

VITAM

Revista de investigación en humanidades

Año VII | Número 2 | Mayo - Agosto 2023 | \$60.00

Ética, salud y cuidado de sí en la Grecia antigua

La noción de stultitia en el mundo antiguo:
una relectura de la lírica griega a la luz del
cuidado de sí

Crisipo y la instrumentalidad de la física
para la ética

*El peso del cuerpo en la salud y la
enfermedad en la Grecia antigua*

VITAM

Revista de investigación en humanidades

ÉTICA, SALUD Y CUIDADO DE SÍ EN LA GRECIA ANTIGUA

NUEVA ÉPOCA
Año VII, Número 2

Mayo – Agosto de 2023



DIRECTORIO

Rectoría General

Dr. Jesús Ramón Pazarán Cano, SDB

Rectoría Ejecutiva

Mtra. Sara Guadalupe Sánchez Tapia

Consejo Editorial

Mtra. Ana Cristina Estrada, Guatemala

Dr. Enrique Cruz Rodríguez, México

Dr. Francisco Sánchez, SDB, Italia

Dr. Israel Covarrubias González, México

Dr. Jorge Baeza Correa, Chile

Dr. Jorge León Casero, España

Dr. Teresa Yurén Camarena, México

Dr. Willy W. Chambi, Bolivia

Mtra. Yolanda Rodríguez Rodríguez, EEUU

Director Editorial

Dr. Jesús Ramón Pazarán Cano, SDB

Responsable Editorial

Lic. Edgar Morales Flores

Producción

Ediciones Navarra, S. A. de C. V., Van Ostade 7, Col. Alfonso XIII, Del.

Álvaro Obregón, 01460, Cd. de México

Diseño y Arte Final

Nicté V. Morales Lozada

Vitam. Revista de Investigación en Humanidades

Año VII, número 2, Mayo - Agosto de 2023

Publicación arbitrada cuatrimestral de la Universidad Salesiana, A.C.

Editor responsable: Edgar Morales Flores.

Número de Certificado de Reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor 04-2017-011716441700-102. ISSN: 2448-6124

Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido: 16625.

Domicilio de la publicación: Laguna de Tamiahua no. 97, Col. Anáhuac, Del. Miguel Hidalgo, México, D. F., C.P. 11320. Distribución propia.

Impresa por Ediciones Navarra, S. A. de C. V., Van Ostade 7, Col. Alfonso XIII, Del. Álvaro Obregón, 01460, Ciudad de México.

Los criterios y opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL DE ESTA OBRA, SIN PERMISO POR ESCRITO DEL EDITOR. DERECHOS RESERVADOS: © UNIVERSIDAD SALESIANA, A.C.

VITAM. REVISTA DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

Año VII • n. 2 • 2023

Dirigir correspondencia y valores a:

Laguna de Tamiahua no. 97, Col. Anáhuac, Alc. Miguel Hidalgo, C.P.

11320, Ciudad de México

Contacto: revistavitam@universidadsalesiana.edu.mx y

asistentevitam@universidadsalesiana.edu.mx

Las políticas de recepción de textos pueden ser consultadas en nuestro portal: www.revistavitam.mx

INVESTIGACIÓN

7 **Marco Julio Robles Santoyo**
La noción de stultitia en el mundo antiguo: una relectura de la lírica griega a la luz del cuidado de sí

23 **José Luis Ponce Pérez**
Crisipo y la instrumentalidad de la física para la ética

48 **Héctor Valentín Hidalgo Lara**
El peso del cuerpo en la salud y la enfermedad en la Grecia antigua

ENSAYO

63 **Israel Covarrubias y José Castro Puga**
Formas de lo político, subjetivación y democracia. una aproximación a la obra de Norbert Lechner

RESEÑA

91 **Gudelia Espejo López**
Acciones políticas más allá de la pandemia

100 **SEMBLANZAS**

INVESTIGACIÓN

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

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?¹

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 hombre² (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!»”.³ 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 tragedia⁴. 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 Pélida, 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,⁵ 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*⁶ 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 vejez⁷, 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

⁷ 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.

CRISIPO Y LA INSTRUMENTALIDAD DE LA FÍSICA PARA LA ÉTICA

Chrysippus and the instrumentality of physics for ethics

José Luis Ponce Pérez

Colegio de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
jose.ponce@correo.buap.mx

RESUMEN

En este trabajo me ocupo de dos cuestiones relativas a la instrumentalidad de la física para la ética en el pensamiento del estoico Crisipo (282-206 a. C.), el tercer jefe de la escuela estoica. La primera cuestión es de qué manera podemos entender la idea de que la física sea usada mediáticamente, o instrumentalmente, por la ética. Y la segunda es si Crisipo, como Epicuro, habría sostenido que todo el valor o importancia de la física se reduce a su valor instrumental. Mi respuesta a la segunda cuestión es que no. Una respuesta positiva entraría en conflicto con la doctrina estoica de que entre las partes de la filosofía ninguna es preferible sobre otra.

Palabras clave: Crisipo de Solos, física estoica, ética estoica, instrumentalidad, Séneca

ABSTRACT

In this paper, I deal with two issues related to the instrumentality of physics for ethics in the thought of the Stoic Chrysippus (282-206 BC), the third head of the Stoic school. The first question is how we can understand the idea that ethics utilize physics as an instrument. And the second is whether Chrysippus, similarly to Epicurus, would argue that all the value, or the importance of physics, is reduced to its instrumental value. My answer to the second question is no. The positive response would conflict with the Stoic doctrine that none of the parts of philosophy is preferable to another.

Keywords: Chrysippus of Soli, Stoic physics, Stoic ethics, instrumentality, Seneca

INTRODUCCIÓN¹

La filosofía estoica tiene tres partes. La física y la ética son dos de esas tres partes (la lógica es la tercera parte). Esas dos partes tienen distintos tópicos o temas como objetos de estudio. Podemos leer en el libro VII de las *vidas* de Diógenes Laercio varios tópicos de los que se ocupa cada una de estas partes. También en la carta 89 de Séneca leemos los distintos tópicos de estas partes. La ética, por ejemplo, incluye, dentro de su rango, tópicos como el del impulso, el bien y el mal, la virtud, las pasiones y los actos correctos. La física incluye, en general, el estudio del cosmos: desde los astros, cometas y fenómenos atmosféricos, hasta los elementos y principios del cosmos, incluyendo a la materia y a dios mismo. Pero ¿qué relaciones pueden establecerse entre estas dos partes de la filosofía estoica? El presente trabajo tiene por objeto pensar una de las posibles relaciones que pueden existir entre la física y la ética estoicas: la relación instrumental. Esta relación será pensada desde uno de los estoicos más importantes que existieron: Crisipo de Solos (282-206 a. C.), el tercer jefe de la escuela estoica. Voy a partir de la siguiente cita de Crisipo que Plutarco habría tomado de la obra llamada *Tesis físicas*, una de las tantas obras de Crisipo que desafortunadamente se perdieron:

[T.1] Y habiendo avanzado, otra vez [dice]: «pues es necesario conectar con estos [i. e., los razonamientos físicos] el razonamiento sobre los bienes y los males, porque no hay otro principio mejor de estos [de los bienes y los males], ni mejor recurso, ni la especulación física es aprendida por causa de algo otro que en vista de la diferenciación sobre bienes y males.»

προελθὼν δ' αὖθις· 'δεῖ γὰρ τούτοις συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐκ οὔσης ἄλλης ἀρχῆς αὐτῶν ἀμείνονος οὐδ' ἀναφορᾶς, οὐδ' ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.' (Plu., SR.,² 1035d, ed. 1976).

1 Las traducciones que aparecen en este texto son de mi autoría.

2 De stoicorum repugnantiiis

Según esta cita, Crisipo sostenía las siguientes dos cosas: (1) que la investigación física es el mejor principio a partir del cual llegamos a conocer qué sean los bienes y los males, y (2) que no se aprende la especulación física más que para la diferenciación o discriminación de los bienes y males, objeto propio de la investigación ética. En el presente trabajo no me voy a ocupar del punto (1), sino que sólo me ocuparé del punto (2). Según entiendo el punto (2), Crisipo estaría señalando que la investigación física tiene un valor instrumental para la investigación ética estoica, es decir, que la investigación física es un medio a través del cual llegamos a aprender, o distinguir, uno de los objetos propios del razonamiento ético estoico: los bienes y los males. De manera que, entre la ética y la física, habría una relación instrumental. Llamo relación instrumental, o mediática, a aquella que se da entre X y Y , donde X utiliza como un medio a Y para alcanzar cierto objetivo o fin determinado suyo. Si X no tiene fines que alcanzar, o no se vale de Y para alcanzarlos, no hay una relación instrumental entre X y Y .

Ahora bien, mi trabajo se divide en dos partes. En la primera me interesa investigar, o interpretar, qué quería decir Crisipo con que la investigación física se emprende para distinguir o discriminar los bienes y los males. Y en la segunda me interesa investigar si Crisipo sostendría una postura instrumental reduccionista respecto a la física. La llamo reduccionista en el sentido de que sería una postura que reduciría la función e importancia de la física a un papel meramente instrumental. Si Crisipo sostuvo esta postura, entonces parece haber un conflicto con la doctrina estoica que dice que no hay preferencia de una parte de la filosofía sobre otra.

1. LA INSTRUMENTALIDAD DE LA FÍSICA PARA LA ÉTICA

Plutarco no transmite qué quiere decir Crisipo en T.1 con que la investigación física no se aprende más que para la diferenciación, o discriminación, de los bienes y males, ni siquiera proporciona el contexto en el que Crisipo habría dicho esto, por lo que se complica entender que quería señalar Crisipo. Es importante, entonces, revisar

algún otro reporte estoico que presente una postura un tanto similar a la que aparecen en T.1 para ver si puede dar luz a lo dicho por Crisipo. Cicerón parece reportar una idea similar, como veremos. En efecto, el estoico Catón, al final del libro III del *De finibus* de Cicerón, señala una idea respecto al papel de la investigación física para la discriminación de los bienes y los males que parece similar a lo dicho por Crisipo, pues también podría hacer referencia al uso instrumental de la física. El texto es el siguiente:

[T.2] No sin causa, el mismo honor [el de ser virtud] fue dado también a la física, porque quien vaya a vivir conforme a la naturaleza, él debe partir de todo el mundo y de su administración. En verdad, nadie puede juzgar realmente sobre los bienes y los males, sino cuando conoce la naturaleza con toda su razón y también la vida de los dioses y si armoniza, o no, la naturaleza del ser humano con la del universo.

Physicae quoque non sine causa tributus idem est honos, propterea quod, qui convenienter naturae victurus sit, ei proficiscendum est ab omni mundo atque ab eius procuratione. nec vero potest quisquam de bonis et malis vere iudicare nisi omni cognita ratione naturae et vitae etiam deorum, et utrum conveniat necne natura hominis cum universa. (Cic., *De fin.*, III, 73, ed. 1915).

Según Brad Inwood (2009, p. 203-4), el anterior texto podría ser compatible con una explicación instrumental de la motivación para estudiar física en los estoicos, si es que toda la justificación para considerar a la física como virtud radica en que sin el conocimiento de ella falla la empresa ética. Sin embargo, este texto de Cicerón no dice expresamente que la física se emprende o se estudia para discriminar los bienes y los males, como sí lo dice la cita de Crisipo en T.1. Este texto de Cicerón dice, más bien, que sin el conocimiento de la física, no se puede juzgar realmente sobre los bienes y los males. Decir que sin X no se puede juzgar correctamente a Y no es lo mismo que decir que X se aprende sólo para juzgar a Y, porque el que X sólo se aprendiera

para juzgar a Y, no implica que Y no pudiera ser juzgado correctamente también a partir de otros medios diferentes a X. Pero son compatibles, pues podría decirse que X se aprehende sólo para juzgar a Y, porque sin X no se puede juzgar correctamente a Y. La siguiente, entonces, es una manera de vincular a T.2 con T.1: la investigación física se aprehende no por otra causa que para la discriminación de los bienes y los males, porque sin la investigación física no se pueden juzgar realmente sobre los bienes y los males. Si esto es correcto, ¿qué aporta T.2 para comprender la idea crisipea de la instrumentalidad de la física para la ética en T.1? Además de ofrecer una posible explicación de por qué la investigación física se aprende sólo para discriminar correctamente los bienes y los males, también especificaría qué conocimientos físicos se usarían instrumentalmente para lograr el buen juicio, o discriminación correcta, de los bienes y males. Dichos conocimientos son: el conocimiento de la naturaleza, el conocimiento de la vida de los dioses y el conocimiento de si la naturaleza humana armoniza, o concuerda, con la del universo. Con probabilidad estos conocimientos físicos son los que tendría en mente Crisipo en T.1, pues en otra cita de su obra *Tesis físicas* Crisipo menciona a la naturaleza común y a la administración del cosmos, como indispensables para acercarse al razonamiento que versa sobre los bienes y los males:

[T.3] De nuevo, en sus Tesis físicas [dice]: «pues no es posible de otra manera ni es más apropiado acercarse el razonamiento de los bienes y los males, ni a las virtudes, ni a la felicidad, más que a partir de la naturaleza común y de la administración del cosmos.»

πάλιν ἐν ταῖς Φυσικαῖς Θέσεσιν 'οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως οὐδ' οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον οὐδ' ἐπὶ τὰς ἀρετὰς οὐδ' ἐπ' εὐδαιμονίαν, ἀλλ' <ἦ> ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως.' (Plu., SR., 1035c, ed. 1976).

Así pues, entiendo que para comprender qué quería decir Crisipo con que la investigación física se aprende sólo para discriminar bienes y males,

debemos ver cómo estos temas físicos relativos a la naturaleza común, a los dioses y a la administración del cosmos sirven instrumentalmente para distinguir adecuadamente los bienes y los males. En razón de esto, me parece que el señalamiento de Crisipo en T.1 podríamos entenderlo de los siguientes modos. En primer lugar, así. Entre las definiciones que dan los estoicos del bien se encuentra la siguiente:

[T.4] Y además así definen al bien propiamente: la realización acorde a la naturaleza de lo racional en cuanto racional. Y tal cosa es la virtud. Y [dicen] que son participantes [del bien] tanto las acciones acorde a la virtud como los hombres buenos.

ἄλλως δὲ οὕτως ἰδίως ὀρίζονται τὸ ἀγαθόν, 'τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ {ἦ} ὡς λογικοῦ.' τοιοῦτο δ' εἶναι τὴν ἀρετὴν· ὡς <δὲ> μετέχοντα τὰς τε πράξεις τὰς κατ' ἀρετὴν καὶ τοὺς σπουδαίους εἶναι. (D. L. VII, 94, ed. 2013)

Según T.4, para los estoicos el bien, es decir, la realización de lo racional en tanto tal, se identifica con la virtud. De manera que la virtud viene a ser esta realización de lo racional en cuanto racional. ¿Pero qué debemos entender al decir que la virtud es la realización de lo racional en cuanto tal? Crisipo podría iluminarnos respecto a esto. La virtud, para Crisipo, se viene a identificar con el realizar todas las acciones en armonía con el administrador del cosmos, como leemos en el siguiente reporte de su pensamiento:

[T.5] Esto mismo es la virtud del ser humano feliz y el buen curso de la vida, cuando se hacen todas las cosas según la armonía del *daimon*, en cada uno, con relación a la voluntad del administrador de todo.

εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν. (D. L., VII, 88, ed. 2013)

De manera que la virtud en tanto que realización de lo racional en cuanto tal, para Crisipo, significaría el armonizar el *daimon*, o la razón particular, con la voluntad del ser providente que administra el cosmos y el actuar en consecuencia. De modo que, por la equivalencia que habría entre el bien y la virtud, el bien también vendría a entenderse como el armonizar de cada quien con la voluntad del administrador del universo y el actuar acorde a esa armonía. Por otro lado, los males para los estoicos son los vicios y estos son contrarios a las virtudes: “Y también el vicio es real por ser lo contrario a la virtud (εἶναι δὲ καὶ τὴν κακίαν ὑπαρκτὴν διὰ τὸ ἀντικεῖσθαι τῇ ἀρετῇ).”³ De manera que el mal, al ser contrario al bien, podría caracterizarse también con referencia a lo que administra el universo, administrador que para los estoicos también se identifica con la naturaleza del universo o con dios, sólo que en términos discordantes. En razón de esto, podemos entender por qué la investigación física se emprende con el fin de diferenciar y distinguir entre bienes y males. En efecto, para diferenciar el bien, entendido como la armonía que hay entre el *daimon* propio y el administrador del universo, del mal, entendido como la desarmonía que hay entre el *daimon* propio y el administrador del universo, hay que remitirse a la física, ya que ésta investiga en qué consiste esa naturaleza o divinidad que administra el universo. Aquí podamos ver el uso instrumental de los conocimientos señalados en T.2 y T.3, es decir, el conocimiento de la naturaleza, de los dioses, de la administración del cosmos y de si nuestra naturaleza armoniza, o no, con la del universo.

El segundo modo de entender el señalamiento de Crisipo sobre la instrumentalidad de la física hecho en T.1 consiste en relacionarlo con las siguientes citas de Crisipo que también transmite Plutarco:

[T.6] Pero [Crisipo], ciertamente, dice que dios castiga el mal y hace muchas cosas por castigar a los malvados. Como por ejemplo, en el segundo libro de *Sobre los dioses*, dice que a los buenos les ocurre alguna vez cosas difíciles no como a los malos a causa de castigo, sino según otra ordenación, como en las ciudades. Y

3 D. L. VII. 91, ed. 2013.

de nuevo en estos términos [dice]: «Y en primer lugar hay que entender los males similarmente a lo que se dijo antes. En segundo lugar, que estos [males] son asignados según la razón de Zeus, ciertamente en relación a un castigo o según alguna otra disposición en relación a la economía de todas las cosas.»

Ἀλλὰ μὴν τὸν θεὸν κολάζειν φησὶ τὴν κακίαν καὶ πολλὰ ποιεῖν ἐπὶ κολάσει τῶν πονηρῶν, ὥσπερ ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ Θεῶν ποτὲ μὲν τὰ δύσχηστα συμβαίνειν φησὶ τοῖς ἀγαθοῖς οὐχ ὥσπερ τοῖς φαύλοις κολάσεως χάριν, ἀλλὰ κατ' ἄλλην οἰκονομίαν, ὥσπερ ἐν ταῖς πόλεσι· καὶ πάλιν ἐν τούτοις· 'πρῶτον δὲ τῶν κακῶν παραπλησίως ἐστὶν ἀκουστέον τοῖς προειρημένοις· εἶθ' ὅτι ταῦτ' ἀπονέμεται κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον ἢτοι ἐπὶ κολάσει ἢ κατ' ἄλλην ἔχουσάν πως πρὸς τὰ ὅλα οἰκονομίαν.' (Plu., SR., 1050e, ed. 1976)

[T.7] [En el segundo libro del *Sobre la naturaleza* escribe] «En relación a las desgracias restantes el mal tiene un propósito, pues tanto él ocurre, de algún modo, acorde a la razón del universo, como, para decirlo así, ocurre no sin utilidad en relación con todas las cosas, pues nada hubiera sido bueno.»

