

Fecha de recepción: 10 de febrero de 2004

Fecha de aceptación: 15 de junio de 2004

GÉNEROS LITERARIOS Y FILOSOFÍA ANTIGUA *

Por: **François Gagín**

Universidad del Valle

Resumen. *Existe una aparente correspondencia entre los géneros literarios y el ejercicio de la filosofía, pero ¿cuál es? Si recordamos la a-tipicidad del filósofo en búsqueda de un sentido que oriente la vida entendemos que no hay ningún género literario exclusivo para el ejercicio de la filosofía. La manera griega de filosofar puede acomodarse tanto de la estructura de un himno como de un diálogo o de una epístola. Ningún género es exclusivo de una experiencia filosófica porque para entender esta experiencia es preciso revelar primero una definición negativa de lo que ella no es; dicha experiencia no consiste en provocar el sin sentido o la pérdida del sentido y no existe en la antigüedad un ejercicio de la literatura que se preste al culto a la fealdad o a una apertura sobre la sin razón. El caos o la hybris no es del dominio de lo discutible y la filosofía se opone a valores que no son los verdaderos valores. Después del lugar de incertidumbre en el cual se sitúa el filósofo, en esta tensión entre doxa y episteme, viene la elección fundamental de vida y es ésta la que determina, a su turno, la elección de uno u otro género literario. La elección fundamental de vida es en realidad una escuela de formación y el discurso que la conforma debe corresponderle plenamente. Así se explica la elección casi exclusiva de tal o cual género literario en tal o cual escuela. A modo de ejemplo lo anterior sirve para aprehender el Himno a Zeus de Cleantes.*

Palabras clave: *Géneros literarios; filosofía antigua; modos de vida; Himno a Zeus de Cleantes.*

Summary. *There is an apparent correspondence between literary genres and the exercise of philosophy, but what is it? If we remember the a-typicality of the philosopher in search of a meaning that orients life, we understand there is no exclusive literary genre for the exercise of philosophy. The Greek way of philosophizing can fit both a hymn's or an epistle's structure. No genre is exclusive to a philosophical experience because in order to understand this experience it's necessary to reveal first a negative definition of what is not; such experience does not consist in provoking meaninglessness or loss of meaning and, there isn't in Antiquity an exercise of literature suitable for the cult of ugliness or for an opening to wrong. Chaos or hubris does not belong in the realm of what's arguable and philosophy opposes values that are not the true values. After the place of uncertainty where the philosopher positions himself, in this tension between doxa and episteme, the fundamental choice of life comes, and this is what determines, in turn, the choice of one literary genre or another. The fundamental choice of life actually is a school of education and the discourse that shapes it must fully correspond with it. Thus the almost exclusive choice of this or that literary genre in this or that school is explained. The above can serve as an example to apprehend Cleanthes' Hymn to Zeus.*

Keywords. *Literary genres, ancient philosophy, ways of life, Cleanthes' Hymn to Zeus.*

* Este artículo parte de una investigación registrada en la Universidad del Valle y ha sido objeto de una discusión académica dentro de la línea *Daimón* del Grupo *Praxis* del Departamento de Filosofía de la misma universidad.

La ruptura entre vivir y decir, entre hechos y valores me parece, para ellas —las ciencias humanas y sociales— específicamente, nefasta hoy. En ese orden sitúo la diferencia más interesante entre las ciencias humanas y las otras —las de la naturaleza—. Se las opone a menudo según otros criterios: por el grado de precisión en los resultados aquí y allá, o por la naturaleza de las operaciones mentales que implican, o por las condiciones de observación. Para mí, la diferencia estudiada (humano/no humano) conlleva a otra, capital, en la relación que se establece entre el científico y su objeto. Hay muchas cosas que separan al geólogo y los minerales que estudia; son muy pocas las que distinguen el historiador o el psicólogo de su objeto, los otros seres humanos (...). Aquí, un pensamiento que no se nutre de la experiencia personal del científico degenera rápidamente en escolástica, y no aporta satisfacción sino al científico o a las instituciones burocráticas, que adoran los datos cuantitativos. ¿Cómo ocuparse de lo humano sin tomar partido?

