguo: “La voluntad del *stultus* es una voluntad que no es libre. Es una voluntad que no es una voluntad absoluta” (Foucault, 2006, p. 137).

¿Por qué no es una voluntad libre? Por la simple y sencilla razón de que se deja manipular por lo externo, quiere lo que tiene a la vista y en su querer no hay un plan racional que condicione, en base a una perspectiva de sí, lo que desea, es una voluntad limitada, relativa y cambiante. No tiene un esquema que le permita valorar las cosas en su justa dimensión, carece de la posibilidad de elevarse sobre los hechos cotidianos, y no se entrega a ejercicios espirituales mediante los cuales discernir. Mientras más cosas valora más se expone a la pérdida y el caos, pues es más fácil experimentar quebrantos si se aman muchas cosas dentro de este mundo que está marcado por el devenir, que si se valoran con justa razón unas cuantas.

Además, el *stultus* está ligado al presente, no tiene otro plan más que el de sobrevivir el día. No piensa en el mañana, el hoy es su única meta: “es quien no se acuerda de nada, deja que su vida pase, no trata de llevarla a una unidad rememorando lo que debe recordarse” (Foucault, 2006: 136). Hay en él un sentimiento de inmortalidad, la muerte le parece algo sumamente lejano, es un estado de juventud que roza la eternidad. El *stultus* es un joven parado frente a la vida como ante una copa de inacabable vino, no quiere ser espectador sino protagonista de la vida, por ello se abandona a sus pasiones, no se ha dado cuenta de que su vida está pasando sin investigación ni dominio, sin voluntad. A ello se deben sus constantes cambios de opinión, nada hay de firme bajo sus pies, no tiene objetivo, y no ha llegado a sus mientes la idea del no-ser, debido a esta condición, Foucault afirma en *La hermenéutica del sujeto*: “El *stultus* es quien no piensa en el tiempo, quien no piensa en la temporalidad de su vida, tal como ésta debe polarizarse en la consumación de sí en la vejez.” (p. 136).

De tal suerte que una persona en estado de *stultitia* no cuida de sí misma, no busca la plenitud ni ama la libertad, depende de lo externo, está en las manos de la fortuna, sufrirá si valora el dinero y de pronto se ve privado de él, sufrirá como Alcibíades al perder su belleza y la juventud, sufrirá la ausencia de placeres. Lamentará la vejez<sup>7</sup>, recordará con una nostalgia dolorosa sus años de mocedad. Gran parte de los poetas líricos griegos, anteriores en su mayoría a Platón y Sócrates, dan prueba de ello en algunos de sus versos.

Safo condensa en una pequeña cantinela el dolor que supone a una mujer entregada al placer el ver pasar la hora del encuentro carnal: "... la hora pasó, y en vela/ sola en mi lecho, en tanto/ suelto la rienda al llanto/ sin esperar piedad." Por otra parte, Arquíloco expone en una Oda titulada: *De sí mismo*, el desgarramiento sufrido por el autor ante el desengaño de la pasión amorosa.

Podemos ya aventurarnos a afirmar que por eso tanto Séneca como Platón tienen la mirada puesta en la vejez, en ella la necesidad de aventura, el olvido de sí y la exaltación de las pasiones han cedido al fin, el *hombre-viejo* ya no se encuentra a merced absoluta de las pasiones y puede ser más ecuánime en cuanto a la fortuna. No quiere esto decir que sea hasta esa edad en donde el hombre se preocupa por sí mismo, no, la vejez es el punto culminante de un largo viaje que atraviesa la vida entera del hombre. En Séneca, por ejemplo, el ser humano experimenta la inquietud de sí desde temprana edad, sigue el curso de ella paralelamente al ritmo de su vida, por ello cultiva amistades que le proporcionan directrices adecuadas al cuidado de sí, la consolidación del 'yo' debe cruzar el gran círculo del mundo para ubicar al hombre en la dimensión que la naturaleza le ha proporcionado.

Como conclusión al presente ensayo, podemos afirmar que el valor de la poesía lírica en la Grecia Antigua no descansa solamente en la

---

<sup>7</sup> La lamentación de la vejez es una prueba fehaciente de que la *stultitia* no es privativa del alma joven sino un estado que puede coexistir con la vejez en un hombre que no se ocupó a lo largo de su vida de sí mismo.

inclusión de metros, temas y ritmos novedosos, diferentes de la épica y la tragedia. Sino en que al permitirse incluir temas tales como la vejez, la muerte, la separación amorosa, el apego a la vida, al placer del vino, de la unión carnal o de la naturaleza, y al meditar en las muchas otras pasiones que turban el ánimo de los hombres, iluminaron esa zona de ambigüedad y contradicción en la que el hombre se mueve con frecuencia. En otras palabras, abonaron el conflictivo terreno de las pasiones humanas manifestando sus apegos y sus desdichas, el gozo, la decepción y la frustración de seres concretos ante los desniveles que la vida cotidiana ofrece. De tal modo que, a través de la disección de la naturaleza pasional del hombre, hicieron notar la necesidad de un cuidado de sí que debe mantenerse alerta ante esta parte irracional del alma que persiste y ha de domeñarse, valiéndose para ello de la sabiduría precedente y de la relación comunitaria, intersubjetiva.

## REFERENCIAS

- Foucault, M. (2000). *Tecnologías del yo*. Paidós.
- \_\_\_\_ (2005a). *Historia de la sexualidad, I: La voluntad de saber*. Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2005b). *Historia de la sexualidad, II: El uso de los placeres*. Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2006). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2011). *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2013). *Obras esenciales: Estética, Ética y Hermenéutica*. Paidós.
- Fränkel, H. (1993). *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*. Visor.
- Nussbaum, M. (2004). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*. Visor.
- Píndaro (1988). *Obra completa* (Ed. y trad. Emilio Suárez de la Torre). Cátedra.
- Píndaro (2003). *Odas · Olímpicas · Píticas · Nemeas · Ístmicas y fragmentos de otras obras de Píndaro · Otros líricos griegos: Arquíloco, Tirteo, Alceo, Safo, Simónides de Ceos, Anacreonte, Baquilides*. Porrúa.
- Rodríguez, F. (ed.). (2002). *Lírica griega arcaica*. Gredos.
- Vernant, J. P. (1995). *El hombre griego*. Alianza.