ἢ δὲ κακία πρὸς τὰ λοιπὰ συμπτώματα ἔχει ὄρον· γίνεται γὰρ <καὶ> αὐτὴ πως κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον καί, ἴν' οὕτως εἶπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τὰγαθὸν ἦν.' (Plu., CN.,⁴ 1065a-b, ed. 1976)

[T.8] «Pues de igual modo que las comedias», dice [Crisipo], «llevan epigramas ridículos, los que por ellos mismos son malos, pero atribuyen alguna gracia a todo el poema, así podrías censurar al vicio mismo por el mismo, pero no es inútil para el conjunto de todas las cosas.»

4 De communibus notitiis adversus Stoicos

“ὥσπερ γὰρ αἱ κωμωδίαί” φησὶν “ἐπιγράμματα γελοῖα φέρουσιν, ἃ καθ’ αὐτὰ μὲν ἐστὶ φαῦλα τῶ δ’ ὅλῳ ποιήματι χάριν τινὰ προστίθουσιν, οὕτω ψέξειας ἂν αὐτὴν ἐφ’ ἑαυτῆς τὴν κακίαν, τοῖς δ’ ὅλοις οὐκ ἄχρηστός ἐστι.” (Plu., CN., 1065d, ed. 1976)

Estas citas tratan de responder al problema de cómo es compatible la existencia del mal con el orden providente estoico. Tema del que no tengo la intensión de ocuparme y tampoco de la idea que aparece en T.7 sobre que si no existiera el mal tampoco existiría el bien. Lo que quiero resaltar de estas citas es que el mal y el bien para Crisipo son pensados también desde la perspectiva de la naturaleza y del orden del cosmos. En efecto, en T.6 y T.7 leemos que para Crisipo puede haber una consideración cósmica o teológica de los *males*, entendidos como las situaciones desfavorables que acaecen a las personas, pues aquí los males son considerados en relación a los designios providenciales de los dioses, o respecto a la economía y administración de todas las cosas. Y en T.8, leemos que el mal, en este caso, el vicio humano, sin relación al cosmos podría ser censurado, pero visto desde la *perspectiva cósmica* (la perspectiva que otorga la física) debe considerarse que tiene cierta utilidad. Incluso, acorde a estos textos, lo que se consideraba como mal, ahora desde la perspectiva cósmica podría considerarse como algo bueno. Así, cuando Crisipo dice, en T.1, que la investigación física se emprende para diferenciar, o discriminar, los bienes y los males, él podría querer decir que el mal moral, la virtud y los males, o situaciones dolorosas, pueden ser juzgados desde la perspectiva física, de manera que la investigación natural haga que se puedan distinguir como cosas buenas, o útiles, aquellas que desde la perspectiva individual eran consideradas como malas. Esta forma de invertir los valores de las cosas, por cierto, es una forma recurrente de pensar que podemos encontrar en Marco Aurelio, como señalaré a continuación, a partir de las siguientes citas del emperador.

[T.9] Las obras de los dioses están llenas de previsión. Las de la fortuna no están lejos de la naturaleza, de la revolución de todo y del entrelazamiento en conjunto de las cosas que son administra-

das por la providencia. Todas las cosas fluyen de ahí. Pertenece al cosmos total lo necesario y lo conveniente, del que eres parte. Para toda parte de la naturaleza es bueno lo que la naturaleza del todo aporta y lo que es preservación de aquella. Y preservan al cosmos tanto los cambios de los elementos como los cambios de los cuerpos compuestos.

Τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεστά. τὰ τῆς τύχης οὐκ ἄνευ φύσεως ἢ συγκλώσεως καὶ ἐπιπλοκῆς τῶν προνοία διοικουμένων. Πάντα ἐκεῖθεν ῥεῖ· πρόσεστι δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ τῶ ὅλῳ κόσμῳ συμφέρον, οὗ μέρος εἶ. παντὶ δὲ φύσεως μέρει ἀγαθόν, ὃ φέρει ἢ τοῦ ὅλου φύσις καὶ ὃ ἐκείνης ἐστὶ σωστικόν. σώζουσι δὲ κόσμον, ὥσπερ αἱ τῶν στοιχείων, οὕτως καὶ αἱ τῶν συγκριμάτων μεταβολαί. (Aur., ASI., II, 3, ed. 1944)

Marco Aurelio señala que lo bueno para cada parte del cosmos (es decir, cada entidad viviente y no viviente) debe ser considerado a partir de lo que conviene al cosmos como un todo. Si algo beneficia o ayuda a preservar al cosmos, entonces será algo bueno para sus partes. Si algo es considerado como malo desde la perspectiva individual, pero sirve al beneficio del todo, entonces en realidad es un bien. Pero, aunque beneficie al conjunto, podría ser considerado duro lo que le acontece a la parte, sin embargo hay que tomarlo como una medida necesaria para la salud del conjunto, así como hay medidas duras para que recobremos nuestra salud:

[T.10] La naturaleza del todo dispuso para este una enfermedad, o una mutilación, o una pérdida, o alguna otra cosa de éstas. Pues allí el “dispuso” significa algo de la siguiente clase: dispuso a éste esto como correspondiente para su salud. Y aquí lo que acontece a cada uno ha sido dispuesto a él, de algún modo, como correspondiente al destino. Así también decimos que estas cosas acontecen para nosotros como los constructores dicen que las piedras cuadrangulares ajustan en los muros y en las pirámides, adaptándose las unas con las otras en tal tipo de constitución. [...] Así

pues, recibamos estas cosas como aquellas que dispone Asclepio. Ciertamente muchas entre aquellas son duras, pero las recibimos con la esperanza de la salud. Que el acabamiento y realización de las cosas decididas por la naturaleza común te parezcan algo tal como tu salud; y del mismo modo recibe todo lo ocurrido, aunque parezca duro, porque lleva hacia allá, a la salud del cosmos, al buen camino y el buen obrar de Zeus.

συνέταξε τούτῳ ἢ τῶν ὅλων φύσις νόσον ἢ πῆρωσιν ἢ ἀποβολὴν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων. καὶ γὰρ ἐκεῖ τὸ συνέταξε τοιούτον τι σημαίνει· ἔταξε τούτῳ τοῦτο ὡς κατάλληλον εἰς ὑγίειαν, καὶ ἐνταῦθα τὸ συμβαῖνον ἐκάστῳ τέτακται πῶς αὐτῷ <ὡς> κατάλληλον εἰς τὴν εἰμαρμένην. οὕτως γὰρ καὶ συμβαίνει αὐτὰ ἡμῖν λέγομεν ὡς καὶ τοὺς τετραγώνους λίθους ἐν τοῖς τείχεσιν ἢ ἐν ταῖς πυραμίσι συμβαίνει οἱ τεχνῖται λέγουσι, συναρμόζοντας ἀλλήλοις τῇ ποιᾷ συνθέσει. [...] δεχόμεθα οὖν αὐτὰ ὡς ἐκεῖνα <ᾗ> ὁ Ἀσκληπιὸς συντάττει. πολλὰ γοῦν καὶ ἐν ἐκείνοις ἐστὶ τραχέα, ἀλλὰ ἀσπαζόμεθα τῇ ἐλπίδι τῆς ὑγείας. τοιούτον τί σοι δοκεῖται ἄνυσις καὶ συντέλεια τῶν τῇ κοινῇ φύσει δοκούντων, οἷον ἢ σὴ ὑγίεια, καὶ οὕτως ἀσπάζου πᾶν τὸ γινόμενον, κἄν ἀπηνέστερον δοκῇ, διὰ τὸ ἐκεῖσε ἄγειν, ἐπὶ τὴν τοῦ κόσμου ὑγίειαν καὶ τὴν τοῦ Διὸς εὐοδίαν καὶ εὐπραγίαν. (Aur., ASI., V, 8, ed. 1944)

En estas citas de Marco Aurelio, el emperador es insistente en hacer referencia a la naturaleza, a los dioses, a la administración del cosmos y al vínculo entre las partes de la naturaleza con la naturaleza del todo. Temas que, según **T.2** y **T.3**, son requeridos para distinguir correctamente los bienes y los males. Así pues, tanto Crisipo como Marco Aurelio, al parecer, sostendrían que desde la perspectiva cósmica hay una transvaloración de las cosas que desde la perspectiva particular eran consideradas como malas o negativas. En este sentido, tal vez, podamos entender el señalamiento de que la investigación física sirve para discriminar o distinguir bienes y males, ya que es desde el panorama global que ofrece la física que se podrá juzgar o distinguir

qué es *realmente* bueno y qué es *realmente* malo. Pero hay un problema de compatibilidad entre la tesis estoica que sostiene que el único bien es la virtud (y lo que participa de la virtud) con la idea de que cosas como la muerte o el vicio puedan ser considerados bienes desde la perspectiva cósmica, ya que si sólo la virtud es el bien, entonces no pueden ser bienes los segundos, y si los segundos pueden ser bienes, entonces no es cierto que la virtud sea el único bien. Pero también es cierto que el que considera cosas moralmente indiferentes como bienes desde la perspectiva cósmica es Marco Aurelio y no Crisipo. Este último, en realidad, desde la perspectiva cósmica, considera importantes, o no sin utilidad, a los males que le ocurren a los buenos y al vicio humano, pero tales eventos para Crisipo no son considerados como algo bueno.⁵ De manera que esta es la segunda propuesta de cómo entender la formulación de Crisipo de T.1 respecto a que la instrumentalidad de la física para distinguir correctamente los bienes y los males.

2. ¿LA POSTURA DE CRISIPO ES UNA POSTURA INSTRUMENTAL REDUCCIONISTA?

Ahora me ocuparé de si la postura instrumental de Crisipo respecto a la física es, o no, reduccionista. Como he señalado, llamo postura instrumental reduccionista sobre la física a aquella que reduce el valor o función de la física sólo a ser un medio para la empresa ética. Si uno quisiera pensar en un ejemplo una postura instrumental reduccionista sobre la física, la posición epicúrea parece ser una buena opción. En efecto, parece ser que Epicuro señala, en la *Epistula ad Pythoclem* (cf. D.

5 White (1985, p. 59-60) señala que para los estoicos la consideración del orden cósmico como un esquema bueno y perfecto en el que las partes y eventos encajan llevaría a neutralizar las cosas que eran consideradas como malas desde la perspectiva individual, pero no a considerarlas como buenas, pues lo que es considerado como bueno es ese mismo orden cósmico. White señala (1985, p. 65) que el orden del universo es bueno porque para los estoicos es de cierto modo lo único perfecto o completo, para lo cual remite a una cita de Crisipo que Plutarco transmite, donde leemos que el cosmos es un cuerpo perfecto, mientras que sus partes no. “Para esto es bastante presentar una expresión del segundo libro del *Sobre el Movimiento* [de Crisipo]. Pues habiendo dicho que «el cosmos es un cuerpo perfecto, pero las partes del cosmos no son perfectas, al estar dispuestas en relación al todo y no existir por ellas mismas [...]» [ἀρκεῖ δ’ εἰς τοῦτο παραθέσθαι λέξις ἐκ τοῦ δευτέρου περὶ Κινήσεως. ὑπεπιπῶν γὰρ ὅτι ‘τέλειον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλει δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη τῷ πρὸς τὸ ὅλον πῶς ἔχειν καὶ μὴ καθ’ αὐτὰ εἶναι’] (Plu., SR., 1054e-f, ed. 1976).

L., X, 85) y en las *Ratae sententiae*, 11 y 12 (cf. D. L., X, 142-3), que la investigación natural es usada instrumentalmente sólo para alcanzar objetivos éticos epicúreos como la ataraxia o los deseos puros. Razón por lo cual, según Epicuro, si esos objetivos éticos no se tuvieran que alcanzar, la investigación natural no sería necesaria. Ahora bien, cuando Crisipo dice que las investigaciones físicas no se aprenden por otra causa que no sea discriminar los bienes y los males, ¿estaría sosteniendo una posición reduccionista respecto a la física al modo de Epicuro?⁶ Una dificultad para rechazar que Crisipo sostuviera tal posición instrumental reduccionista es el énfasis en que la física *sólo* se aprenda para alcanzar objetos propios de la ética, como parece decir T.1. De manera que, si la física sólo tiene valor instrumental y los objetos de estudio de la ética son abordados por ser intrínsecamente valiosos, entonces, al parecer, entre la física y la ética habría una jerarquización y una preferencia hacia la ética en detrimento de la física. Esto no parece armonizar bien con la doctrina estoica que sostiene que “ninguna parte [de la filosofía] es preferible a otra, como dicen algunos estoicos, sino que están mezcladas.” (καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου προκεκρίσθαι,⁷ καθά τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά),⁸ pues esta doctrina excluye jerarquías entre las partes de la filosofía y el que haya preferencia de una parte sobre otra.

¿Pero esto es así? ¿T.1 dice, sin lugar a dudas, que la física tiene sólo un valor instrumental? No, según voy a sostener. La desventaja se convierte en ventaja. En efecto, al no tener el contexto en el que la cita de Crisipo en T.1 se enmarca (lo cual es una desventaja), no podemos establecer si Crisipo se refiere a que, en todo contexto y situación, la física sólo se emprende con el fin de acercarse a cuestiones éticas, ya que es posible que en esa cita Crisipo se esté refiriendo a un contexto y situación muy determinada. Annas (2007, p 83-84) sugiere que la cita de Crisipo y el

6 Long y Sedley (1987, p. 156) y Gill (2006, p. 188-9 y nota 278), por cierto, han cuestionado que Epicuro haya sostenido esta postura reduccionista.

7 Como señala Annas (2007, p. 63, y su nota 17.) y Boeri-Salles (2014, p. 22), los estudiosos debaten entre si debe ser προκεκρίσθαι “preferir” o ἀποκεκρίσθαι “distinguir”. La segunda opción, señala Annas, hace que la frase concierna a un solo tema, el de la mezcla de las partes, mientras que la primera opción habla de dos temas: la preferencia de una parte sobre otra y la mezcla de las partes. No hay ninguna razón, señala Annas, para rechazar que no puedan ser dos temas.

8 D. L., VII, 40, ed. 2013

modo a como se refiere a la física debe ser entendido desde un contexto pedagógico determinado y referido a un público determinado, y no debe ser entendido en el sentido de que Crisipo se refiere a que ese es el único modo de presentación de la física para todo contexto y público. De modo que, sólo con la cita que transmite Plutarco, no podemos concluir que Crisipo sostenga una postura reduccionista instrumental sobre la física. Por supuesto, tampoco podemos concluir que no la sostenga aún.

Me parece que el modo para rechazar que Crisipo sostenga tal postura sobre la física consiste en lo siguiente. Si Crisipo y, en general, los estoicos, sostienen que las investigaciones físicas son algo valioso de ser investigadas por ellas mismas y no sólo por los fines que permiten alcanzar, entonces, aunque señalen que la física puede ser usada instrumentalmente, no estamos frente a una postura instrumental reduccionista. Con Séneca podemos ver un ejemplo del modo en que un estoico considera que la física tiene un valor instrumental pero que, a su vez, tendría un valor intrínseco y por ella misma. En efecto, en el libro VI de sus *Naturales Quaestiones* (=NQ), Séneca recalca un uso instrumental de la física, donde parece que el matiz epicúreo instrumental parece agudizarse.⁹ Sin embargo, como veremos, para Séneca, la física es valiosa independientemente de los alcances éticos que tenga.

[T.11] Esto también será útil asumir con el ánimo: que los dioses nada producen de esas cosas [de los sismos] ni la ira de las divinidades es dirigida al cielo o a la tierra. Estas cosas tienen sus causas y no se enfurecen por mandato, sino por ciertos defectos, así como nuestros cuerpos son turbados [por ciertos defectos], y entonces, cuando parece que producen daños, los reciben. Pero todas las cosas son terribles para nosotros que ignoramos la verdad, de las que ciertamente la rareza aumenta el miedo. Las cosas familiares acontecen más apaciblemente. El temor es mayor por causa de lo insólito. Ahora bien, ¿por qué algo es insólito para nosotros? Porque captamos la naturaleza con los ojos, no con la razón, ni medi-

⁹ Sobre la influencia epicúrea de Séneca en NQ se puede ver: Graver (2000, p. 51-54); Williams (2012, p. 9; 214-15; 219-25)

tamos lo que aquélla pueda hacer, sino sólo que ha hecho. [...] Y ya que la causa del temer es no saber, ¿acaso no es de mucho valor conocer para que no temas? ¡Cuánto mejor es inquirir las causas y ciertamente con todo el ánimo dedicado a eso! Pues ni puede ser encontrado algo más digno para él, a lo que no sólo se aplica, sino que se consagra.

Illud quoque proderit praesumere animo nihil horum deos facere nec ira numinum aut caelum conuerti aut terram; suas ista causas habent nec ex imperio saeuunt sed quibusdam uitiiis, ut corpora nostra turbantur, et tunc, cum facere uidentur, iniuriam accipiunt. Nobis autem ignorantibus uerum omnia terribiliora sunt, utique quorum metum raritas auget; leuius accidunt familiaria; ex insolito formido maior est. Quare autem quicquam nobis insolitum est? Quia naturam oculis, non ratione, comprehendimus, nec cogitamus quid illa facere possit, sed tantum quid fecerit. [...] Et cum timendi sit causa nescire, non est tanti scire, ne timeas? Quanto satius est causas inquirere, et quidem toto in hoc intentum animo. Neque enim illo quicquam inueniri dignius potest cui se non tantum commodet, sed impendat. (Sen., *NQ.*, VI, 3, 1-4, ed. 1900).

La influencia epicúrea en este texto de Séneca es sólo aparente. Resaltan dos puntos que parecen tener influencia epicúrea pero, en realidad, no la tienen. En primer lugar, está el señalamiento de que los sismos no ocurren por designio divino ni que haya alguna otra clase de participación divina en su realización, con lo que tenemos una reminiscencia de la posición epicúrea sobre que los dioses no tienen una participación activa en el cosmos. La investigación epicúrea de los fenómenos atmosféricos, dentro de los que se incluyen los sismos, como señala Graver (2000, p. 50-51), al rechazar dar una explicación única a estos fenómenos, también rechaza la explicación mítica que reconoce como única causa de esos fenómenos a los dioses. Pero la idea de Séneca sobre la no participación divina en los sismos no parece, en realidad, ir en contra de la postura estoica que reconoce que el mundo es providencialmente conducido. En efecto, Crisipo (cf. Gell., *NA*, VII,

1, 7-13 = BS., 17.8) argumentaba que dentro del orden providencial, al generarse muchas cosas magnas y muy útiles, se generaron ciertos inconvenientes necesariamente y por “concomitancia” (κατὰ παρακολούθησιν), por ejemplo, que la naturaleza constituyó a la cabeza humana apta para realizar su función, pero eso llevó a que fuera hecha con huesos más delgados, lo que trajo el inconveniente de que fuera frágil para los golpes. Del mismo modo ocurriría con los sismos. Para Séneca (cf. *NQ.*, VI, 14, 3-18, 7), el elemento que penetra y rodea a la tierra, el que aprovisiona al éter y las estrellas, el que cohesiona y da vida a todo es el *Aer* (el equivalente al *pneuma* estoico), por lo cual es necesario que haya *Aer* en abundancia en el cosmos. Así, no es extraño que todo lo que está lleno del elemento más móvil sufra con frecuencia conmociones y que el *Aer* mueva otras cosas cuando le obstaculizan el paso, lo cual explica los sismos. De manera que los sismos no son obra de la divinidad, sino consecuencia necesaria de su ordenamiento providente. Todo esto es compatible con la postura estoica, por lo cual la influencia epicúrea es sólo aparente.