Tzvetan Todorov¹

Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre. El cultivo de una ciencia cualquiera, de la química, de la física, de la geometría, de la filología, puede ser, y aun esto muy restringidamente y dentro de muy estrechos límites, obra de especialización diferenciada; pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofera, erudición seudofilosófica.

Miguel de Unamuno²

¿Se puede razonablemente tener una comprensión de la filosofía antigua, abstracción hecha de los géneros literarios? ¿Quién tendría la osadía de afirmarlo? ¿Y quién puede tener la firme convicción que el ejercicio de la filosofía no requiera de ciertas condiciones? ¿Quién, en fin, aunque no tenga palabras para expresarlo, no siente que materia, cuerpo, estilo y forma hacen que el discurso y el acto filosóficos sean? Es verdad que la puesta en forma del lenguaje oral o gráficamente³ exige una composición supeditada a un fin deseado. Cuestionar

1 TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989, p. 10–11.

2 UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Losada, 1964, p. 19.

3 Entendemos que nuestro análisis en relación con los géneros literarios, en el mundo antiguo, no está determinado por la primacía de lo escrito sobre lo oral (o viceversa). Es más, en relación con la filosofía antigua, es lo oral lo que predomina:

“Más que todas las otras, las obras filosóficas están vinculadas a lo oral, porque la filosofía antigua misma es, sobre todo, oral. Sin duda ocurre que uno se convierte leyendo un libro, pero en ese caso uno se precipita donde el filósofo, para entender su palabra, para interrogarlo, para discutir con él y con otros discípulos, en una comunidad que es siempre un lugar de discusión. En relación con la enseñanza filosófica, la escritura no es sino un memorándum, un instrumento, que no remplazará la palabra viva.

La verdadera formación es siempre oral, porque sola la palabra permite el diálogo, es decir, la posibilidad para el discípulo de descubrir por sí mismo la verdad en el juego de las preguntas y de las respuestas, la posibilidad también para el maestro de adaptarse su enseñanza a las necesidades del discípulo. Muchos filósofos, y no de los menores, no quisieron escribir, considerando después de Platón y sin duda con razón que lo que se escribe en las almas por la palabra es más real y más duradero que los caracteres

esta puesta en forma conduce a interrogar el sentido de la filosofía antigua y a presentir su aprehensión. Si este proyecto parece demasiado ambicioso con miras a los límites del conocimiento humano, por lo menos que nos sea permitido revelar unos caracteres esenciales del ejercicio de la filosofía en el mundo greco-romano y lindar con una definición aceptable de la misma. Solamente así se entenderá la elección y la adecuación de tal o cual género literario en relación con tal o cual modo de vida filosófico.

Estamos mencionando el término de vida como una entrada en materia con miras a una apropiación de la filosofía antigua. El verbo vivir o la expresión modo de vida serían más adecuados que la noción indeterminada de vida. ¿Existe la vida como tal? ¿Es un derecho o un hecho? Es difícil y arriesgado contestar a estas preguntas porque implican optar por una dirección —sea ésta de orden ontológico, metafísico, estético, ético o político— que inevitablemente falsea la perspectiva de investigación porque la supedita a un tipo de valoración moral. Hablemos mejor en un sentido griego: hay una evidencia de la existencia humana, un sentimiento trágico de la existencia no porque lo trágico sería el efecto del ejercicio de la razón sobre algún acontecimiento a partir de unos criterios morales inamovibles, sino porque este sentimiento procede de una conciencia que se revela por sí misma en contraste con cierta situación.⁴ Estamos en presencia de una inevitable paradoja que

trazados sobre el papiro o sobre el pergamino". HADOT, P. *Éloge de la philosophie*. Paris: Allia, 1997, p. 44-45.

Sobre la experiencia del pensamiento humano como representación de una conciencia de sí y de su entorno, Camus encontró unas palabras contundente al decir:

"La primera operación del espíritu consiste en distinguir lo que es cierto de lo que es falso. Sin embargo, en cuanto el pensamiento reflexiona sobre sí mismo lo primero que descubre es una contradicción. A este respecto es inútil esforzarse por ser convincente (...). Cualesquiera que sean los juegos de palabras y las acrobacias de la época, comprender es, ante todo, unificar. El deseo profundo del espíritu mismo en sus operaciones más evolucionadas se une a la sensación inconsciente del hombre ante su universo; es exigencia de familiaridad, apetito de claridad. Para un hombre, comprender el mundo es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello". CAMUS, A. *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada, 1953, p. 22-23.