La segunda parte llamativa de T.11 con cierto matiz epicúreo es el señalamiento de que, dado que la causa del temor que provocan los sismos es el no conocer con la razón la naturaleza de todas las cosas, entonces importa en gran medida saber para no temer. El uso instrumental de la física es manifiesto. La física es un medio para dejar de temer a los sismos. Si conozco la causa natural de los sismos, dejo de temerles como castigo divino o resultado de la furia de dios. Para Francesca Romana Berno (2015, p. 83), el objetivo general de Séneca en su investigación natural es ético, es decir, Séneca investiga las causas de fenómenos aparentemente inexplicables para mostrar que son naturales y no excepcionales, de modo que se les pueda considerar sin miedo. Para Berno (2015, p. 85-86), las *NQ* comparten el objetivo terapéutico del *De rerum natura* de Lucrecio, aunque Séneca mantenga sus diferencias en otros aspectos (por ejemplo, que a diferencia de la postura epistemológica epicúrea Séneca cuestiona el valor epistemológico de los sentidos). También para A. Schiesaro (2015, p 246) las *NQ*, junto con el *De rerum natura* de Lucrecio, promueven la investigación natural como

un medio para alcanzar el desarrollo moral.¹⁰ Pero ¿sólo para eso es útil o indispensable la física? Si la respuesta es sí, entonces en Séneca tendríamos una posición instrumental respecto a la física como la de Epicuro y Lucrecio. Pero este no es el caso. Las últimas líneas de T.11 señalan que Séneca considera a esa investigación sobre las causas de las cosas como algo digno de consagrarse con todo el espíritu y no sólo de ocuparse superficialmente. Como señala Inwood (2009, p. 210-215), en la obra de Séneca podemos encontrar la justificación de estudiar física en términos instrumentales, al modo epicúreo, pero también la justificación a estudiar física como algo que tiene un valor por sí mismo y no por los beneficios éticos que se obtengan de su estudio. En efecto, la continuación del texto T.11 nos va a dejar en claro que la postura de Séneca respecto a la física no es del tipo epicúrea.

[T.12] A partir de qué causas ocurren estas cosas es una cosa digna para ser examinada. ¿Cuál, dices, será el salario de la jornada? Ninguno es mayor que aquel: conocer la naturaleza. Pues ni el estudio de este asunto en sí mismo tiene algo más bello, aunque tenga muchas cosas que serán para la utilidad, que el que su magnificencia cautiva al ser humano y no es cultivado por recompensa, sino por su majestuosidad. Investiguemos, por tanto, qué sea por lo que estas cosas ocurren.

Haec ex quibus causis accidunt, digna res excuti. Quod, inquis, erit pretium operae? Quo nullum maius est, nosse naturam. Neque enim quicquam habet in se huius materiae tractatio pulchrius, cum multa habeat futura usui, quam quod hominem magnificentia sui detinet nec mercede sed miraculo colitur. Inspiciamus ergo quid sit propter quod haec accidunt. (Sen., *NQ.*, VI, 4, 2, ed. 1900).

10 Pero, para Schiesaro (2015, p. 247-8), aunque pueda haber coincidencias entre las *NQ* y el poema de Lucrecio, por ejemplo, en el método de las múltiples explicaciones, o en el rechazar que la causa de los fenómenos sea la ira divina, Lucrecio influye en las *NQ* más como una influencia literaria o poética que como una influencia doctrinal, pues incluso los pasajes que cita Séneca del poema de Lucrecio son despojados de su significado original y son adaptados a las posturas estoicas.

Para Séneca, la física tiene un valor intrínseco razón por la cual uno se dedica a ella, aunque también pueda tener un valor utilitario. Por tanto, Séneca no está reproduciendo la postura instrumental epicúrea. Pero, entonces ¿Séneca estará reproduciendo la postura estoica? ¿Crisipo y los estoicos, además de Séneca, podrían sostener que la investigación física es valiosa por sí misma, independientemente de si ayuda a discriminar de manera adecuada los bienes y los males, y demás temas de la ética? Si es así tenemos que rechazar que Crisipo y los estoicos sostengan una postura instrumental reduccionista sobre la física.

Para Inwood (2005, p. 180-81), cuándo Séneca en T.12 dice que la investigación de la naturaleza se emprende por sí misma, Séneca estaría justificando que es así porque los hombres son, por naturaleza, seres contemplativos. El texto de Séneca en T.12 no parece decir eso. En otro escrito, Inwood (2009, p. 212-222) señala que la investigación física es valiosa por ella misma porque está integrada en nuestra naturaleza por la Naturaleza, para lo cual se remite a otros textos de Séneca como son *De otio*, 5; *Consolatio ad Marciam*, 17-18; el prefacio al libro I de *NQ*; y la carta 65. En efecto, especialmente en *De otio* 5 y el pref., al libro I de *NQ*, encontramos que Séneca le atribuye un valor preponderante y no instrumental a la investigación de la naturaleza, ya que los humanos son seres contemplativos por naturaleza, o porque la naturaleza humana se completa al investigar la naturaleza de todas las cosas. Ahora bien, si la justificación para considerar a la física como algo digno de ser investigado por sí mismo es que los humanos son seres contemplativos por naturaleza, entonces parece que Crisipo y, en general, los estoicos también podrían sostener la postura de Séneca. En efecto, como Inwood (2009, p. 213) anota, Cicerón en *Natura Deorum*, II, reporta que para los estoicos los seres humanos han nacido para contemplar el cosmos, incluso hay una referencia al mismo Crisipo.

[T.13] Pues Crisipo [dijo] hábilmente que, como la funda [fue generada] por causa del escudo y el estuche por causa de la espada, así, excepto el cosmos, todas las restantes cosas fueron generadas por causa de otras; de modo que esos cereales y frutos que la tierra

produce [fueron generados] por causa de los animales; y los animales [por causa] de los seres humanos, de modo que el caballo [fue generado] por causa del transportar, el buey por causa del arar y el perro por causa del cazar y el custodiar. Y el mismo humano nació para contemplar e imitar el cosmos. De ningún modo es perfecto, sino cierta parte de lo perfecto.

Scite enim Chrysippus, ut clipei causa involucrum vaginam autem gladii, sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges atque fructus quos terra gignit animantium causa, animantes autem hominum, ut eum vehendi causa arandi bovem venandi et custodiendi canem; ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum—nullo modo perfectus sed est quaedam particula perfecti. (Cic., *ND.*, II, 37, ed. 1933)

[T.14] En primer lugar [la naturaleza] los constituyó elevados del suelo, altivos y erguidos para que pudieran captar el conocimiento de los dioses observando el cielo. Pues los seres humanos no son como vecinos y habitantes de la tierra, sino como espectadores de las cosas superiores y celestes, cuyo espectáculo a ningún otro género de los animales pertenece.

Qui primum eos humo excitatos celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet. (Cic., *ND.*, II, 140, ed. 1933).

Así, Crisipo y los estoicos, por considerar que los humanos han nacido para contemplar la naturaleza, podrían justificar que la física sea algo digno de estudiar por ella misma. Estos reportes de Cicerón son concordantes con otros dos reportes estoicos que también señalan que los seres humanos son, por naturaleza, seres que contemplan.

[T.15] Existiendo tres formas de vida, la contemplativa, la práctica y la racional, dicen [los estoicos] que debe ser elegida la tercera, pues el animal racional ha nacido convenientemente por naturaleza para la contemplación y la acción.

βίων δὲ τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ, πρακτικοῦ, λογικοῦ, τὸν τρίτον φασὶν αἰρετέον· γεγονέναι γὰρ ὑπὸ τῆς φύσεως ἐπιτήδεις τὸ λογικὸν ζῶον πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν. (DL. VII, 130, ed. 2013)

[T.16] Entonces, ¿qué?, cada uno de aquellos [animales] está constituido, uno en calidad de ser comido, otro en calidad de ayudar al cultivo de la tierra, otro en calidad de producir queso, otro para cierto uso semejante, respecto a los cuales ¿de quién es el uso del entender las representaciones y de poder juzgarlas? Pero [la divinidad] introdujo al ser humano de espectador suyo y de sus obras; y no sólo espectador, sino también de intérprete de ellas. Por esto es vergonzoso para el humano comenzar y terminar en donde también los animales irracionales, pero mejor comenzar allí, pero terminar en lo que la naturaleza determinó para nosotros. Y nos determinó a la contemplación, la interrelación y el acuerdo armonioso con la naturaleza.

τί οὖν; ἐκείνων ἕκαστον κατασκευάζει τὸ μὲν ὥστ' ἐσθίεσθαι, τὸ δ' ὥστε ὑπηρετεῖν εἰς γεωργίαν, τὸ δ' ὥστε τυρὸν φέρειν, τὸ δ' ἄλλο ἐπ' ἄλλη χρεῖα παραπλησίω, πρὸς ἃ τίς χρεῖα τοῦ παρακολουθεῖν ταῖς φαντασίαις καὶ ταύτας διακρίνειν δύνασθαι; τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ, καὶ οὐ μόνον θεατὴν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν. διὰ τοῦτο αἰσχρὸν ἐστὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἄρχεσθαι καὶ καταλήγειν ὅπου καὶ τὰ ἄλογα, ἀλλὰ μᾶλλον ἔνθεν μὲν ἄρχεσθαι, καταλήγειν δὲ ἐφ' ὃ κατέληξεν ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ φύσις. κατέληξεν δ' ἐπὶ θεωρίαν καὶ παρακολούθησιν καὶ σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει. (Epict., *Diss.*, I, 6, 18-21, ed.1916).

Pues bien, con estos textos considerados podemos decir que Crisipo y, en general, los estoicos, así como Séneca, no sostienen una posición

instrumental reduccionista respecto a la física, pues hay elementos para sostener que para ellos el ser humano ha nacido para contemplar el cosmos y estudiarlo, con lo cual la física tiene valor por ella misma y no sólo tiene valor como un medio para alcanzar objetivos éticos como la discriminación del bien y el mal. Sin embargo, hay una cita de Crisipo que podría comprometer esta lectura, pues en ella Crisipo señala que quienes consideran que la vida ociosa o dedicada al estudio (ὁ σχολαστικὸν βίος) corresponde a los filósofos están en un error. Esto no parece entonar bien con la idea de que dedicarse al estudio de la física es un fin en sí mismo, ya que parece que para dedicarse al estudio de la física hay que estar ociosos.

[T.17] El mismo Crisipo, por lo menos, en el cuarto libro del *Sobre las vidas* piensa que en nada difiere la vida ociosa que la placentera. Presentaré sus mismas palabras: «cuantos suponen que la vida ociosa concierne principalmente a los filósofos, me parece que algo se equivocan desde el principio, porque suponen que es forzoso hacer esto por causa de cierto entretenimiento o por alguna otra causa semejante a esa y [porque suponen que es forzoso] pasar de este modo la vida entera, en cierta manera. Pero, que se examine claramente, esto es [vivir] placenteramente, porque no es necesario que se oculte el sentido de estos, porque ciertamente muchos dicen esto claramente, pero no pocos lo dicen más oscuramente.»

αὐτὸς γοῦν Χρύσιππος ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ Βίων οὐδὲν οἶεται τὸν σχολαστικὸν βίον τοῦ ἡδονικοῦ διαφέρειν· αὐτὰς δὲ παραθήσομαι τὰς λέξεις· ὅσοι δ' ὑπολαμβάνουσι φιλοσόφοις ἐπιβάλλειν μάλιστα τὸν σχολαστικὸν βίον, ἀπ' ἀρχῆς τί μοι δοκοῦσι διαμαρτάνειν, ὑπονοοῦντες διαγωγῆς τινος ἔνεκεν δεῖν τοῦτο ποιεῖν ἢ ἄλλου τινὸς τοῦτῳ παραπλησίῳ καὶ τὸν ὅλον βίον οὕτω πως διελκύναι· τοῦτο δ' ἐστίν, ἂν σαφῶς θεωρηθῆ, ἡδέως· οὐ γὰρ δεῖ λανθάνειν τὴν ὑπόνοιαν αὐτῶν, πολλῶν μὲν σαφῶς τοῦτο λεγόντων οὐκ ὀλίγων δ' ἀδηλότερον.' (Plu., SR. 1033c-d, ed. 1976).

Bénatouil (2007, p. 2-4) argumenta que Crisipo tiene en mente a Platón, los académicos, Aristóteles y Teofrasto en esta crítica, pues estos, al abogar por la vida dedicada al estudio, abogarían de manera velada por una vida dedicada al placer. Pero, hasta donde puedo ver, Crisipo no está censurando que los filósofos se ocupen de la vida dedicada al estudio, dentro de la que se incluiría el estudiar física, sino que estaría criticando las razones que algunos sostienen para ocuparse de la vida dedicada al estudio. Para Crisipo, si alguien sostiene que hay que dedicarse a la vida ociosa o de estudio por cierto entretenimiento o por cierta forma de vida (*διαγωγῆ*) y durante toda la vida, éste en realidad está abogando por una vida consagrada al placer. Ahora bien, yo supondría que Crisipo, en su obra *Sobre las vidas*, estaría revisando el tipo de vida que hay que elegir. Y, según entiendo, el modo de vida que un estoico elegiría es la vida dedicada a la virtud o la vida acorde a la naturaleza. En razón de esto, entiendo que Crisipo criticaría la vida dedicada al placer porque no sería del todo compatible con la vida dedicada a la virtud. Y si alguien elige por motivos equivocados ocuparse de la vida ociosa, podría en realidad estar ocupándose de la vida consagrada al placer y en este sentido entrar en conflicto con la vida dedicada a la virtud. Pero por los motivos adecuados, la vida de estudio sería compatible con la vida dedicada a la virtud. Este modo de proceder de Crisipo, es decir, el de buscar formas de vida que sean compatibles con la vida orientada a la virtud, y rechazarlas si no son compatibles, podemos verlo respecto a otro tipo de vida: la vida ocupada de la política. Según Plutarco, Crisipo abogó por una vida dedicada a la política: “Crisipo, el anciano, el filósofo, el que exhorta a la vida regia y dedicada a la política, creyendo que la vida ociosa en nada se diferencia de la vida placentera.” (*τοῦτ' οὖν ὁ Χρῦσιππος, ὁ γέρων, ὁ φιλόσοφος, ὁ τὸν βασιλικὸν καὶ πολιτικὸν ἐπαινῶν βίον, τὸν δὲ σχολαστικὸν οὐδὲν οἰόμενος τοῦ ἡδονικοῦ διαφέρειν*).¹¹ Pero, en realidad, Crisipo aprobaría la vida política porque este tipo de vida podría ser compatible con la vida dedicada a la virtud, no porque es la vida que hay que seleccionar siempre sobre alguna otra, pues en ciertas circunstancias no es seleccionable. En efecto, un reporte de Diógenes parece señalar que la vida política no siempre

11 Plu., SR. 1033e, ed. 1976.

es preferible, y que si se selecciona es para poder instruir en la virtud: “Dicen que el sabio participará en política, si algo no lo impide, como dice Crisipo en el primer libro del Sobre las vidas, porque contendrá el vicio y estimulará la virtud” (Πολιτεύσεσθαί φασι τὸν σοφὸν ἂν μὴ τι κωλύη, ὡς φησι Χρῦσιππος ἐν πρώτῳ Περὶ βίων· καὶ γὰρ κακίαν ἐφέξειν καὶ ἐπ’ ἀρετὴν παρορμήσειν).¹² De este modo, ni Crisipo rechaza la vida dedicada al ocio o al estudio, dentro de la que estaría el estudiar física, ni aboga por la vida dedicada a la política como la mejor, sino que ambas pueden ser aceptadas si están en concordia con la vida dedicada a la virtud. Entonces, se puede seguir sosteniendo la idea de que el estudio de la naturaleza es un fin en sí mismo para los estoicos, porque en la naturaleza humana está el contemplar y conocer el cosmos. Pero sería criticable, para Crisipo, que alguien en el fondo elija estudiar el cosmos por placer y no porque así realiza su naturaleza. Con todo lo dicho en este apartado, espero haber mostrado que se diluye el conflicto entre, por un lado, el supuesto valor subordinado de la física y, por otro, la doctrina estoica que sostiene que no hay preferencia de una parte de la filosofía sobre otra.

CONCLUSIÓN

Es adecuado decir que, en general, los estoicos sostienen que la ética puede hacer uso instrumental de la física, por ejemplo, Crisipo para la diferenciación correcta de los bienes y los males, y en Séneca para el tratamiento al temor que causan los sismos. Pero este uso instrumental no implica que el único valor que tenga la física sea instrumental, pues la física es un fin ella misma y no tiene valor instrumental solamente. Esta idea de que la física es un fin ella misma se encuentra en Séneca, pero también en Crisipo, como he señalado. Así, la instrumentalidad de la física para la ética significa que la física puede ser un medio para alcanzar algo, pero eso no implica, a su vez, que se encuentre subordinada a la ética o que tenga un valor inferior a la ética. De manera que la instrumentalidad de la física para la ética no va en contra del

12 D. L. VII, 121, ed. 2013.

reporte estoico que señala que todas las partes de la filosofía tienen igual valor y ninguna es preferible sobre otra (cf. D. L. VII, 40).

REFERENCIAS

Fuentes antiguas

- Aulo Gelio (2002). Aulo Gelio. *Noches Áticas*, vol. II. UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- Epictetus (1916). *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae* (ed. Heinrich Schenkl). Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0557:002:0>.
- Diogenes Laertius (2013). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers* (ed. Tiziano Dorandi). Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries). <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0004:003:0>
- Lucius Annaeus Seneca (1900). *L. Annaei Senecae Opera quae supersunt*, vol. 1. fasc. 2. (ed. Hosius Carolus). Leipzig, Teubner. <https://latin.packhum.org/loc/1017/16/0#0>
- Marcus Aurelius (1944). *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, vol. 1 (ed. y trad. Arthur Spencer Farquharson). Oxford, Clarendon Press. <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0562:001:0>
- Marcus Tullius Cicero (1915). *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. De finibus bonorum et malorum*, Fasc. 43. (ed. Theodor Schiche). Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). <https://latin.packhum.org/loc/474/48/0#0>
- Marcus Tullius Cicero (1933). *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia. De natura deorum*, fasc. 45 (ed. Ax, Wilhelm). Leipzig, Teubner. <https://latin.packhum.org/loc/474/50/0#0>
- Plutarch (1976). *Moralia. Vol. XIII, Part. II. Stoic Essays* (ed. y trad. Harold Cherniss). Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 470).