- 4 Camus, en muchas ocasiones, supo traducir esta experiencia griega en un tono poético y nostálgico: "El Mediterráneo tiene un sentido trágico solar, que no es el mismo que el de las brumas. Ciertos atardeceres —en el mar, al pie de las montañas—, cae la noche sobre la curva perfecta de una pequeña bahía y, desde las aguas silenciosas, sube entonces una plenitud angustiada. En esos lugares se puede comprender que si los griegos han tocado la desesperación ha sido siempre a través de la belleza y de lo que ésta tiene de opresivo. En esa dorada desdicha culmina la tragedia. Nuestra época, por el contrario, ha alimentado su desesperación en la fealdad y en las convulsiones. Y por esa razón, Europa sería innoble, si el dolor pudiera serlo alguna vez.

Nosotros hemos exiliado la belleza; los griegos tomaron las armas por ella. Primera diferencia, pero que viene de lejos. El pensamiento griego se ha resguardado siempre en la idea de límite. No ha llevado nada hasta el final —ni lo sagrado, ni la razón—, porque no ha negado nada: ni lo sagrado, ni la razón. Lo ha repartido todo, equilibrando la sombra con la luz. Por el contrario, nuestra Europa, lanzada a la conquista de la totalidad, es hija de la desmesura. Niega la belleza del mismo modo que niega todo lo que no exalta. Y, aunque de diferentes maneras, no exalta más que una sola cosa: el futuro imperio de la razón. En su locura, hace retroceder los límites eternos y, enseguida, oscuras Erinias se abaten sobre

constituye la dimensión misma de la condición humana que los griegos experimentaron. Por un lado, el individuo cuya voz está inmersa en el dinamismo de las contingencias mundanas —las de la sociedad humana y la del universo— y, por otro, está la facultad del *lógos* que crea una distancia con estas contingencias, lo cual posibilita su enunciado. Pero, y aquí está la paradoja, no se trata de dos esferas clasificadas de la realidad humana: ambas son constitutivas de nuestra experiencia en tanto que hombres. Marcan los límites de las posibilidades humanas entre nacimiento y muerte. Estas posibilidades están sobredimensionadas gracias a —o a causa de— un ejercicio de la imaginación bien entendido, un ejercicio de la imaginación que está al servicio de la razón, o si se quiere un ejercicio de la imaginación como una modalidad del ejercitar el *lógos*.⁵ La paradoja cree lo trágico que es una suerte de conocimiento de sí y de conciencia de sí; sobre el trasfondo de una vida sufrida sobresalen momentos de esplendores de tipos somáticos y psíquicos que la flor de la juventud tradicionalmente exalta. El contraste entre los dos planos de la misma realidad humana provoca un diagnóstico de lo que somos —nuestra finitud— e induce a una transformación de la existencia que consistiría en hacer que esos momentos no sean unos pocos momentos sino que sean más duraderos. Y en lo posible que duren lo que dura una vida de hombre.

Esta antigua experiencia que se origina en tiempos arcaicos con el *mythos* será proseguido con el advenimiento de la *pólis* y su apertura por el *lógos*. Lo trágico no debe entenderse como una constatación de hechos, como un estado de quietud, sino como un dinamismo que fluctúa en funciones de los vaivenes de la historia, de los datos esenciales a una cultura lingüística, artística y política, en fin, de los intereses o de las pasiones que sufren los individuos pública o privadamente. Con lo anterior, queremos subrayar que la filosofía también se hará dinámica y quizá hablar de ella en término de tensión sea lo más apropiado.

La tensión es, de hecho, reveladora del lugar de la filosofía y de su ejercicio.⁶ Precisémosla. En efecto, el filósofo se revela bajo la mirada del otro como un personaje que desea sobrepasar el escenario de la *doxa*. Su deseo es el de sobrepasar los pseudo-valores

ella y la desgarran. Diosa de la medida, no de la venganza, Némesis vigilia. Todos cuantos traspasan el límite reciben su despiadado castigo". CAMUS, A. *El verano*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 54–55.

5 Se puede advertir de estos tipos de ejercicio en el estoicismo: consisten de manera ficticia, gracias a la imaginación, en colocarse en lugar del Todo para abrazar una mirada divina y afianzar de este modo el vivir de acuerdo con la naturaleza.