Fuentes modernas

- Annas, J. (2007). Ethics in Stoic Philosophy. *Phronesis*, 52(1), 58-87.
- Bénatouïl, Th. (2007). Le débat entre platonisme et stoïcisme sur la vie scolastique: Chrysippe, la Nouvelle Académie et Antiochus. En M. Bonazzi y C. Helmig (eds.),

- Platonic stoicism – Stoic platonism*. Leuven University Press, pp. 1-21.
- Berno, F. R. (2015). Exploring Appearances: Seneca's Scientific Work. En S. Bartsch y A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge University Press, pp. 82-92.
- Boeri, M. y Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética* traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos, Sankt Augustin, Academia Verlag (Studies in Ancient Philosophy, 12).
- Gill, Ch. (2006). *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford University Press.
- Graver, M. (2000). Commentary on Inwood, «God and Human Knowledge in Seneca's Natural Questions». En J. Cleary y M. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XV. Leiden, Brill, pp. 44-54.
- Inwood, B. (2005). God and Human Knowledge in *Seneca's Natural Questions*. En *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford, New York, pp. 157-200.
- Inwood, B. (2009). Why Physics? En Ricardo Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford University Press, pp. 201-223.
- Long, A. y Sedley, D. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge University Press.
- Schiesaro, A. (2015). Seneca and Epicurus: The Allure of the Other. En S. Bartsch y A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge University Press, pp. 239-251.
- White, N. (1985). The Role of Physics in Stoic Ethics. *The Southern Journal of Philosophy*, v.23, suplemento, pp. 57-74.
- Williams, G. (2012). *The cosmic viewpoint: a study of Seneca's Natural Questions*. Oxford University Press.

EL PESO DEL CUERPO EN LA SALUD Y LA ENFERMEDAD EN LA GRECIA ANTIGUA

The influence of the body on health and disease in Ancient Greece

Héctor Valentín Hidalgo Lara

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

hector.hidalgo157@gmail.com

RESUMEN

Un ejercicio que suelen realizar las diversas disciplinas, inclusive las más modernas, es emprender una búsqueda de sus orígenes. Regularmente, dicho ejercicio las remite a la tradición griega en la cual se asentó la civilización occidental. La medicina no ha sido la excepción, ha buscado y encontrado parte de sus fundamentos en la Grecia antigua. Un tema que forma parte de las bases teóricas de la medicina es la concepción sobre la salud y la enfermedad, a su vez relacionadas con el concepto sobre el cuerpo. El presente trabajo articula estos tres conceptos que, desde la antigüedad griega, se encuentran en el núcleo de dicho saber.

Palabras clave: cuerpo, alma, salud, enfermedad.

ABSTRACT

A not unusual exercise performed by various disciplines, including the most modern, is to undertake the search for their origins. This exercise regularly refers them to the Greek tradition in which Western civilization settled. Medicine is not the exception, it has sought and found part of its foundations in Ancient Greece. A subject that forms part of medicine theoretical bases is the conception of health and disease, at the same time related to the concept of the human body. The present work articulates these three concepts that, since Ancient Greece, are core part of the aforementioned knowledge.

Keywords: body, soul, health, disease.

Con profundo agradecimiento a la Dra. Elizabeth Valencia

Una vez que en la Grecia clásica se definió el ideal del ser humano como el desarrollo armónico del cuerpo y el alma, la concepción del cuerpo continuó experimentando cambios en la civilización occidental. El hecho de considerarlo mortal e imperfecto, favoreció que el cuerpo haya sido subestimado con respecto al alma. Sin embargo, la pregunta sobre qué es el cuerpo continuó recorriendo la historia del pensamiento en Occidente por lo que es preciso clarificar sus diversas concepciones. Este punto cobra importancia para la disciplina médica, pues hay un estrecho vínculo entre el concepto de cuerpo con los de salud y de enfermedad.

La pregunta ¿qué es el cuerpo? ha sido una cuestión cotidiana y su concepción ha sufrido cambios. A su vez, dichos cambios han encontrado un paralelismo en la concepción de la salud y la enfermedad. Para Occidente, el cuerpo ha sido motivo de vergüenza y expresiones como la “cárcel del alma” o el “cuerpo corruptible” se han empleado regularmente para caracterizarlo. Al relacionarlo con las apetencias, deseos carnales, enfermedad y muerte, el cuerpo fue considerado imperfecto. Hasta hace poco, la reflexión sobre él había sido marginal en el cuestionamiento sobre lo humano. La preocupación occidental sobre lo humano privilegió al alma sobre el cuerpo. Desde Homero a la época clásica, el hombre griego posee un cuerpo (soma) y una psique (alma) irrevocablemente separados. Tal división está documentada en los misterios órficos, en los escritos atribuidos a Pitágoras y en la obra platónica.

Los misterios órficos, cuya raíz se remonta al siglo VI a.C. cobraron gran importancia en el mundo griego. Estos pueden ser interpretados como una etapa primitiva de su espíritu filosófico. La tradición órfica supuestamente fundada por el mítico cantor Orfeo se configuró en creencias como: la supervivencia del alma tras la muerte y su castigo o recompensa ultramundana, la infravaloración de la vida

terrenal frente a la ultraterrena, la relación íntima con la divinidad y la posibilidad de trasponer la frontera entre lo humano y lo divino (Herrero, 2005, p. 15).

Señala Werner Jaeger (1952, p. 63) que los rituales órficos incluían medidas ascéticas de abstinencia, conducir la vida con base en la justicia, ritos de sacrificio, exorcismo y expiación. Eric Robertson Dodds agrega que en esa época circulaban poemas religiosos atribuidos a Orfeo, los cuales entre sus enseñanzas incluían el vegetarianismo como una regla esencial de vida. Además, se enseñaba que las consecuencias penosas del pecado, tanto del mundo terrenal como ultramundano, podían eliminarse mediante los rituales (Dodds, 1999, p.146).

Otra concepción dual del ser humano se encuentra en Pitágoras, cuyos discípulos conservaron algunas de sus máximas y de sus símbolos. Éstos últimos han sido ulteriormente explicados. Así, con respecto al alma se menciona:

Símbolo 23: *No uses el anillo*” Explicación: ... La filosofía es la meditación sobre la muerte y la separación del alma y el cuerpo. Dedicáte, por tanto, con gran celo a la filosofía pitagórica, la cual, por medio de la inteligencia, se separa de toda naturaleza corporal y se ocupa de las cosas inteligibles e inmateriales. Libértate también del pecado y de las ocupaciones de la carne, que te arrastran y estorban a la meditación filosófica... (Guirao, s.d., p. 32).

Pitágoras exhorta a separarse de lo sensible o corporal, meditar sobre la muerte, filosofar sin energías sensibles ni corporales, utilizando la inteligencia para la aprehensión de la verdad, cuya adquisición es la sabiduría. En el pensamiento pitagórico se manifiesta la jerarquía del alma sobre el cuerpo. Por ejemplo, señala:

Símbolo 29: *Cuando te levantes de la cama, pliega las sábanas y borra las impresiones del cuerpo*. Explicación: ... Levantándote [...] del sueño y de la oscuridad nocturna de la ignorancia, no llesves conti-

go nada corpóreo a la luz de la filosofía, sino purifica y borra de tu memoria todo vestigio del sueño de la ignorancia (p. 37).

Pitágoras le concedió prioridad a la reflexión filosófica. Para él, la existencia humana debía privilegiar la relación con las naturalezas incorpóreas e inteligibles por encima de las sensibles. En suma, se privilegió el alma sobre el cuerpo.

No obstante que en los misterios órficos no se alcanza a visualizar de manera sistemática una idea de enfermedad, la prescripción y realización de los rituales órficos, con cierto énfasis en las medidas ascéticas, suponen una creencia en el origen de la enfermedad derivada de la transgresión del orden mágico-religioso. Los rituales órficos estaban encaminados al bienestar.

Respecto a la salud y la enfermedad en Pitágoras, los principios pitagóricos dan cuenta de un conjunto de medidas a seguir. Los versos áureos exponen diversas medidas que debían observar los discípulos de Pitágoras. Entre ellas se menciona que los hombres siempre son oprimidos por innumerables males, por tanto, es preciso no descuidar la salud del cuerpo, beber y comer con medida, abstenerse del consumo de carnes prohibidas para la purificación y salvación del alma, así como realizar ejercicio (Guirao, s.d., págs. 8-12). Asimismo, en las máximas pitagóricas de los jámblicos hay una clara relación entre la frugalidad y la voracidad con la salud y la enfermedad respectivamente (p. 78).

En los escritos pitagóricos se reconoce la importancia que tuvo seguir un programa de vida, particularmente los cuidados del cuerpo, para la salud. La vida pitagórica aspiraba a la templanza como la única virtud que compendia los bienes del cuerpo y del alma, porque salvaguardaba la salud (Jámblico, Vit. Pit. § 40-42). El conjunto de preceptos pitagóricos sin duda contienen un aroma religioso y mítico. Sin embargo, se alcanza a visualizar que la salud y la enfermedad también derivan de la forma de vivir de las personas.

Por otra parte, al considerar la inmortalidad y la transmigración de las almas, la noción de alma en Platón tiene similitudes con el orfismo y con los principios pitagóricos. La influencia del orfismo sobre Platón ha dado lugar a controversias. No obstante, el filósofo ateniense señaló:

Ninguno de nosotros ha nacido inmortal, y si alguien llegara a serlo, no por ello sería feliz, como piensa mucha gente, pues no hay mal ni bien digno de tal nombre para lo que no tiene alma, sino que sólo puede darse en el alma, unida al cuerpo o separada. Hay que creer verdaderamente y siempre en las antiguas y sagradas tradiciones que nos revelan que el alma es inmortal, y que estará sometida a jueces y sufrirá terribles castigos cuando se separe del cuerpo (Platón, Carta VII, 334e-335a).

A partir de Platón le correspondió al cuerpo el mundo sensible y al alma el mundo inteligible. El alma es la responsable de la vida del cuerpo, de transformar el cuerpo humano y de proveerle sabiduría. Sólo ella posee el conocimiento eterno como resultado de su existencia previa a la vida terrenal. Por el contrario, el cuerpo es finito, es la sede de pasiones y de la injusticia. Además, es una «tumba» donde el alma permanece cautiva en tanto ésta expía sus culpas. En el *Crátilo*, Sócrates y Hermógenes acuerdan:

Los que pusieron el nombre de *psyché* (alma) pensaban algo así: que, cuando acompaña al cuerpo, es causante de que éste viva, puesto que le proporciona la capacidad de respirar y de «refrescar» (*anapsychón*), y que el cuerpo perece y muere tan pronto como le abandona lo que refresca [...] la mente y el alma es lo que ordena y mantiene la naturaleza de las demás cosas (Crat. 399e-400a).

La vida del cuerpo es impulsada por el alma, es decir, el alma se manifiesta mediante el cuerpo. Al morir este último el alma adquiere su libertad para trascender al Hades, morada definitiva de las almas liberadas del soma. Esta tesis predominó desde la antigüedad griega hasta la Edad Media. Platón coincidió con Anaxágoras al relacionar el alma

con la mente. Pero, la invención de la razón distanció al hombre con respecto a la naturaleza y con respecto a sí mismo.

La concepción platónica luego fue reformulada por Aristóteles. Para este último, la relación entre el alma y el cuerpo dio lugar a complejas descripciones, las cuales han impedido determinar categóricamente su afiliación a una concepción monista, o bien, dualista. Sin embargo, su interés sobre la relación entre el cuerpo y el alma confluyó en la teoría hilemórfica. Se denomina así porque la sustancia individual está compuesta de materia (*hyle*) y forma (*morphé*). En su explicación sobre la relación entre el alma y el cuerpo, Aristóteles afirma:

Solemos decir que [...] la entidad [...] puede ser entendida, en primer lugar, como materia aquello que por sí no es algo determinado, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia (De anima, 412a).

Significa que el ser humano es una entidad compuesta de materia y forma. La materia es la parte potencial y la forma la parte actual, acto o entelequia. Aristóteles elaboró una nueva explicación con el empleo de sus propias categorías: materia-forma y potencia-acto. El estagirita identificó al alma como un elemento distintivo de los organismos vivos, al afirmar:

el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente. [...] ...la materia es potencia mientras que la forma es entelequia y puesto que, en fin, el compuesto de ambas es el ser animado, el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo (De anima, 414a 5-10).

Un ser animado es el resultado de la composición de materia y forma. En otras palabras, cuerpo y materia son potencia y el alma constituye la forma, acto o entelequia. Aristóteles se separó de Platón pues, como señala John Lloyd Ackrill (1984, p. 105), para Aristóteles una persona no es una cosa dentro de otra, un espíritu prisionero en un cuerpo, sino un tipo especial de unidad compleja. Cuerpo y alma conforman una unidad que parece inseparable. Éste afirmó:

En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación (De anima, 403a5).

Cuerpo y alma configuran una entidad hilemórfica compuesta de materia y forma respectivamente. En la Grecia clásica, la salud estaba relacionada con otros conceptos cuyas manifestaciones tenían lugar en la vida privada y en la vida pública. Platón y Aristóteles participaron en la configuración del ideal de la vida griega, en la cual la aspiración a la vida buena fue una dimensión primordial. El Estado (*polis*) fue la entidad básica que atravesó todo el acontecer griego, en el cual la salud formó parte de su desarrollo.

La propuesta de edificación de la *polis* perfecta contiene, como elemento nuclear, la aspiración a la vida buena. Ello significa la práctica de una vida virtuosa centrada en la sabiduría o prudencia, la valentía y la moderación, todas ellas coronadas por la justicia como virtud fundante, es decir, la virtud que le da cohesión al resto de las virtudes. La vida buena o virtuosa habrá de realizarse en los ámbitos de la vida privada y en la vida pública. Habrá justicia cuando haya equilibrio entre las partes que conforman el alma y cuando haya equilibrio entre las personas que conforman la polis. Sin un buen orden del alma no es posible la salud humana; la virtud, la salud y la templanza constituyen una unidad (Filebo, 63e).

Desde otra perspectiva, para Aristóteles el bien supremo del ser humano es la felicidad. La manera de alcanzarla consiste en vivir de acuerdo con lo que le es propio. Esto implica no reducirse a la vida sensitiva, pues ésta también es común a las plantas. La actividad propia del hombre y del hombre bueno es una actividad del alma. Así, la felicidad es una actividad del alma y dentro de las actividades humanas, la contemplación es la más elevada de todas. La finalidad de la existencia humana es vivir conforme a la razón o conforme a la virtud (Eth. Nic. 1102a5).

Para Aristóteles, hay un estrecho vínculo entre la salud y la recta acción y la moderación, según las cuales, la virtud es un hábito equilibrado entre los extremos viciosos del defecto y del exceso. Por ejemplo, el defecto o el exceso de comida y bebida arruinan la salud. La actuación mesurada tiende al establecimiento del justo medio, pues está en la naturaleza de las cosas el destruirse ya sea por defecto o por exceso (Eth. Nic. 1104a5).

Otra forma de concebir el cuerpo en la época corrió a cargo de la medicina hipocrática. Siguiendo a Demócrito, a juicio de Pedro Gargantilla, Hipócrates concibió al ser humano como un microcosmos que contiene los atributos de la *physis*, es decir, posee una fuerza capaz de restablecer el orden porque tiene armonía y produce armonía. La vida es un continuo cambio de la naturaleza donde coexisten cualidades primarias y la conexión entre las partes del cuerpo (Gargantilla, 2009, pp. 87-88). El cuerpo humano se diversifica en partes, y de las partes surge el todo. Emulando al universo, Hipócrates (*Sobre la dieta*) afirmó en que en el interior del cuerpo se acuerda lo pequeño con lo grande y lo grande con lo pequeño.

Los elementos que constituyen las propiedades físicas de la naturaleza: agua, aire, fuego y tierra, equivalen a los humores que constituyen el cuerpo humano respectivamente: flema [pituita], sangre, bilis amarilla y bilis negra (Gargantilla, 2009, págs. 88-89). La teoría humoral de la enfermedad es un punto de inflexión en la concepción del cuerpo como una entidad con una estructura paralela a la *physis*.

Al final del siglo VI a. C. surgieron grupos de médicos en Crotona, Cnido y Cos. (Gargantilla, pág. 80). Pedro Laín Entralgo afirmó que, en esta época, la figura de Alcmeón de Crotona, filósofo y médico, alcanzó notoriedad como iniciador del conocimiento “científico” de la enfermedad. A decir de Laín Entralgo, Alcmeón sostuvo:

La salud está sostenida por el equilibrio de las potencias (*isonomía ton dynámeon*): lo húmedo y lo seco, lo frío y lo cálido, lo amargo y lo dulce, y las demás. El predominio de una de ellas (*monarkhía*) es causa de enfermedad; pues tal predominio de una de las dos es pernicioso. En lo tocante a su causa, la enfermedad sobreviene a consecuencia de un exceso de calor o de frío; y en lo concerniente a su motivo, por exceso o defecto de alimentación; pero en lo que atañe al dónde, tiene su sede en la sangre, en la médula (*myelós*: parte blanda contenida dentro de un tubo duro) o en el encéfalo. A veces se originan las enfermedades por obra de causas externas: por la peculiaridad del agua de la comarca, por esfuerzos excesivos, forzosidad (*anánke*) o causas análogas. La salud, por el contrario, consiste en la bien proporcionada mezcla de las cualidades (Laín, 1978, p. 93).

El planteamiento de Alcmeón inaugura una concepción racional en la cual la salud y la enfermedad resultan del equilibrio o desequilibrio de elementos. Poco más de un siglo después, al final del siglo V a. C. los autores del *corpus hipocrático*, hicieron suya la concepción de Alcmeón, al plantear:

El cuerpo del hombre tiene en sí mismo sangre, pituita [flema], bilis amarilla y bilis negra: estos elementos constituyen la naturaleza del cuerpo, y por causa de ellos se está enfermo o sano. Se goza de una salud perfecta cuando están mutuamente proporcionadas sus propiedades y cantidades, así como cuando la mezcla es completa. Por el contrario, se enferma cuando alguno de los elementos se separa en mayor o menor cantidad en el cuerpo y no se mezcla con todos los demás (Hipócrates, Sobre la naturaleza del hombre, §4).

Esta teoría humoral recibió influencia de la noción de *physis* de la filosofía presocrática. Empédocles había explicado que, en el universo, todo fenómeno natural resulta de la mezcla de cuatro elementos (agua, fuego, aire y tierra) eternos e indestructibles. Para la medicina hipocrática, la naturaleza humana está constituida por cuatro humores, así fue como irrumpió la idea de la existencia de dos pares de humores como elementos activos del cuerpo humano. Cada par con características opuestas: sangre y bilis negra, flema [pituita] y bilis amarilla.