6 Tensión en el sentido del *tónos* griego, lo cual es intensidad, fuerza, vigor, energía del alma o de la voz. Es por medio de las modulaciones de la voz que se instituye un fin propedeúico y persuasivo de lo enunciado. A través del *tónos* de la voz se hace posible una estilización del discurso, un dato (estilización) inherente a la literatura: "(...) el estilo es el aspecto de lo enunciado que resulta de una elección de los medios de expresión determinada por la naturaleza y las intenciones del sujeto que habla o escribe." GUIRAUD, P. *La estilística*. Buenos Aires: Nova, 1960, p. 120. Citado por HOPKINS RODRÍGUEZ, E. *Convicciones metafóricas: teoría de la literatura*. Perú: Universidad Católica, 2002, p. 25.

que vinculan tal o cual *politeia*⁷ —caso de los cínicos, por ejemplo—, de elevarse por encima de ellos; he aquí una aspiración hacia lo universal presente en todos los filósofos. Pero el filósofo no se contenta con emprender este camino (*méthodos*) sino que intenta crear unos dogmas, unos discursos y unos modelos de vida que podrían cambiar el orden de las cosas dentro de la *pólis*, lo que supone emitir unos discursos susceptibles de ser recibidos por los otros.⁸

Es en esa tensión que es, por un lado, aspiración a lo universal, a sobrepasar el comportamiento equívoco del vulgo —determinado por la *doxa*—, y, por otro, intento de construir un discurso como posibilidad de instauración de un nuevo —o diferente— diálogo con el otro para cambiar el orden de la *pólis*, ahí precisamente en esa tensión se encuentra el filósofo. Fácilmente podemos aplicar los términos de drama o de tragedia para calificar la situación filosófica. Hay drama o tragedia porque la filosofía se presenta como una aspiración hacia lo universal librada de las meras contingencias, aspiración que es también el deseo de estar en comunicación con los otros y de transformar *hic et nunc* el orden político. Esto conduce a que el filósofo a menudo sufra las pasiones colectivas y es lo que explica, en parte, por qué la filosofía no logra alcanzar su horizonte que es la sabiduría. Pero renunciar a este horizonte sería librarse de la tensión filosófica, y, por ende, de la filosofía misma para recaer en la apacible y opacada vida de los que miren con desdén o indiferencia a los amantes del saber. Sin embargo, la tensión no puede sino resolverse, por lo menos comprenderse en otra experiencia, la de una libertad interior. Dicha libertad no niega a los otros ni el entorno natural. Incluso la libertad cínica implica un amor por los hombres y un cosmopolitismo, lo cual volverá a ser reivindicado por los estoicos.

Que la mención hecha al estoicismo sea la oportunidad de abordar más específicamente el vínculo entre ejercicio de la filosofía y géneros literarios a través del *Himno a Zeus* de Cleantes, el más bello himno que hayamos heredado de la antigüedad.⁹

7 El término *politeia* designa tanto un régimen político determinado como los modos de comportarse en público o en privado en el marco de tal o cual constitución (política).

8 Entre otros *méthodos* (cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*. I, 1, 1094a) significa la vía y la razón de la inteligencia, disciplina y encuesta. Un término apropiado para considerar la filosofía antigua.

Los dogmas son unas máximas y reglas de comportamientos que se desprenden de unas orientaciones filosóficas.

9 “¡Zeus, el más gloriosos de los inmortales, multinombre, siempre todopoderoso, / causa primera de la naturaleza que todo lo gobiernas con la ley, / yo te saludo! / Pues a ti deben invocarte todos los mortales, / ya que son tu linaje y como un don han recibido la imitación de tu voz / solamente ellos, de cuantos seres perecederos viven y se arrastran sobre la tierra; / por ello te cantaré y celebraré siempre tu poder. / A ti, ciertamente, todo este universo que rodea a la tierra / te obedece, adonde tú lo lleves, y consciente tu poder. / Tal es el instrumento que tienes en tus manos invencibles: / el rayo de doble filo, inflamado, siempre vivo, / pues bajo sus golpes se llevan a cabo todas las obras de la naturaleza; / con él tú diriges una razón común que a todo / trasciende, mezclada con las grandes y pequeñas luces del universo; con él a tanto tú has llegado, rey supremo de todo. / Ningún hecho se produce en la tierra sin ti, ¡oh Dios!, / ni en el etéreo y divino cielo ni en el mar, / excepto cuanto llevan a cabo los