Cada humor posee cualidades de los elementos de la *physis* (aire, tierra, agua y fuego). La sangre (aire) es caliente, seca, y aumenta en primavera; la bilis negra (tierra) es cálida, húmeda y aumenta en otoño; la flema (agua) es fría, húmeda y aumenta en invierno, y la bilis amarilla (fuego) es fría, seca y aumenta en verano (Gargantilla, 2009, pp. 88-89). En suma, esta teoría contiene dos postulados: a) el cuerpo humano contiene cuatro humores o líquidos; b) la salud resulta del equilibrio entre ellos y la enfermedad es el predominio de alguno de ellos sobre los demás. A decir de René Dubos, Hipócrates constituyó un punto de ruptura en el desarrollo de la ciencia en general, y de la medicina en particular (Dubos, 1975, p. 150), pues se adentró en una concepción dinámica y racional de la enfermedad como una totalidad. La enfermedad es una perturbación del equilibrio humoral que afecta al ser humano en su totalidad (Canguilhem, 1971, p. 18).

Bajo esta concepción del cuerpo como un conjunto de elementos o principios, la salud y la enfermedad no resulta de la voluntad caprichosa o de la cólera punitiva de alguna de las divinidades, sino de la mezcla armoniosa o no de los elementos. Conociendo la manera como operan los principios que constituyen la naturaleza humana, así como sus mezclas, el ser humano tiene la oportunidad de influir en su propia salud. Esta concepción nuevamente recobró importancia en las épocas moderna y contemporánea, cuando el desarrollo de la medicina moderna tuvo como su eje básico conocer el funcionamiento del cuerpo humano.

De acuerdo con Dubós, Higia y Asclepio (Asclepio para los griegos o Esculapio para los romanos), representan la salud y la enfermedad respectivamente. El culto a Higia, una personificación de Atenea, diosa de la sabiduría, destaca que la salud resulta de que los seres humanos gobiernen su vida con sabiduría. Por el contrario, en el culto a Asclepio la salud deriva de su restauración mediante la acción médica para tratar la enfermedad (Dubos, 1975, pp. 144-146. Las ponderaciones de Higia y Asclepio fueron diferentes. La salud o bienestar tiende a ser asociada con la “normalidad” y, por ende, pasa inadvertida. El culto a Higia tendió a olvidarse. En cambio, el culto a Asclepio alcanzó gran notoriedad.

En la Grecia clásica hubo dos concepciones de la enfermedad: la mágica-religiosa y la visión naturalista con tendencia a una incipiente explicación “protocientífica”. La explicación primitiva de la enfermedad fue sobrenatural. Pero, al mismo tiempo coexistió la idea de la enfermedad como un proceso natural. Dicha idea supone la noción de causalidad, de regularidad en la naturaleza y de su accesibilidad a la comprensión humana. Pérez Tamayo sostiene que, al cabo de unos siete siglos de vida, el concepto de enfermedad como un fenómeno natural desapareció en el mundo griego, para resurgir al inicio del Renacimiento (Pérez Tamayo, 1988. p. 66).

La investigación sobre las distintas interpretaciones del cuerpo en la antigüedad griega, permite afirmar que tales representaciones no muestran a este como la expresión de la presencia humana, sino como su apéndice sometido a las diversas expresiones de la divinidad, así como al alma. Una noción que escapó al esquema de la supremacía de diferentes entes sobre el cuerpo fue la concepción del cuerpo con atributos análogos a los de la *physis*. Esta interpretación hipocrática supuso que el cuerpo es una totalidad que posee la capacidad de producir orden y armonía.

En la antigüedad griega se visualizan dos concepciones sobre el cuerpo, una en la que este es impensable sin el gobierno de un ente externo y la otra dependiente de un orden interno. De igual manera, las concepciones de salud y enfermedad se encuentran articuladas con la concep-

ción sobre el cuerpo. Por una parte, la salud-enfermedad resulta de la acción de una entidad externa o separada del cuerpo, por el contrario, otra concepción considera que la salud-enfermedad deriva de la armonía o equilibrio interno.

Desde la antigüedad griega, la existencia del cuerpo es impensable al margen de su gobierno por algún elemento externo a él. Ha sido considerado como un ente incapaz de crear un orden propio, pues carece de la competencia para gobernarse a sí mismo. En suma, carece de la aptitud para lograr su autosuficiencia y emancipación. Además, dicha imposibilidad es histórica pues su dependencia no quedó circunscrita a la antigüedad griega, sino que, en alguna medida, tendió a perpetuarse hasta la época moderna.

De igual manera a lo ocurrido con el cuerpo, la salud y la enfermedad ocurren al margen de las decisiones y de las acciones del propio individuo. La salud y la enfermedad es atribuida a la influencia de una acción externa sobre el cuerpo, ya sea sobrenatural o natural. Esa es la interpretación que, desde la antigüedad griega, ha ejercido su dominio en Occidente. Sin embargo, desde dicha época se inauguró una concepción del cuerpo como una entidad capaz de crear su propia armonía. A la par con dicha concepción, la salud y la enfermedad derivan de la capacidad o no del sujeto para gobernar su propia vida.

En los ancestrales cultos a Higia y Asclepio se encuentran representados dos grandes enfoques que subsisten actualmente. Por una parte, la salud pertenece al orden natural de las cosas y los seres humanos pueden acceder a ella si gobiernan sus vidas con sabiduría. Por el contrario, la salud resulta de la intervención del médico al tratar las enfermedades. Hoy en día, la medicina otorga menor importancia a la conservación de la salud en comparación con su recuperación. La medicina moderna emergió con el espíritu animado por la enfermedad más que por la salud. El asunto se complica pues, aunque la enfermedad ha sido estudiada a profundidad, habrá que reconocer que de la salud se comprende aún muy poco.

REFERENCIAS

- Ackrill, J. Ll. (1984). *La filosofía de Aristóteles* (Trad. Francisco Bravo). Monte Ávila Eds.
- Aristóteles (2003). *Acerca del alma* (Introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez). Gredos.
- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco. Ética eudemia* (Introd. Emilio Lledó; Trad. y notas de Julio Palli). Gredos.
- Dodds, E. R. (1999). *Los griegos y lo irracional*. Alianza.
- Dubos, R. (1975). *El espejismo de la salud. Utopías, progreso y cambio biológico* (Trad. José María Pérez Lías). Fondo de Cultura Económica.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI.
- Gargantilla, P. (2009). *Manual de Historia de la Medicina*. Grupo editorial 33.
- Guirao, P. (s.d.). *Escritos pitagóricos. La doctrina secreta de Pitágoras*. B. Bauza.
- Herrero, M. (2005). *La tradición órfica en la literatura apologética cristiana* (Tesis doctoral). Fac. Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.
- Hipócrates (1986). Sobre la dieta. En *Tratados hipocráticos. Volumen III* (Int., trad. y notas Carlos García Gual, J. Ma. Lucas de Dios, B. Cabellos Álvarez e Ignacio Rodríguez). Gredos.
- Hipócrates (2003). Sobre la naturaleza del hombre. En *Tratados hipocráticos. Volumen VIII* (Int., trad. y notas Jesús de la Villa Polo, María Eugenia Rodríguez Blanco, Jorge Cano Cuenca, Ignacio Rodríguez). Gredos.
- Jaeger, W. (1952). Las llamadas teogonías órficas. En *La teología de los primeros filósofos griegos* (Trad. José Gaos). Fondo de Cultura Económica.
- Jámblico, *Vida pitagórica. Protréptico* (Int., trad. y notas Miguel Periago Lorente). Gredos.
- Laín Entralgo, P. (1978). *Historia de la medicina*. Salvat.
- Pérez Tamayo, R. (1988). *El concepto de enfermedad. Su evolución a través de la historia*. Tomo I. Fondo de Cultura Económica.
- Platón (1987). Carta VII. En *Diálogos VII* (Trad., int. y notas Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó). Gredos.
- Platón (1987). Crátilo. En *Diálogos II* (Int., trad. y notas de J. L. Calvo). Gredos.
- Platón (2008). República. En *Diálogos IV* (Int., trad. y notas Conrado Eggert Lan). Gredos.
- Platón (2008). Filebo. En *Diálogos VI* (Int., trad. y notas María Ángeles Durán y Francisco Lisi). Gredos.

ENSAYO

FORMAS DE LO POLÍTICO, SUBJETIVACIÓN Y DEMOCRACIA. UNA APROXIMACIÓN A LA OBRA DE NORBERT LECHNER

Israel Covarrubias

Universidad Autónoma de Querétaro
israel.covarrubias@uaq.mx

José Castro Puga

Universidad Autónoma de Querétaro
josuecastropuga@gmail.com

RESUMEN

El artículo ofrece una revisión de algunos aspectos relevantes de la obra de Norbert Lechner, una de las figuras más importantes de la reflexión latinoamericana sobre la democracia y las formas de subjetivación política inherentes a ella. Además de presentar una visión general en torno a la obra de Lechner, señalando la originalidad y fecundidad de su enfoque siempre tendiente a una mirada multidisciplinar, y la forma en cómo ésta ha influido sobre diversas disciplinas de las ciencias sociales, el análisis se centra en los aportes de dos de sus obras insignia: *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política* (1990), y *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política* (2002). Destacamos sus contribuciones en torno al planteamiento de una crítica del contexto académico latinoamericano, las reflexiones epistémico-metodológicas relevantes para las ciencias sociales, las problemáticas culturales e identitarias presentes en la región, y su impacto político, la importancia del estudio de la vida cotidiana, la teorización sobre el dominio político en sí, la producción intersubjetiva del espacio y el tiempo, la construcción de la subjetividad, y la dimensión política de las emociones, entre otros aspectos.

Palabras clave: Norbert Lechner, Ciencias Sociales en Latinoamérica, Subjetividad, Cambio político, Teoría de la democracia.

INTRODUCCIÓN

Uno de los grandes desafíos que se les presentan a las democracias en nuestros días es el de saber cómo mantener los mecanismos tradicionales de su legitimación. Es decir, cómo hacer del juego electoral y la competencia entre partidos políticos, así como de sus plataformas y su desempeño cuando encabezan los gobiernos, sigan siendo un elemento axial que comunique a las instituciones políticas con los ciudadanos, a la representación política con sus distritos electorales y con aquella forma donde se reproducen las ficciones políticas por excelencia: la nación, la república y el pueblo. Este lenguaje pareciera estar a la baja en la semántica política de nuestro tiempo, pues parece que llama más la atención de los estudiosos de la política, y menos de aquellos que la hacen en los parlamentos, en las oficinas de gobierno, en el Estado.

Si bien desde hace ya varios lustros se habla reiteradamente de que vivimos en medio de un “déficit” de la democracia, en realidad lo que se constata es que tenemos problemas con las formas de interpretación y actuación dentro de las democracias. Pareciera que esos problemas están directamente relacionados con los cambios de época que, en un *mix* de dimensiones y procesos, hacen frente a las pretensiones de su difusión global con la justificación de que es la “menos mala” de las formas contemporáneas conocidas de gobierno; pero también frenan la defensa de las libertades y los derechos como valores compartibles y potencialmente universalizables como el respeto de la dignidad de las personas y el reconocimiento de las diferencias; y dinamitan la formación de sistemas de creencias en sociedades secularizadas con formas de participación y desarrollo de la vida social, más allá de las directrices rígidas y monodireccionales que en ocasiones impone la política. Por ello, esos problemas adoptan la forma de la desconfianza hacia las formas de organización del juego democrático, identificables en diversas expresiones, como son el desconocimiento de los resultados de una elección, la organización de sistemas paralelos de legitimación, la formación de plataformas anti-políticas, el voluntarismo que suprime cualquier mediación política, la indiferencia que mezcla sentimientos de frustración

y resentimiento, la pérdida de autolimitación que resuena con fuerza en la vida social actual, entre otras (Delsol y De Ligio, 2019).

En este contexto, el nombre de Norbert Lechner es central para encaminar una reflexión sobre los problemas que las democracias manifiestan en las últimas décadas a causa de las transformaciones tanto de la política como de lo político. En particular, cuando los procesos de profundización democrática se fracturan y dejan de significar la vida diaria de los ciudadanos. Asimismo, cuando aparecen las “fracturas” históricas no resueltas en los regímenes políticos previos a la democratización, donde sus efectos inmediatos están a la vista de todos: ingobernabilidad, corrupción, crimen organizado, subversión a las formas convencionales de la representación política y protesta (Covarrubias, 2017). En este sentido, las contribuciones de Lechner, tanto teóricas como empíricas, lo colocan como uno de los precursores del debate sobre el cambio político democrático en América Latina.

La importancia de visitar algunos pasajes de su obra se debe al hecho de encontrarnos frente a un autor que tiene una obra que puede ser considerada de largo respiro en el sentido clásico del término. Lechner fue una figura innovadora de las Ciencias Sociales en América Latina. Esto lo llevo a la formación de múltiples recursos intelectuales en la región, al tiempo que introdujo nuevos debates, así como se permitió en infinidad de ocasiones “descender al campo” de la política, incluso en aquel abiertamente partidista para dar su opinión, debatir sus ideas, manifestar su apoyo abierto a determinada causa, mostrar su indignación por las arbitrariedades del poder, manifestando siempre una posición ética no negociable que hacía del ciudadano su centro de su atención, sobre todo en el subcontinente latinoamericano, en el que el abuso del poder tiene una larga carta de naturalización.

Asimismo, el impacto intelectual que ha tenido en las Ciencias Sociales latinoamericanas encuentra asidero en el hecho de que su originalidad académica no se ha logrado repetir en las generaciones posteriores, pues estas últimas están más interesadas en la consolidación

meramente disciplinar de sus saberes, y en la carrera por el reconocimiento con sus pares a nivel local y regional. Hoy precisamente constatamos la consolidación de una forma erosiva respecto a la producción de conocimientos genuinos, que nos aleja de la construcción de teorías locales propias, si se quiere de área, pero que no imitaban sin más el hermoso “afán sucursalero” que recientemente se ha señalado como uno de los principales problemas en la generación de pensamiento auténtico (Pereda, 2021). Además, las indagaciones de Lechner han contribuido decididamente a la configuración del debate regional sobre la cuestión democrática, que no se reduce solo a su dimensión institucional y/o procedimental, sino también a su forma de sociedad, donde tenemos uno de los adeudos más profundos respecto a las herencias del autoritarismo que sobreviven a los diversos procesos de democratización que la región ha experimentado desde finales del siglo pasado hasta nuestros días. Un autoritarismo que sigue siendo tiempo presente, jamás pasado, y frente al cual debemos estar atentos, sobre todo por la potencialidad no necesariamente constructiva que expresa una vez puesto en acto.

Así, en este artículo concentraremos la atención en dos de sus obras principales, a saber, *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política* de 1990, y *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política* de 2002, donde el problema de la significación de la democracia en la vida cotidiana de los ciudadanos está articulado de manera más puntual.

UN BREVE RECORRIDO INTELECTUAL

Norbert Lechner (1939-2004) es un personaje excepcional en el panorama de la ciencia política latinoamericana. Nadie puede negar que es un maestro de la disciplina en términos regionales, ya que ha permitido ampliar los horizontes intelectuales en el debate sobre la cuestión democrática en América Latina. Originario de Karlsruhe, Alemania, fue un autor que adoptó al subcontinente como su segunda patria, principalmente Chile, donde formó, directa o indirectamente, a una cantidad significativa de politólogos y sociólogos políticos interesados en el fenó-

meno del cambio político que estaba alzando el vuelo en la región desde mediados de los años ochenta del siglo pasado.

Para quienes nos formamos profesionalmente en la sociología o en la ciencia política en los años noventa del siglo pasado, pero también para las generaciones posteriores, su nombre resulta familiar, porque desde entonces era un autor central en los debates en torno a la democracia, comenzando con el tema, quizá el más saqueado y atendido, de las transiciones políticas, hasta llegar a los problemas de la gobernabilidad, la debilidad del Estado latinoamericano para la construcción de áreas de igualdad, los Derechos Humanos, así como el tema de la cultura política y la ciudadanía sedimentadas por los diversos autoritarismos de la región en una serie de herencias políticas que determinaban el tipo de democracia por venir, y en el que se coloca como uno de los primeros autores en subrayar “la importancia de concebir la democracia como desarrollo de ciudadanía y en no reducirla a la figura del elector” (Vázquez Calero, 2004, p. 96), el rol de los intelectuales y los académicos en la construcción de instituciones democráticas su participación en el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo da cuenta de ello , y finalmente, el fenómeno de la subjetivación de la política, en el que es un pionero en esta área específica de estudios, si pensamos en los campos hoy emergentes en la sociología política latinoamericana que estudian los afectos, así como los estudios recientes que giran sobre los entrecruces de la subjetividad con la política.

Su obra expresa un itinerario intelectual que va de las ciencias jurídicas a las ciencias políticas, mostrando la necesidad de establecer vasos comunicantes entre ambos campos de saber. Pero sería injusto decir que son únicamente esas dos orillas las que cubren su reflexión. También encontramos excelentes textos de sociología política, y nos atreveríamos decir, de antropología y psicología políticas. Para fines expositivos, el lector puede mirar las grandes áreas de su trabajo intelectual, que fueron editadas en cuatro volúmenes -un *corpus* que suma poco más de 2000 mil páginas- por Ilán Semo, Francisco Valdés Ugalde y Paulina Gutiérrez, y publicados por el Fondo de Cultura Económica, hasta hace poco tiempo

la editorial más importante en nuestra lengua, y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), institución a la que el autor estuvo vinculado en una parte importante de su vida académica. El primer volumen está dedicado sus estudios sobre el Estado y el derecho, donde aparece su tesis doctoral publicada en 1970, un estudio dedicado a la democracia en Chile, previo al golpe de Estado (Lechner, 2012, pp. 23-146). El segundo volumen está dedicado al significado sociológico sobre la política y sus prácticas, donde aparece uno de sus libros clásicos: *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, originalmente publicado en 1984 (Lechner, 2013, pp. 242-387). El tercero, compila su reflexión sobre la cuestión democrática, en el que aparece la que quizá sea su obra más conocida, publicada en 1990 con el título de *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política* (Lechner, 2014, pp. 108-219). Finalmente, el cuarto volumen, que puede ser interpretado como una continuación del tercero, está dedicado a las relaciones entre subjetividad y política, donde el lector encontrará otro ensayo igualmente clásico de la ciencia política regional: *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, de 2002 (Lechner, 2015, pp. 161-251).

Un rasgo peculiar de su trabajo es que Lechner fue un diseminador de ideas, y en este sentido, se puede decir que es un estilo de trabajo similar al de Albert O. Hirschman, Philippe Schmitter, Laurence Whitehead o Dieter Nohlen, grandes politólogos también interesados por América Latina. Cabe agregar que es un estilo que, en nuestros días, se presenta como inusual, pues el ir y venir por un texto que varía dependiendo el año en que fue publicado, agregando y corrigiendo las ideas y los marcos de referencia, y republicándolos como nuevas contribuciones a volúmenes colectivos o en revistas especializadas, es recriminado, incluso castigado, en las formas de organización del trabajo científico que predomina en las universidades de nuestro tiempo. Sin embargo, sí es un estilo clásico de hacer ciencia política, y más, en un autor que está interesado en el estudio de la historia, la sociología, el derecho y la economía. La práctica de la ciencia política que ejerció Lechner dista mucho del encasillamiento disciplinar que hoy es preponderante en América Latina. Con un pie en la filosofía jurídica y política, y el otro en la sociología de la política, su

forma de conjugar análisis empíricos y coyunturales con la reflexión de largo respiro hacen de su obra un crisol enriquecido de conceptos cuyo tratamiento histórico es original.