Este texto no comporta ningún término técnico, ni algo específicamente relativo a la filosofía. Al referirnos a unos de los mayores representantes de la Stoa, estaríamos en derecho de esperar un escrito en forma de tratado o de diálogo.¹⁰ Una de las dificultades para comentar dicho texto proviene de su simplicidad, de su claridad: no contiene ni un problema filosófico formulado y el género literario al cual pertenece no es el escenario propicio para la conformación de un espacio de la filosofía. Al hablar de la filosofía antigua solemos pensar en unos aforismos —los fragmentos de Heráclito—, en un poema —el de Parménides—, en un diálogo (platónico), en un tratado (aristotélico), en una epístola (a la manera de Séneca), en una meditación (a la manera de Marco Aurelio). ¿Pero, qué es el texto de Cleantes que no responde a nuestra espera? ¿Estamos con el *mythos*, una dimensión en la cual la razón no tendría una voz predominante? Es preciso responder a la dificultad que representa el texto, o mejor dicho, qué tenemos nosotros modernos en relación con él. Recordemos lo que dicen los géneros literarios de la filosofía: ¿qué tipo de correspondencia suele existir entre un género literario determinado y una posibilidad filosófica? Debemos convenir que no hay en la antigüedad un género literario que la filosofía privilegia. Tenemos diversos géneros literarios: forma poética con una recuperación del material mítico (poema, aforismos, ¿himno?), y forma prosaica con un uso específico del *lógos* (notas, tratados, diálogos, epístolas, meditaciones, lecciones de moral).¹¹ La variedad de formas está a disposición de quienes

malvados en su locura; / pero tú sabes ajustar lo desmesurado / y ordenar lo desordenado y lo amable es para ti amable. / De tal modo, pues, has armonizado en la unidad lo bueno y lo malo, / que de todo llega a haber una sola razón siempre existente, / que abandonan, huyendo de ella, cuantos son malvados de entre los mortales, / los desgraciados, que continuamente ansiando la posesión de bienes, / ni ven ni escuchan la ley común de Dios: / si la obedecieran con inteligencia vivirían con bien. / Pero ellos, al contrario, se dirigen en su locura unos a un mal, otros a otro, / unos teniendo un celo desmesurado, amigo de terribles contiendas, / otros entregados a las malas artes sin pauta alguna / y otros al relajo y a los placenteros asuntos del cuerpo; / hacia aquí y hacia allá son llevados / buscando afanosamente todo lo contrario de lo que llega a ser. / Así que, ¡oh Zeus provisor de todo, rayo brillante que te ocultas tras las nubes!, / aparta a los hombres de la triste ignorancia, / disípala tú, padre, del alma y concédenos alcanzar / el conocimiento, con cuyo apoyo tú gobiernas todo con justicia / a fin de que, agraciados con ese don, te lo devolvamos honrándote, / alabando tus obras sin cesar, como conviene / a quien es mortal, pues ni para los mortales hay homenaje más grande, / ni para los dioses, que alabar siempre con justicia la ley común". SEVILLA RODRÍGUEZ, M. *Antología de los primeros estoicos*. Madrid: Akal: 1991, p. 101–102.

- 10 Además, es verdad que en los planos de estudios universitarios de los Departamentos de Filosofía no se suelen presentar un himno religioso como característica esencial de un tipo de quehacer filosófico.
- 11 Voluntariamente disponemos de la expresión "género literario" en su acepción general, no por falta de precisión, sino para no inducir nuestro análisis por un único criterio taxonómico. Es en la medida que adherimos a una acepción plena y general del género literario (con sus componentes esenciales: poesía y prosa, modo enunciativo, objeto representado, imaginario y comunicación) que se instaurará un vínculo estrecho con el ejercicio de la filosofía.

He aquí un resumen contundente de la taxonomía antigua en relación con los géneros literarios: "Los numerosos estudios que conllevan sobre la noción de género literario en la antigüedad hacen aparecer una taxonomía proteiforme, con una puesta en obra de unos modos de acercamiento y criterios variados, en función de las necesidades propias a cada teórico o escritor griego o latino. (...) Se puede, *grosso modo*, resumir los criterios antiguos de clasificación genérica a cuatro categorías, que encuentran

pretenden tener la maestría del lenguaje y debemos reconocer que el filósofo es uno de ellos (o pretende serlo). ¿Esto qué dice de la filosofía? Dice que no hay un lugar determinado de la filosofía y, quizá, debemos advertir que hay una manera de hacer filosofía en la antigüedad, que ya no corresponde a la nuestra y, el lector desprevenido (moderno), amante de la literatura, difícilmente encontrará una llave de lectura para abrazar en su plena realidad el *Himno a Zeus* de Cleantes.¹² En realidad no existe ningún género literario apropiado para el ejercicio de la filosofía porque la filosofía no tiene un lugar apropiado. Ella es por naturaleza

todas su fundamento en la obra aristotélica:

- a) (...) el modo de expresión escogido, es decir, la distinción formal entre prosa y poesía, entendida como composición de textos versificados (...).
 - b) (...) el modo de representación en función del tipo de enunciación (¿quién habla?) y del grado de imitación (...) la poesía lírica (...) está excluida de ese tipo de enunciación; quedan tres tipos de mimesis: modo narrativo en el cual sólo habla el autor (géneros narrativo, gnómico, didáctico), modo imitativo "puro" en el cual el autor no interviene (género dramático); modo mixto, en el cual el autor y los personajes toman alternativamente la palabra (epopeya).
 - c) [la toma en cuenta] del objeto de representación (...). La clásica jerarquización, que —siempre bajo la influencia de Aristóteles (*Poética*, 2) — hace de la epopeya y de la tragedia los géneros mayores, en oposición a la comedia, a la elegía, a los poemas líricos y a la sátira se explica, por lo tanto, por un contexto social, que privilegia los grandes hechos históricos que interesan la colectividad, en detrimento de las experiencias cotidianas de los individuos (...).
 - d) El último criterio genérico, inaugurado por Aristóteles (*Retórica*, I, 3, 1358b), consiste, por una parte, a distinguir la poética (arte de la evocación imaginaria) de la retórica (arte de la comunicación cotidiana), y por otra a tomar en cuenta, en el seno mismo del campo oratorio, las modalidades del discurso vinculadas a los tipos de públicos. Se trata de la tríada de los géneros judicial, deliberativo, epidíctico, que se encuentra así mismo subdividida en subgéneros en los manuales de la Segunda Sofística". HALLYN-GALAND, P. **Pouvoir tout dire: tempérament des styles et abolition des genres, de la rhétorique antique à la poétique du Quattrocento**, en: *L'effacement des genres dans les lettres et les arts*. Valenciennes: Camelia, 1994, p. 45-46.
- 12 Que el lector sea desprevenido o demasiado prevenido nunca es neutral en su lectura. Carga con una historia personal que hace que, en el acto de leer, esté en situación: "A primera vista, esto no tiene duda: se escribe para el lector universal y hemos visto, en efecto, que la exigencia del escritor se dirige en principio a todos los hombres. Pero las descripciones que proceden son ideales. En realidad, el escritor sabe que habla para libertades sumergidas, ocultas, indispensables. Y su misma libertad tampoco es pura; es preciso que la limpie y escriba también para limpiarla (...). Soy autor en primer lugar por mi decisión de escribir. Pero en seguida se presenta esto: me convierto en un hombre al que los demás consideran escritor, es decir, que debe satisfacer cierta demanda y al que, de grado o por fuerza, se atribuye cierta función social. Sea cual sea la partida que quiera jugar, tiene que jugarla a partir de la representación que los demás se han formado de él. Tal vez quiera modificar el carácter que se atribuye al literato en una sociedad dada, pero, para cambiarlo, es preciso que antes se ajuste al molde. Además, interviene el público, con sus costumbres, su visión del mundo, su concepción de la sociedad y de la literatura en el seno de la sociedad, rodea al escritor, lo asedia, y sus exigencias imperativas o taimadas, sus negativas y sus evasiones son los datos con lo que cabe iniciar la construcción de una obra". SARTRE, J-P. *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada, 1950, p. 86-93.