Derivado del punto anterior, merece atención su idea de ciencia política. En particular, son destacables sus esfuerzos por visibilizar el lugar desde el cual se habla, que establece parámetros interpretativos vinculados y determinados con las situaciones políticas concretas, que lo llevan a abrir una discusión que sigue vigente acerca de la relación centro-periferia en la producción académica, y que puede ser indicada como el problema del colonialismo intelectual. Asimismo, ya desde su tesis doctoral, insistirá sobre el problema de la ficción de la objetividad cognoscitiva, y el estudio de la política como estudio de las relaciones de dominación y del conflicto entre clases sociales. En pocas palabras, la ciencia política debe ser una ciencia crítica frente poder de las clases dominantes, aseveración que es más válida cuando está inscrita en el contexto latinoamericano (Lechner, 2012).

Otro elemento que no se debe perder de vista, es el papel que Lechner otorga a las interpretaciones en la creación, aceptación y legitimación de las instituciones públicas. Esta aseveración es esencial para la comprensión del éxito o el fracaso de los diseños institucionales más aptos para la vida democrática. Al respecto, sugiere que:

La constitución de los sujetos es un proceso fundamentalmente ideológico, porque la realidad social es ambigua. No sabría explicar esa ambigüedad. Presumo que toda producción material es, a la vez, una producción de significados; pero esos sentidos intrínsecos a las prácticas sociales no son unívocos. No es un asunto de opacidad-transparencia ni, por lo tanto, de acumular conocimiento para “saber exactamente lo que pasa”. La ambigüedad de la realidad social se sustrae a un conocimiento exacto (o aproximativamente exacto), requiere interpretación. La interpretación, intersección de concepto y metáfora, es un acto creativo; tiene lugar una “construcción social de la realidad”, en el sentido de que “la

realidad” es, a la vez, una objetivación material y simbólica de la actividad humana (Lechner, 2013, p. 268).

Esta afirmación es relevante en la medida en que nos ayuda a la comprensión del rol del Estado en la producción de identidades sociales,¹ así como en el desciframiento del desarrollo político como desarrollo antagónico, y no como un mero proceso lineal al cual hay que construir partir de modelos económicos o teóricos. Estos dos ejes serán la punta de lanza del enorme debate sobre la democracia que tendrá lugar en el pasaje del siglo XX al siglo XXI. Cabe agregar que, con el cambio de siglo, aparece la palabra déficit para connotar las formas organizacionales de las democracias. De hecho, cuando se empieza a hablar de problemas con la democracia, la intención era significar una serie de problemas no resueltos heredados de las estaciones políticas anteriores, sobre todo cuando los puertos de partida eran manifestaciones de regímenes políticos no democráticos. Sin embargo, junto a las promesas no mantenidas de la democracia, como las definió Norberto Bobbio (1984), aparecía la evidencia “viva” de que los conflictos se daban entre sujetos, no solo entre instituciones y sujetos. Decir “entre” sujetos supone tomar en consideración los espacios políticos de controversia entre percepciones y necesidades divergentes en torno a los ejes de desarrollo de la vida social en la democracia. Entonces, cuando la subjetividad está en juego, la peculiaridad de la nueva lógica del conflicto democrático es que este no se puede resolver, quizá se puede reducir con estrategias institucionales, pero no puede ser sellado y/o disuelto por completo (Covarrubias, 2015).

Al mismo tiempo, se puede señalar que el ánimo que recorría los primeros lustros del siglo XXI era distinto al manifestado en el último decenio del siglo XX, cuando después de la disolución del bloque soviético, aparecía un “hecho” incuestionable que pretendió coronar a la democracia como la única opción política en el contexto internacional, y con esto señalar una “supuesta” marcha triunfal de la misma, expresada,

1 Para Lechner, “El Estado no es una ilusión o un engaño sino una abstracción real, y además necesaria, donde las divisiones sociales encuentran un espacio de mediación y la sociedad un lugar donde representarse” (Burbano de Lara, 2004, p. 146).

por ejemplo, en dos de sus más feroces voceros como fueron Fukuyama (2006) y Huntington (1995). A la “marcha triunfal” de la democracia le siguió un momento histórico de apertura y consolidación de sus tensiones internas, cuyo punto más visible es la lógica creciente de segregación institucional y la exclusión de las áreas de igualdad (por ejemplo, en lo que atañe a la reforma de los sistemas de pensiones y servicios públicos ordinarios: agua, luz, alcantarillado, etcétera) de nichos cada vez más crecientes de ciudadanos, fenómeno acompañado por secuencias de desbordamientos sociales y crecimiento de una suerte de política de la reacción, incluso violenta, a la exclusión, que sigue su marcha en diversas latitudes hasta el día de hoy.

Al disolverse la lógica amigo-enemigo, propia de la relación entre democracia-socialismo que soportó el concierto entre las naciones desde comienzos de la segunda posguerra, aparece una nueva tensión constitutiva de la democracia: la modificación de los mapas mentales respecto al tema de la confianza que podía producirse entre sujetos, sobre todo bajo la cara de algunos de sus reversos en el espacio político “tradicional” de la democracia: el miedo al extranjero al que, por su falta de filiación en el mercado nacional preponderante de la cultura, se le agrade (xenofobia); pero también está el miedo que aparece con la figura del extraño del interior, el extranjero en tierra propia (aquel que manifiesta una posición de inferioridad política en el interior de la propia sociedad) en medio de una creciente producción de nuevos mercados del desamparo que, por su parte, importan un efecto negativo para la socialidad democrática pues están fincados en la incapacidad de disolver la exclusión en el ámbito económico al tiempo de producir su correlato, finalmente, en el miedo al sinsentido (Lechner, 2014^a, pp. 354-365; Lechner, 2015, pp. 177-203).

Por consiguiente, en este contexto es posible enmarcar las dos obras de Lechner que discutiremos en los párrafos sucesivos.

DE LOS PATIOS INTERIORES DE LA DEMOCRACIA A LAS SOMBRAS DEL MAÑANA

Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política fue publicado en 1988, donde el autor compila una serie de escritos producidos entre 1984 y 1987. Por su parte, *Las sombras del mañana. Las dimensiones subjetivas de la política*, vio la luz en 2002. Ambos libros reúnen textos escritos desde varios puntos de vista y en relación con diversos tópicos, pero con un eje transversal común: la reflexión en torno a la subjetividad política. Estas obras representan dos de las publicaciones más influyentes en la producción de Norbert Lechner y, en cierta medida, pueden fungir como ejemplos paradigmáticos de su pensamiento. Separadas por 14 años de distancia una de la otra, pueden considerarse como resultado de una etapa de madurez en la producción del autor (Camou y Di Pego, 2017). Su lectura conjunta permite comprender la relevancia y actualidad de los aportes intelectuales de Lechner. Por ello, presentaremos un análisis sobre algunas de sus reflexiones más esclarecedoras y provocadoras, que han calado con fuerza en el desarrollo de las miradas de las Ciencias Sociales sobre los fenómenos políticos en América Latina, y principalmente en el Cono Sur.

Norbert Lechner aporta una serie de reflexiones de que repercuten sobre puntos claves para el ejercicio de lectura no solo en torno a la política y la democracia en general, sino también para plantear un pensamiento político *situado*, adecuado al contexto de las sociedades latinoamericanas concretas. La suya es, al mismo tiempo, una obra de gran relevancia para un replanteamiento teórico-conceptual y una suerte de hoja de ruta, con importantes aportes metodológicos, orientados a ofrecer perspectivas desde las cuales promover tanto el estudio como la transformación de las formas de vida asociativa realmente existentes.

La validez de sus análisis sobre la ausencia de referentes y esquemas teóricos adecuados para enfrentar los fenómenos políticos latinoamericanos, descansa sobre uno de los aspectos fundamentales de su obra: un profundo diagnóstico sobre el contexto cultural, político e intelectual de

las sociedades de la región, capaz tanto de detectar heridas específicas, resultantes de las experiencias autoritarias y las dinámicas de marginación relacionadas con la precariedad de la vida en países estructuralmente dependientes, así como de visibilizar una serie de taras socio-históricas derivadas tanto de las formas en que se han establecido el poder público, el entramado institucional y el sistema económico, como de las dinámicas simbólico-culturales que han configurado la vida cotidiana de los sujetos políticos.

De este modo, Lechner se presenta como un brillante diagnosticador de la patológica incapacidad latinoamericana para alcanzar a nivel colectivo el proverbial *γνωθι σεαυτόν* (*gnóthi seautón*, “conócete a ti mismo”), necesario para implementar las grandes transformaciones sociales a partir de verdaderos proyectos biográficos y colectivos. Pero, al diagnosticar, efectivamente indaga sobre las causas de esa condición, y no se limita a denunciar sus síntomas. Habla de una América Latina caracterizada por “culturas no asentadas” (Lechner, 2014, p. 116), una gran heterogeneidad estructural y largas tradiciones estatistas y autoritarias, que se encuentra en una suerte limbo, atascada entre tendencias premodernas, por un lado, y posmodernas, por el otro. De este modo, los procesos democratizadores y modernizadores no han logrado encontrar asidero para enraizarse, pues “[la] revalorización de los procedimientos e instituciones formales de la democracia no puede apoyarse en hábitos establecidos y en normas reconocidas por todos” (2014, p. 126). Para él, la realidad latinoamericana es la de una acción política detenida en un presente perpetuo, un carácter signado por requerir y a la vez refutar “los conceptos elaborados en las sociedades capitalistas desarrolladas” (2014, p. 119), que resulta en una impotencia para repensar lo posible y deseable como perspectiva colectiva.

De este modo, tenemos sociedades débiles, con identidades colectivas erosionadas, donde el *nosotros* es precario y los sujetos se refugian en el ámbito de lo privado, sin encontrar asidero para enfrentarse a la autonomía de los sistemas funcionales que se les imponen y a los cuales tienen desigual acceso (Lechner, 2015, pp. 193-200). Se trata de contextos

nacionales en donde la debilidad del Estado de derecho propicia marcos de paralegalidad, con fronteras dúctiles entre lo público y privado derivadas de un ámbito de lo formal que constantemente traspasa las barreras de lo jurídicamente instituido, de modo que tienen dificultades para crear, al mismo tiempo, nuevos pactos y culturas políticas, a la vez que se enfrentan las exigencias de la gobernabilidad y la satisfacción de las necesidades sociales.

Todo lo anterior, por añadidura, en medio de las tensiones generadas por el clima cultural posmoderno, del que no pueden escapar. Para Lechner, la posmodernidad es acompañada de la vivencia de un tiempo acelerado, donde “ya nada se afirma; [e] incluso la identidad sucumbe al vértigo” (Lechner, 2014, p. 172), operándose la avasalladora irrupción de un presente omnipresente (Lechner, 2015. pp. 205-207). El clima cultural posmoderno se ve determinado por procesos de desencanto político y fortalecimiento de una nueva sensibilidad, apática y desarticulada, que se expresa en un aplanamiento de la vida social (Lechner, 2014: 167).² En él, se genera y promueve un “individualismo negativo”, como consecuencia del “deterioro del *animus societatis* en los distintos ámbitos” (Lechner, 2015, p. 171). Bajo el influjo posmoderno, la “experiencia cotidiana parece cada vez más restringida a un ámbito estrecho e inmediato” (Lechner, 2015, p. 172), y los sujetos devienen en ciudadanos-consumidores, abstrayéndose consciente e inconscientemente de la construcción de lo público, dedicados a consumir los productos (en el amplio sentido del término) que los procesos de globalización ponen a su alcance.

Lechner tiene claro, y la pedagógica forma en que lo expone es un valioso aporte en sí mismo, lo fundamental que resulta asumir que la teoría social es un producto cultural, un discurso atravesado por las ideologías, que descansa “no sólo sobre los conocimientos acumulados, sino que incluye asimismo creencias, miedos y anhelos” (Lechner, 2015, p. 175). Con esa consideración presente en todo momento, da cuenta de las distintas formas en que las comunidades intelectuales, sus visiones y discursos,

2 Recientemente quien ha discutido el fenómeno del aplanamiento de la sociedad democrática es Roy (2022).

han respondido tanto a su contexto concreto como a la influencia de las perspectivas y preocupaciones teóricas dominantes en las latitudes hegemónicas del mundo académico, y a las derivaciones que han surgido como consecuencia de la resultante producción de pensamiento.

Así, en *Los patios interiores de la democracia* ofrece una revisión crítica del desarrollo histórico del pensamiento teórico latinoamericano en torno a la política desde fines de los años sesenta, presentando y caracterizando sus grandes temas y preocupaciones, sus discusiones y sobre todo los puntos que dicha producción intelectual dejaba en la penumbra. Señala cómo el estudio de temas centrales como la revolución, la democratización y el Estado, se dio, en parte, a partir de preocupaciones intelectuales coyunturales, modas académicas y como reacción al trauma provocado por el autoritarismo. Evalúa la tendencia de las teorías latinoamericanas a ser producidas desde una izquierda que, a falta de contraparte intelectual local, debate con posiciones planteadas desde los países desarrollados, lo cual tiende a “distorsionar sus esfuerzos” para explicar el contexto regional (Lechner, 2014, p. 121). Expone cómo la década de los ochenta estuvo signada, en el debate teórico latinoamericano, por la preocupación en torno a la democratización y el Estado autoritario, al tiempo que apunta cómo, en el contexto de las experiencias autoritarias recientes, esto parecía responder más bien a un clima que articulaba más el pensamiento de la democracia en tanto esperanza y denuncia del autoritarismo que como problema, lo que no basta para conformar un verdadero proyecto.³ Señala cómo la propia izquierda, en su momento, compartía inadvertidamente con el pensamiento neoliberal una significación instrumentalista de la política, misma que debe ser superada de manera definitiva. Para él, una transformación social de fondo, que permita cristalizar un orden democrático en los países de

3 Por supuesto, esto no implica que Lechner se evada de la tarea de elaborar sus propias denuncias del autoritarismo pero, en su caso, la denuncia, tanto implícita como explícita, es adjetiva a la profunda problematización que plantea en torno al autoritarismo como fenómeno, sobre todo en su texto “Hay gente que muere de miedo”, publicado en *Los patios interiores de la democracia*, en el que explora cómo la cultura del miedo es una condición para la reproducción del régimen autoritario, pues erosiona los referentes de lo *acceptable*, presentándose como el único orden viable. Es decir, se da lugar a una “apropiación autoritaria de los miedos” como dispositivo de destrucción-construcción de subjetividades.

la región, requiere superar la crisis de referentes, tanto en el sentido de construir los propios (adecuados al contexto), como en el de establecer una semántica suficientemente común (donde, por ejemplo, sea posible un entendimiento colectivo de qué se entiende por sociedad democrática o por socialismo, en generalidades importantes de la intelectualidad primero, y la sociedad, después). De ahí la relevancia de esta labor de revisión de itinerarios intelectuales, porque el papel de los científicos sociales y los intelectuales es clave.

Debemos remarcar el impacto que tuvo la obra de Lechner para colaborar con la metamorfosis de los debates intelectuales en América latina. En especial, su ensayo “De la revolución a la democracia”, incluido en *Los patios interiores de la democracia*, fue mayúsculo, como señala Edelberto Torres Rivas en una entrevista (Rovira Mas *et al.*, 2009). Este texto tuvo una enorme difusión internacional y promovió de forma significativa entre la izquierda latinoamericana la idea de un compromiso posible y necesario con la democracia representativa en la segunda mitad de la década de los ochenta, momento en el que, dicho sea de paso, tal perspectiva era minoritaria. De hecho, el libro en su conjunto tuvo una amplia influencia, contribuyendo a nutrir la argumentación de distintos movimientos sociales e intelectuales reivindicatorios,⁴ en buena parte gracias a su forma de refutar los enfoques de análisis sesgados y unilaterales, ofreciendo al mismo tiempo el marco de una perspectiva integradora.

La habilidad de Lechner para observar el complejo mundo de lo social desde una perspectiva multidimensional, incluso podría decirse multidisciplinaria, caracteriza ambos libros y es uno de sus muchos legados. Lechner no se presenta, jamás, comprometido únicamente con esta o aquella perspectiva de análisis, pues rechaza el error de pretender, desde lo modélico, tener elementos suficientes como para poder agotar *lo real*. Deja claro, tanto en *Los patios interiores de la democracia* como en *Las sombras del mañana*, su rechazo a los esencialismos

4 Por ejemplo, Guzmán (2007) señala cómo varias connotadas feministas latinoamericanas, como Magdalena León en Colombia, Gina Vargas en Perú, Sonia Montano en Bolivia o Cecilia Lora en México, acudieron a esta y otras obras de Lechner para nutrir el desarrollo de sus posiciones teóricas.

y determinismos que, en mayor o menor medida, han caracterizado la producción teórica regional, desde sus diversas perspectivas y en sus distintas etapas de producción (incluido el marxista), por incapaces de transformar el orden social para hacerlo más equitativo, libre y democrático. En ambos libros, y el *corpus* de su obra, se evidencia la forma en que se distancia de aquellos, desde el determinismo económico que piensa a los sujetos como entes predeterminados, hasta la visión sobre la política en tanto función instrumentalista, pasando por la reducción de la racionalidad a racionalidad instrumental, el falso realismo que pretende ser ajeno a cualquier discurso ideológico y la cojera teórica que se presenta al centrarse únicamente en la dimensión institucional, tan característica de los “transitólogos” anglosajones. En cambio, Lechner resalta la importancia de mirar los fenómenos socio-políticos, tomando en cuenta el análisis del Estado, las estructuras de poder, el diseño institucional, la comprensión histórica, las dinámicas de dependencia, la sociología de la vida cotidiana, la psicología social y la producción de imaginarios. Lechner presenta alternativas para mirar, analizar, intuir, ensayar explicaciones y proponer, sin desdeñar ni agencia y subjetividad, ni estructura (y su poder para influir sobre lo social). Y, desde este lugar, integrador y *sui generis*, llama a la necesidad de crear perspectivas propias, verdaderamente situadas.

El autor chileno pone especialmente relieve en la importancia de tomar en serio el campo de la vida cotidiana, pues es “el ámbito concreto en que se define el modo de vida” (Lechner, 2014, p. 132). Para él, el realismo político es una categoría “referida a la construcción de un nuevo orden” (Lechner, 2014, p. 143), por lo que tiene que ver con la determinación de lo posible. Pero lo realizable (o no) depende de lo que, en las colectividades, son capaces de producir los sujetos, lo que, a su vez, pasa por la clase de sujetos que sean-hayan sido hechos. Considera que, así como los relatos están conformados en torno a un ordenamiento subjetivo, tanto en el sentido de ser producidos por quien los cuenta, como en el de que esa producción es en cierto modo, arbitraria, construida, la realidad misma también lo está. Esta adquiere sentido y existe, como lo que entendemos por “el mundo”, mediante una producción

intersubjetiva.⁵ El orden que se realiza es, por lo tanto, necesariamente contingente y no puede, en modo alguno, en tanto producción humana, ser ajeno a una serie de intencionalidades. En otras palabras, muchos órdenes son posibles, por lo que se hace necesaria la búsqueda de aquel que se considere más aceptable. La vida política es, entonces, como declara el título mismo de una de sus obras previas, una *conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*.

Lechner contribuye a repensar el dominio de lo político a partir de las relaciones conflictivas y a la democracia como un orden necesariamente vinculado a la producción de pluralidad. De ella no emana la mera competencia ligada a la toma de decisiones colectivas, sino realmente la producción de la forma misma de sociedad, a través de la pugna por la imposición de proyectos estructurantes de la misma, por “articular los equívocos significados de las relaciones sociales en una interpretación globalizante del mundo” (Lechner, 2013, p. 342). Esta interpretación, a la par de ser contingente, será permanentemente desafiada, toda vez que la unidad en torno a ella sólo puede ser formal, al no existir igualdad material entre los sujetos. El orden no necesariamente implica (y, de hecho, prácticamente nunca lo hace) un contexto de control y armonía, sino la victoria temporal y, por lo tanto, susceptible de diluirse en términos de su potencia y posicionamiento, de un cierto proyecto político, simbólico, cultural, discursivo y emotivo, por encima de otros.

Lo anterior no es menor. En primer lugar, porque reconocer el carácter constructivista de la política trae consigo un rechazo de la naturalización de lo social, donde no cabrían alternativas frente al *status quo* (Lechner, 2015, p. 167), y se da “una objetivación de lo social a la vez que una des-subjetivación de la reflexión” (Lechner, 2015, p. 173). En segundo lugar, porque ayuda a comprender la importancia del orden democrático como proyecto. El reconocimiento de que todo orden es, por naturaleza

5 Este posicionamiento acerca el pensamiento del autor, en alguna medida, a posturas epistemológicas como el fenomenalismo y el constructivismo social. La materialidad de lo real, incontestable, no es lo que determina realmente lo que es el *mundo* humano, si no que éste es aquello que se produce a partir de las interpretaciones compartidas.

y necesidad, un proyecto contingente y subjetivo, también clarifica que toda explicación sobre por qué un cierto orden dado no consigue materializarse, debe pasar por analizar las subjetividades y subjetivaciones políticas. En este punto, Lechner coincide con Hinkelammert (2000), con respecto a que lo “posible empírico” es determinado con base en lo “imposible empírico”, y en este sentido, no perdamos de vista la importancia que da a la utopía con respecto a la construcción de proyectos.

Sobre la cuestión del reconocimiento de las relaciones de antagonismo y agonismo como la sustancia de lo político, resultan evidentes las deudas que Lechner tiene con el pensamiento de Carl Schmitt, para quien el dominio político tiene que ver con una constante búsqueda del orden social, caracterizada por relaciones conflictivas. Por su parte, Lechner concibe principalmente la política como proceso de subjetivación, mismo que requiere del reconocimiento del otro. La importancia que pone a este proceso diverge de forma importante del planteamiento schmittiano, en el cual el lugar de los sujetos como constructores del orden social no es suficientemente reconocido. En cambio, para Lechner los sujetos son tantos constituidos por la subjetivación, como participantes en la constitución de las subjetividades. De este modo, la posición teórica de Lechner tiende puentes con la teoría política agonista, de cuño posmarxista, que también recupera postulados clave de Carl Schmitt y reconoce la dimensión inevitablemente partisana de todo planteamiento político (Laclau y Mouffe, 1987). Son claros puntos de coincidencia entre la idea de Lechner de la política como una lucha por el orden, y las nociones de Laclau y Mouffe (1987) sobre ésta como el teatro de lucha de fuerzas inevitablemente orientadas a buscar la producción e instalación de hegemonías, así como a las nociones en torno a cómo la construcción de la subjetividad, en la democracia, pasa por concebir al otro como una amenaza de tipo no existencial, contra la que se pugna sin buscar su exterminio. La necesidad de poder plantear proyectos de transformación social con los cuales se puedan identificar amplias mayorías de la que habla Lechner se encuentra con la idea de la construcción discursiva del pueblo en la noción de la dimensión populista de toda democracia en Laclau y Mouffe. Tampoco es casualidad, con respecto a estos pun-

tos de encuentro entre teorías, la relación entre ambos posicionamientos teóricos y el marxismo, con respecto al cual se admiten influenciados (y plantean recuperaciones e re-interpretaciones de varios de sus postulados) pero del que, a la vez, toman distancia, proponiendo la superación su esencialismo determinista y teleológico. Finalmente, otro espacio de coincidencia entre ambas perspectivas tiene que ver con la atención que prestan a la dimensión política de las emociones.

Precisamente este último aspecto, es un aporte interesante de Lechner: el reconocimiento de la dimensión política de los sentimientos. Da un papel central al miedo y al deseo, inseparables de la experiencia humana, como elementos en cierta forma fundantes de lo político, en tanto motores que impulsan las distintas identificaciones de los sujetos. Para él, los sentimientos influyen en la creación de expectativas y, a su vez, estas determinan la posibilidad de crear relaciones de confianza, a partir de las cuales, un cierto futuro se hace susceptible de poder existir (Lechner, 2014, pp. 150-154). Lechner afirma que la estructura afectiva de las personas, determina “el significado del tiempo”, en conjunto con las necesidades, tanto objetivas como subjetivamente construidas, y otros elementos del entorno de los sujetos. El tiempo es percibido y utilizado de manera distinta, dependiendo de las necesidades que sea necesario cubrir y de los sentimientos y expectativas que se generen a partir de ello. Es decir, los sentimientos influyen en cómo tienen lugar las expectativas, y viceversa, lo que conlleva una gran importancia para la vida política. Lechner advierte también como las emociones pueden ser (y son) influenciadas y canalizadas por actores políticos colectivos y sus propios discursos sobre el orden. La apropiación e ideologización de las emociones, en especial del miedo, por parte de ciertas posiciones, es una realidad que no puede ser ignorada, como contundentemente analiza para el caso del autoritarismo. El nuevo autoritarismo, ese que precisamente re-emerge paulatinamente en el contexto actual, desde ambos extremos del espectro político (lo que hace rotundamente actual la argumentación de Lechner), “no adoctrina ni moviliza como el fascismo. Su penetración es subcutánea; le basta trabajar los miedos” (Lechner, 2014, p. 161).

Otra de las contribuciones fundamentales del autor en relación con su idea de orden social, tiene que ver con que la construcción de este “está íntimamente vinculada a la producción social del espacio y del tiempo” (Lechner, 2015, p. 219), pues da un sentido propio a las nociones de cambio y continuidad “a través de la estructuración del acontecer en pasado, presente y futuro” (2015, p. 19). Las subjetividades fundantes del mismo implican el desarrollo de una historia, de relatos que nos permiten asumir de dónde venimos, quienes somos ahora, y hacia dónde hemos de dirigirnos. El campo de la memoria (siempre construida, siempre, en parte, ficticia) se vuelve territorio de batalla, porque “se lucha por el sentido del presente para delimitar los materiales con los cuales construir el futuro” (Lechner, 2015, p. 204). Y es que, al mismo tiempo, los límites de la visión de los sujetos sobre el presente, son fronteras para el planteamiento de utopías y, por consiguiente, de proyectos de transformación. Por su parte, las expectativas sobre el futuro, condicionan a su vez el presente, ya que “[no] sólo el pasado echa sombras, también el mañana. Son las fuerzas que nos inhiben de imaginar lo nuevo” (Lechner, 2015, p. 168) y que establecen, en términos de Koselleck (1993), los límites de la experiencia posible.

Esta reflexión es de suma importancia para la comprensión de fenómenos políticos actuales, como el de la re-emergencia de los populismos y el uso que hacen éstos de la narrativa para conformar una identidad homogeneizadora en torno a sus ideas de pueblo y antipueblo, que son simultáneamente producidas y justificadas discursivamente por sus relatos históricos y promueve una polarización social extrema que, a la vez, deriva en movilizaciones que buscan capitalizar. También brinda luz para pensar en fenómenos como el distanciamiento, cada vez mayor, de importantes sectores de la ciudadanía con los partidos y la clase política tradicional, y la insatisfacción con las democracias en las que viven, pues no solamente les han quedado a deber en términos de su desempeño (y la transformación de las condiciones materiales de su vida), sino que los relatos que presentan no logran resultarles convincentes.

Vale la pena destacar respecto a la producción social del tiempo, lo que dice sobre el uso de este como dispositivo de poder, ya que, por ejemplo, el control sobre el establecimiento de los plazos disponibles incide directamente sobre las posibilidades de acción política. En la práctica, la pugna por el poder público se caracteriza por los intentos de todos los actores por disponer siempre de más tiempo. La clase política, en toda democracia realmente existente, está preocupada sobremanera por ganar las elecciones, al grado de ser esto una consideración que determina los límites de su voluntad política para asumir los costos derivados de tomar ciertas decisiones y promover cambios; pero en América Latina, puede decirse que su forma de priorizar este acceso al tiempo (en el poder) es patológicamente aguda. Considerar lo anterior es pertinente en un mundo en que una de las grandes preocupaciones, con respecto a la democracia, tiene que ver con sus las deudas pendientes (que da cada vez más la impresión de que nunca será capaz de pagar); pero es todavía más pertinente en los países latinoamericanos, que tan claramente adolecen de falta de continuidades mínimas en la ejecución, por parte del aparato burocrático del Estado, de políticas públicas y planes de desarrollo. Un buen ejemplo es México, que se reinventa radicalmente al terminar cada periodo sexenal de gestión del gobierno en turno, en sus tres niveles que componen en los que está compuesta su federación.

En la teorización de Lechner sobre cómo el tiempo es socialmente construido y la naturaleza política del mismo o de sus derivaciones, no resulta necesario inferir la influencia de Niklas Luhmann, pues la reconoce abiertamente en *Los patios interiores de la democracia*. Recupera la noción luhmanniana de *futuro actual y presente venidero*, pues “[somos] contemporáneos de un futuro que sólo parcialmente será más adelante nuestro presente” (Lechner, 2014, p. 147). Lechner incluso hace uso de algunos elementos de la teoría de los sistemas sociales de Luhmann para analizar las transformaciones que se han dado en la construcción del espacio social, exponiendo estas, al menos en parte, como causadas por “los procesos de diferenciación funcional que, dentro de cada sociedad, provocan una mayor autonomización de los distintos ‘subsistemas’” (Lechner, 2015, pp. 181-182). Sin embargo, toma y utiliza estos ele-

mentos de forma crítica y moderada, es decir, evita darles una posición explicativa central y excluyente. Discrepa claramente con las implicaciones de asumir plenamente los postulados fuertes de Luhmann, pues rechaza la naturalización de lo social implícita en una posición sistémica dura. En sus palabras, desde una perspectiva así, el proceso social “no respondería a ninguna intencionalidad” (Lechner, 2015, p. 175), quedando subordinado “a la dinámica espontánea de la autorregulación” (2015, p. 175), por lo que niega categóricamente un orden social que sea autónomo de la subjetividad.

A nuestro juicio, esto último ejemplifica uno de los aspectos de los textos lechnerianos que ha tenido y continuará teniendo) una gran influencia sobre la forma de hacer ciencias sociales: el autor demuestra, de manera verdaderamente orgánica, cómo leer, interpretar e integrar otras posiciones teóricas, retomando varios de sus postulados y erigiéndolos como ejes de análisis de la propia, sin restarle a dichos elementos potencia explicativa para los propósitos argumentativos de su producción. Es capaz de integrar coherentemente elementos de pensamiento sistémico, en este caso, sin por ello ceder un ápice en su capacidad para argumentar en favor de la relevancia de los sujetos políticos. Esta característica, permite que sus textos, además de su riqueza al revisar distintos temas, se conviertan en una suerte de modelos pedagógico-metodológicos para la construcción de pensamiento teórico.

Lechner también contribuye a sentar bases teóricas para el desarrollo de una sociología de la vida cotidiana, que sitúa como “una cristalización de las contradicciones sociales que nos permiten explorar en la ‘textura celular’ de la sociedad algunos elementos constitutivos de los procesos macrosociales” (Lechner, 2014, pp. 140-141). Estamos hablando de un trabajo relevante para colaborar con los cimientos de una disciplina. No se limita a exponer la importancia de su estudio, sino que acomete la tarea de esclarecer una perspectiva para este, distinta de la de figuras como Agnes Heller, Alain Touraine y Norbert Elias. Su posición, que recupera aspectos de la obra de Gouldner (1975) y Heller (1977), abre sus propios caminos, apuesta por la comprensión de la vida cotidiana en el

presente sociológico, criticando la limitación de abordarla sólo desde un enfoque histórico. La define como la vida rutinaria que “por su carácter común y repetitivo apenas es percibida” (Lechner, 2014. p. 136), pero que permite establecer criterios de distinción y, por lo tanto, de inclusión-exclusión, para definir y evaluar lo normal y lo anormal, lo que implica, entonces, lo natural, en contraposición con lo cual es posible concebir y, por tanto, temer “los riesgos de una vida no predeterminada” (2014, p. 136). Expone cómo, si bien hay una serie de marcos disciplinares que abordan las relaciones que *a priori* conformarían la vida cotidiana, ella está determinada por “la significación que cada una de ellas adquiere en relación con las demás” (2014, pp. 139-140). También reivindica el papel del sentido común, criterio de (cierta) racionalidad distinta a la científica y a disposición de la población general, como un elemento que en la práctica permite intuir lo cotidiano y no cotidiano a las poblaciones, pero también como una forma válida de interpretar la realidad, en tanto construye realidad.

En sus consideraciones sobre el estudio de la vida cotidiana, Lechner pone bajo la lupa la cuestión de que son necesarias transformaciones en ella para que puedan acaecer los cambios sociales radicales. Esta cuestión ya había sido remarcada por Tocqueville desde 1835, pero la imposición de la distinción público-privado contemporánea y la preocupación por una gran crítica social orientada a producir el gran cambio social (revolucionario) la orillaron a las periferias del pensamiento, restándole importancia por mucho tiempo. El autor aclara que, en modo alguno, se puede hacer de la vida cotidiana el fundamento para comprender plenamente el devenir histórico y político, pero también que, no tomarla en cuenta, trae consigo una insuficiencia para asir de forma integral los fenómenos sociales estudiados. Para él, la manera apropiada de abordar la vida cotidiana (desde una sociología de la misma) consiste en “reconstruir los ejes de clasificación simbólica” (Lechner, 2014, p. 139) que elaboran colectividades determinadas para estructurar lo cotidiano y lo no cotidiano. Lo cual, por supuesto, reviste una relevancia mayúscula, porque, de entrada, se parte de aceptar que existen múltiples colectividades al interior de las comunidades políticas.

Esto tiene derivaciones de peso. Una de ellas, es que permite abordar las relaciones entre las experiencias de grupos específicos que determinan sus particulares realidades cotidianas, tanto la producción como la proyección reivindicatoria de sus propias subjetividades políticas. Dicha proyección deviene en muy particulares búsquedas sobre el establecimiento del orden social y, dicho sea de paso, muy legítimas. Consideremos, por ejemplo, la manera en cómo, en las últimas décadas, a partir de lo que Kymlicka y Norman (1997) llaman “el retorno del ciudadano”, es decir, el renovado interés en el ámbito académico por la discusión en torno a la ciudadanía, se han multiplicado los esfuerzos para visibilizar, conceptualizar y promover desde el activismo, concepciones adjetivadas de ciudadanía, vinculadas con la subjetividad de grupos sociales específicos (ciudadanías étnicas, feministas, infantiles y juveniles, migrantes, rurales, etcétera).

Además de todo lo dicho, hay todavía una multitud más de reflexiones de sumo interés en estos dos trabajos insignia de Lechner, que directa o indirectamente tocan temas relevantes como la globalización, la emergencia de la antipolítica, la sociedad civil, la identidad nacional y la memoria histórica, entre otros, pero no las abordaremos, por cuestiones de espacio. A pesar de todo lo que dejamos fuera, la riqueza de las aportaciones de Norbert Lechner que hemos expuesto, basta para reconocer la influencia de su obra, hacer patente la vigencia de su pensamiento y revalorar las posibilidades que se derivan de construir programas de investigación que retomem su propuesta multidimensional para analizar la realidad sociopolítica y sigan el ejemplo de su forma de acometer las empresas intelectuales con un espíritu crítico y ecléctico, pero firmemente asentado en la consistencia teórica.

BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, N. (1984). *Il futuro della democrazia*. Einaudi.
- Burbano de Lara, F. (2004). Las búsquedas de Norbert Lechner. *Íconos*, 19, 141-146.
- Camou, A. y Di Pego, A. (2017). La lectura latinoamericana de Hannah Arendt en los escritos

- tempranos de Norbert Lechner (1970-1984). *Perfiles Latinoamericanos*, 25(49), 277-311.
- Covarrubias, I. (2015). *Los espejos de la democracia. Ley, espacio político y exclusión*. UACM-Gedisa.
- Covarrubias, I. (2017). *Transformaciones contemporáneas de la democracia*. Ediciones UNTDF.
- Delsol, C., y G. De Ligio (dir.) (2019). *La démocratie dans l'adversité. Enquête internationale*. Cerf.
- Fukuyama, F. (2006). *The End of History and the Last Man*. Free Press.
- Gouldner, A. (1975). Sociology and the Everyday Life. En L. Coser (ed.). *The Idea of Social Structure*. Free Press.
- Guzmán, V. (2007). Norbert Lechner: Conversaciones a través del tiempo. Ponencia presentada en el seminario Pensar lo real y lo (im)posible: la construcción del orden social. Actualidad del pensamiento de Norbert Lechner. Santiago de Chile: 14 y 15 de junio de 2007. Disponible en: <https://www.cem.cl/pdf/Lechner.pdf>
- Herrera, H. y J. Aguirre (2019). Hacia un concepto específico de lo político. Convergencias y divergencias entre las propuestas de Schmitt y Hinkelammert. *CIENCIA Ergo Sum*, 25(3).
- Hinkelammert, F. (2000). *Crítica a la razón utópica*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Heller, A. (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Península.
- Huntington, S. P. (1995). *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*. Il Mulino.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Kymlicka, W., y W. Norman (1997). El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. *Agora*, (7), 5-42.
- Laclau, E., y C. Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI Editores.
- Lechner, N. (2012). La democracia en Chile. En N. Lechner. *Obras I. Estado y derecho*. FLACSO-FCE. Versión electrónica, pp. 23-146.
- Lechner, N. (2013). La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado. En N. Lechner. *Obras II. ¿Qué significa hacer política?* FLACSO-FCE, versión electrónica, pp. 242-387.
- Lechner, N. (2014). Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política. En N. Lechner. *Obras III. Democracia y utopía: la tensión permanente*. FLACSO-FCE, versión electrónica, pp. 108-219.
- Lechner, N. (2014a). La democracia entre la utopía y el realismo. En N. Lechner. *Obras III. Democracia y utopía: la tensión permanente*. FLACSO-FCE, versión electrónica, pp. 354-365.

- Lechner, N. (2015). Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política. En N. Lechner. *Obras IV. Política y subjetividad*. FLACSO-FCE, versión electrónica, pp. 161-251.
- Pereda, C. (2021). *Pensar México y otros reclamos*. Gedisa-UNAM.
- Rovira Mas, J., M. Rivera, E. Sader H. y Gandásegui (2009). Edelberto Torres-Rivas: dependencia, marxismo, revolución y democracia. *Crítica y Emancipación*, (2), 27-76.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. FCE.
- Roy, O. (2022). *L'aplatissement du monde. La crise de la culture et l'empire des normes*. Seuil.
- Vázquez Calero, F. (2004). Norbert Lechner. In memoriam. *Metapolítica*, 8(36), 96-98.

RESEÑA

ACCIONES POLÍTICAS MÁS ALLÁ DE LA PANDEMIA

Reseña del libro *Estado, sociedad y pandemia: ya nada va a ser igual*

Gudelia Espejo López
IEMS Ciudad de México
gudelia.espejo18@gmail.com

García Delgado, D. (2020). *Estado, sociedad y pandemia: ya nada va a ser igual*. FLACSO Argentina

Para muchos de nosotros es difícil imaginar cómo será la vida cotidiana, las relaciones sociales y la economía del mundo a un año de iniciada la pandemia por COVID-19; sin embargo, la rigurosa investigación elaborada por el autor Daniel García Delgado en su libro *Estado, sociedad y pandemia. Ya nada va a ser igual*, nos muestra algunas rutas importantes a seguir, y aunque el enfoque principal de su visión se decanta hacia su país de origen, Argentina, no deja de tomar en cuenta el contexto internacional, siempre útil para comparar y desmarcar las acciones realizadas en cada país.

El análisis gira en torno al acontecer cotidiano, por ello nos permite acercarnos de manera inmediata y amena a los problemas surgidos a partir de la pandemia con el fin de observar, conocer y proyectar qué será de las relaciones humanas y del vínculo entre el Estado y la sociedad de ahora en adelante. Para él, ninguna crisis vivida en el pasado en términos de inflación o hipotecaria es comparable a la surgida en el ámbito de la salud pública hoy.

De las reflexiones filosóficas que recupera el autor se encuentran aquellas que, ante la crisis sanitaria cuestionan la tendencia del Estado hacia la tecnocracia y el autoritarismo, o bien, hacia la libertad democrática y social; dudas en extremo válidas en el contexto de la pandemia debido

a que en ningún momento de la historia la convivencia y cercanía entre ciudadanos se vio restringida. La mirada del autor se detiene críticamente en el caso latinoamericano donde, según argumenta, el Estado ha fungido como el centro de transformación y sustento de los derechos sociales, con mayor énfasis en las acciones realizadas en torno a la salud pública y la economía. Por ejemplo, entre 2016 y 2019 los gobiernos de Argentina transitaron, por un lado, entre la negación de los colectivos, la parálisis del parlamento y la represión de las protestas; y por otro lado, hacia el llamado “nuevo contrato social” que mostró la capacidad del gobierno en turno para enfrentar crisis complejas y favorecer políticas públicas, invertir en el sistema médico; y aún más importante, a sabiendas de la desigualdad económica existente, hizo suyos tres principios básicos: “la ética del cuidado, la sustentabilidad de la deuda y el aumento de capacidades en la gestión pública”, lo cual sostiene la presencia de nuevos liderazgos políticos basados en la responsabilidad social y los resultados, más que en principios no acordes con la realidad actual.

El autor, muy consciente de que las funciones del Estado no se reducen a las fronteras nacionales, sino que trascienden al mundo entero y cada vez más globalizado, nos recuerda en el segundo capítulo, que las acciones políticas del gobierno de EEUU dirigido por Donald Trump y su exaltada convicción del individualismo, tanto como su salida de la OMS, llevaron al mundo occidental a una nueva reconfiguración de fuerzas económicas, así como a presenciar diferentes cambios entre las alianzas de los países poderosos en función de sus conquistas y sus pérdidas. El autor nos dice que nunca como ahora, en el marco de las dificultades de salud causadas por el virus, EEUU se vio eclipsado por el papel que jugó al gestionar inadecuadamente la crisis sanitaria y el alto número de muertos por ello. Se pregunta muy seriamente qué países serán capaces de inventar nuevas formas de hacer política, de invertir en justicia y solidaridad, medio ambiente y educación. En el caso de América Latina, la tentación autoritaria se recarga en Chile, Brasil, Colombia y Ecuador sumada a sistemas de salud deficientes, desigualdades sociales históricas y el intervencionismo estadounidense. Sin embargo, reconoce que Argentina, con el *Frente de Todos*, ha buscado

una renegociación de su deuda en otros países de la Unión europea, así como la integración y alianzas con México privilegiando la articulación de gobiernos progresistas, por lo que augura una cierta unidad política en América Latina e inserción económica internacional a través de la exportación de alimentos para animales y humanos. Aún más, advierte sobre la necesidad de modificar las prácticas políticas que conllevan el detrimento social y económico de unos cuantos, para señalar la importancia de construir sociedades más solidarias, cooperativas y con una nueva arquitectura financiera.

Con una mirada clara, el autor nos presenta algunas escenas de desigualdad social, sus causas y las nuevas formas de ganancia y explotación instrumentadas por parte de los dueños de empresas: por un lado, barrios sin servicios públicos, electricidad o internet; y por otro, la introducción de nuevas tecnologías, robots e impresoras 3D como complemento y posible sustitución de los trabajadores en América Latina. ¿Qué posibilidades existen para disminuir la brecha entre ricos y pobres incrementada en el año 2020 por la pandemia? Algunas soluciones van desde la inversión en educación y salud, hasta la creación de empleos o el cobro de impuestos a los que más tienen, pero nada como entender el origen de dicha desproporción. Según el autor, Argentina no ha alcanzado un desarrollo pleno debido a restricciones externas, internas y obstáculos que han impedido tanto el desarrollo de importaciones como su evolución científica y tecnológica. El coronavirus ha dado una gran lección al mundo, principalmente a países en vías de desarrollo, cuyas políticas a futuro deberán contemplar la relación de las sociedades y sus gobiernos con la naturaleza, el cambio climático, el medio ambiente, las prácticas mineras o agrícolas sin agrotóxicos, así como acciones jurídicas contundentes ante desastres ecológicos. En el fondo, el autor propone recuperar políticas asertivas del pasado y adecuarlas al presente, con sus matices necesarios; pero no deja de advertir que el desarrollo social y económico sólo ha sido posible bajo un pensamiento de bienestar común.

En el capítulo 4 titulado *Subjetividad y lucha por el sentido común*, el autor hace un recuento de los últimos 40 años, a partir de 1980 y el año

2020 de la pandemia, sobre los cambios culturales y sociales en Argentina. Según el autor, este país mantuvo una lucha entre los discursos que fueron moldeando sus costumbres, valores e instituciones hacia una sociedad aspiracional, individualista y de consumo, en contraposición a la cultura de la demanda colectiva, popular y comprometida con la distribución equitativa de los bienes. Se refiere de manera explícita a los efectos del coronavirus en el aspecto mencionado arriba, especialmente a la fuerte irrupción del virus en la esfera económica, pues con ello se evidenció un sin número de necesidades y prioridades de todos los habitantes del planeta que nada tenían que ver con el lujo y las mercancías; además, del riesgo implícito para la población en general, sin distinción entre clases sociales.

Ahora, quizá las nuevas acciones y decisiones personales y políticas ya no deberían relacionarse con el consumo desmedido y el egoísmo a toda costa, pues lo que no logró en su momento la organización social y las protestas, sí lo ha hecho la crisis de salud mundial que nos aqueja. El coronavirus vino a romper parte de la estructura capitalista liberal centrada en la ideología del mérito propio. Dicho aspecto posibilitó la emergencia de un actor olvidado o escondido en las fauces de poder económico reinante, ese que subsidia, da créditos y salva a sectores públicos y privados, quien vuelve a tener el control de sus fronteras e inclina la balanza en la mejora de los servicios sanitarios: el Estado. Lo que observamos en este capítulo es la amenaza inminente de la pandemia a los mercados financieros y las resoluciones de los ciudadanos ante la incertidumbre, en donde los individuos, ciudadanos y sociedades se decantan por la ética del cuidado, por la salud y por una cultura que avala las prioridades públicas en vez de la exaltación individualista.

El penúltimo capítulo es del todo relevante, quizá sea el texto que condensa las mejores propuestas de Daniel García Delgado, pues es una revisión teórica e histórica cuidadosa de los conceptos clásicos de teoría política respecto del pacto social y del papel que ha jugado el Estado en relación con el poder económico internacional, las sociedades democráticas y la soberanía en América Latina desde los años setenta a la fe-

cha. Nos recuerda que hace cincuenta años el Estado había centrado sus acciones políticas en la protección y cobertura de los trabajadores, así como la negociación con los sindicatos, y había actuado como mediador respecto del trabajo asalariado y los empleadores. En la actual crisis global provocada por la financiarización y la globalización neoliberal del libre comercio, aunado a los efectos del coronavirus en todo el mundo, el Estado redujo considerablemente su autonomía, lo cual ha tenido consecuencias graves y repercusiones en el incremento de la precarización, la pobreza y la extensión de la brecha económica entre ricos y pobres. Aún más, el haber concedido poder a grupos de alta productividad con bajo nivel de empleo y permitir el desarrollo de un modelo extractivista explotador del sistema agrícola ha reducido su papel interventor. Todo ello ha dejado al Estado sin la capacidad para aplicar políticas en favor del crecimiento y desarrollo interno, así como acciones más justas para la sociedad.

Ante la existencia de grandes fortunas en pocas manos y frente a la devaluación de la cooperación colectiva, así como el predominio de la sospecha en la interacción humana cada vez más visible por el contagio que representa el virus y la transmisión de persona a persona, el autor se pregunta: ¿Cómo lograr un nuevo compromiso entre el capitalismo y la democracia en Argentina? Ante lo cual propone reconstruir la sociedad a través de un nuevo contrato que contemple una reforma tributaria progresiva, recuperar el Estado de derecho y trabajar en lograr consensos sociales más amplios en favor de encaminar a su país, hacia la justicia y el bienestar económico y social. El autor es consciente de que grabar el impuesto a los más ricos no será tarea fácil y de que esta situación es producto del poder creciente del capital financiero; sin embargo, es aquí donde se verá con precisión si se seguirá premiando a quienes envían su capital a paraísos fiscales, o bien, se favorecerán otros rubros productivos en pos de la equidad.

A lo largo de su argumentación, el autor no deja de lado la obligación de recuperar el Estado de derecho. No se olvida que el poder judicial se ha vinculado históricamente a los gobiernos conservadores, ha sido

legitimizador de golpes de estado, así como creador de las justificaciones jurídicas para la existencia de prisiones preventivas. Por lo tanto, es menester buscar la independencia de la justicia de los poderes económicos y evitar el incremento de la investigación policial, así como de la impunidad ya que no es una cuestión menor. Sin lugar a dudas, lo anterior nos remite a las preguntas iniciales referentes a la tendencia de los gobiernos hacia el autoritarismo o la democracia bajo el pretexto y manipulación de la crisis de salud que vivimos.

No cabe duda de que toda la explicación vertida en los primeros capítulos, así como la exposición del panorama mundial, centrado en las acciones y decisiones políticas de los gobiernos, el papel de la sociedad, así como las relaciones internacionales, la reconfiguración de fuerzas entre los países y el diseño de nuevas rutas de convivencia social registradas en el contexto actual del peligro en el que nos ha puesto el brote del coronavirus recae en el ámbito de la ciudad. Así, el último capítulo de este libro nos trae nuevas observaciones a tomar en cuenta si deseamos un mejor futuro para nosotros y las nuevas generaciones.

Estado, sociedad y pandemia. Ya nada va a ser igual es un libro que muestra lúcidamente los diferentes aspectos que trajo consigo la propagación del coronavirus, que ha permitido analizar con más detalle las causas y consecuencias de las desigualdades sociales y las posibles soluciones, así como ha sido útil en señalar la emergencia de los actores necesarios con el propósito de evitar el desplome tanto de las economías como de los gobiernos durante la crisis sanitaria, y quizá también después de ella.

En consecuencia, el autor nos invita a reflexionar con fuerza sobre el espacio donde el virus se ha manifestado de forma inclemente, donde se propaga y difiere de cualquier otro lugar alcanzando proporciones nunca antes concebidas, pero también destaca el rol de ser un lugar representativo de la contención, del aislamiento consciente y la solidaridad comunitaria. La ciudad, Buenos Aires en particular, a la que se le ha impuesto un crecimiento y diseño que se desborda entre la especulación inmobiliaria, la existencia de una gran masa de trabajadores sin siste-

mas de salud ni prestaciones sociales, el hacinamiento en el transporte público y la gran cantidad de sectores populares que en otros momentos había llenado las calles con carteles y consignas en favor de la lucha por la tierra, contra el hambre y en franca resistencia.

En esta trama sobresalen diferentes aspectos de Buenos Aires: en principio, el hecho de ser una ciudad plena de rincones para la convivencia, de recreación cultural y lucha social; y, en consecuencia, impregnada de herencia cultural e histórica que pone el ejemplo de organización y apoyo comunitario. Al haberse perdido empleos en esta crisis, cerrado comercios y negocios, así como a duras penas empezar a salir de depresiones económicas, todavía hay quienes brindan asistencia alimentaria a los más vulnerables: ancianos, niños y mujeres violentadas. Aún más, se hace referencia a las decisiones gubernamentales tomadas en favor de los sectores menos involucrados con la tecnología y el internet, con el objetivo de proporcionarles equipos para realizar las actividades escolares requeridas, y con ello, garantizar el derecho fundamental a la educación.

Debido a las características antes mencionada y más detalladas en el mismo libro, se sostiene que Buenos Aires con sus once millones de habitantes contando al conurbano, se está constituyendo como una ciudad inclusiva, accesible, planificada y como modelo de desarrollo, y que así pasará seguramente con otras ciudades del mundo después de la pandemia.

SEMBLANZAS

Marco Julio Robles Santoyo

Escritor y Maestro en Filosofía por la UNAM. Ha colaborado en medios como: *Sexenio*, *Numen*, *Luvina*, *La libre de Fuego*, *Crítica*, *Letras Explícitas y Reflexiones marginales*. *Diario camaleón* (Textofilia ediciones, 2015), es la primera recopilación de su narrativa breve. En 2018 ganó el Primer lugar en el Concurso Internacional de Cuento Ciudad de Pupiales, certamen literario auspiciado por la Fundación Gabriel García Márquez en Colombia. Cursó estudios de doctorado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México enfocándose en investigaciones sobre los géneros literarios de la Antigüedad clásica, retomando a Platón como eje de la discusión en torno a la forma discursiva en la cual se transmite la verdad. Sus líneas de investigación académica son: el mito y las tecnologías de la palabra en la Antigüedad; la cosmovisión trágica en el teatro griego; y el diálogo y los géneros literarios: tensiones y similitudes entre filosofía y poesía. Dentro de estas mismas líneas de investigación ha publicado artículos de carácter académico en publicaciones especializadas y en libros de carácter colectivo.

José Luis Ponce Pérez

Licenciado en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es profesor en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Desde 2017 imparte las materias de Historia de la filosofía antigua I y II, y el Seminario de filosofía antigua. Su línea de investigación es la ética estoica, especialmente en Séneca y Marco Aurelio y algunos aspectos de la metafísica estoica. En el doctorado estudió la relación entre la física y la ética en Séneca.

Héctor Valentín Hidalgo Lara

Licenciado en Medicina por la Universidad Nacional Autónoma de México, Especialidad en Medicina Familiar por el Instituto Mexicano del Seguro Social, Licenciatura en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Maestría en Humanidades por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Ha trabajado para el Instituto Mexicano del

Seguro Social en donde desarrolló actividades clínicas, de educación en salud, de gestión hospitalaria y de coordinación de atención médica.

Israel Covarrubias

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Florencia, Italia. Profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 2). Algunos de sus libros recientes son *La fascinación del populismo. Razones y sinrazones de una forma política actual* (2023), y *Festina lente. El relato democrático en el contexto pandémico* (2021). Asimismo, es director de *Estancias. Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales*.

José Castro Puga

Doctor en Ciencias Jurídicas por la Facultad de Derecho de la UAQ. Profesor de tiempo libre en la misma Facultad, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (candidato). En 2017 obtuvo la Medalla al Mérito Académico. Sus líneas de investigación tienen que ver con la teoría política, particularmente los estudios en torno al cambio político, la educación para la ciudadanía y la democracia. Algunas de sus publicaciones recientes son “Gobernar la democracia. Consideraciones sobre la resolución de conflictos en la vida pública y privada contemporánea” (2022), “Análisis del marco normativo respecto al derecho a la participación de los estudiantes en México” (2022), y “Fundamentos teóricos de la participación en la escuela como elemento clave para una educación democrática” (2022).

Gudelia Espejo López

Maestra en Filosofía por la FFyL-UNAM y actual estudiante del Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha cursado Diplomados en Filosofía para niños y en Desarrollo Humano a través de las Artes y es actualmente Profesora de Tiempo completo en el Sistema de Bachillerato de la Ciudad de México-IEMS.

VITAM REVISTA DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

ISSN 2448-6124 (versión impresa)

ISSN 2594-2107 (versión en línea)

Vitam acepta diversos tipos de colaboración:

- artículos de investigación
 - ensayos
 - traducciones
 - reseñas

Las políticas para su publicación pueden ser consultadas en la página:

<http://www.revistavitam.mx/>

Para suscripciones y adquisición de ejemplares comunicarse al correo:

revistavitam@universidadsalesiana.edu.mx

o dirigirse a la dirección de la Universidad Salesiana, A.C.

Laguna de Tamiahua no. 97

Col. Anáhuac, Alcaldía Miguel Hidalgo,

CP. 11320, Ciudad de México

Tels. 5341 9931 y 5341 9823

INVESTIGACIÓN

La noción de stultitia en el mundo antiguo: una relectura de la lírica griega a la luz del cuidado de sí

Marco Julio Robles Santoyo

Crisipo y la instrumentalidad de la física para la ética

José Luis Ponce Pérez

El peso del cuerpo en la salud y la enfermedad en la Grecia antigua

Héctor Valentín Hidalgo Lara

ENSAYO

Formas de lo político, subjetivación y democracia. una aproximación a la obra de Norbert Lechner

Israel Covarrubias y José Castro Puga

RESEÑA

Acciones políticas más allá de la pandemia

Gudelia Espejo López