Por lo tanto, el lector deberá hacer un doble esfuerzo sobre sí mismo para sobresalir de los datos inherentes en la historia en la que pertenece y para acceder al nivel de exigencia que los filósofos reclaman para sí mismos. He aquí el problema de una lectura crítica, proyecto utópico, pero al cual se

a-tópica según lo reveló Platón en el *Banquete*.¹³ Si la filosofía tuviera un lugar apropiado dentro de la *pólis*, si hubiera una configuración de la filosofía, unos límites, unos objetivos definidos y a priori, hace tiempo que ella se habría apoderada de un género literario configurándolo. Ahí en el género escogido la filosofía se habría detenido. Luego, su tarea consistiría en cultivar sin cesar el género de su adopción. Pero la filosofía es, según una expresión consagrada, amor a la sabiduría.

Ese lema, que desde los tiempos de la Academia a fuerza de ser reiterado se arriesga a ser obsoleto, se entiende como un estar al servicio del pensamiento en búsqueda de un sentido. La filosofía moderna, al contrario, puede entenderse como la comprensión de un objeto. La enseñanza secundaria o universitaria está impregnada de ese deseo de comprender. La enseñanza se revela como un objeto pedagógico arraigado —o para arraigar— en el alma del estudiante; todo ocurre como si la enseñanza pudiera configurar a un sujeto culto. La cultura —y particularmente la cultura literaria— es precisamente la posibilidad que tiene el profesor en relación con el estudiante y éste con aquello de descubrir un sentido. Esto es la cultura y es, también, la filosofía. El acto filosófico consiste, primero, en estar a la escucha del pensamiento para revelar (un) sentido, ¿de lo contrario, cómo orientar mi vida si no provoco, primero, un sentido, si no descubro gracias al pensamiento la revelación de un sentido, es decir de una dirección para la vida? Sin esta operación y orientación desde un conocimiento que opero sobre mí, estamos en una situación de barbarie que no se confunde con la situación a-tópica de la filosofía. Aquella implica una acción azarosa, caótica e infructuosa mientras ésta implica una acción dirigida, orientada con promesa de una exitosa *ataraxia* o *apathia*. En esta provocación (o producción) del sentido que pasa por estar al servicio del pensamiento y del lenguaje, del *lógos* en definitiva, nace una aventura (somática e intelectual) que no está encerrada dentro de unos límites, unos valores que configuran la

debe tender so pena de cometer graves contra sentidos. Cfr. HADOT, P. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, p. 112: “Desde Aristóteles, se reconoció que la ciencia debía ser desinteresada. Quien estudia un texto o microbios o estrellas debe deshacerse de su subjetividad. Gadamer y Raymond Aron dirán: esto es imposible, pero pienso, sin embargo, que es un ideal al cual se debe tender bajo una cierta práctica. Los científicos que tienen la escasa valentía de reconocer que se equivocaron en tal caso particular, o que intentan no dejarse influenciar por sus propios prejuicios hacen un ejercicio espiritual de desapego de sí. Digamos que la objetividad es una virtud, muy difícil de practicar por cierto. Es necesario deshacerse de la parcialidad del yo individual y apasionado para alzarse a la universalidad del yo racional”.

- 13 Cfr. Las conclusiones de P. Hadot en *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 52–63. El filósofo es *a-topos*, fuera de lugar, porque es *daimôn*, un intermediario. Sócrates se revela como ignorante con la apropiación del **conócete a ti mismo** traducido como **sólo sé que nada sé**. El filósofo no pertenece al mundo de los hombres que creen o fijan saber y no pertenece tampoco al mundo de los dioses o sabios que sí saben plenamente. Entre *doxa* y *episteme*, entre la burda opinión y un saber conformado se sitúa (en un lugar de incertidumbre) el filósofo. De ahí que podemos decir que la filosofía no está en ninguna parte y en todas. El filósofo que es más político que cualquiera, paradójicamente ese filósofo no tiene un *lugar* apropiado en la *pólis*. De ahí, los términos de drama y tragedia empleados por nosotros. Como el filósofo es hombre de carne y hueso sufre en carne y hueso la tensión inherente al ejercicio de la filosofía.

existencia del común de los hombres.¹⁴ Al descubrir ese sentido, el filósofo se pone al servicio de los límites establecidos —digamos por la *pólis*—. En esa revelación que uno tiene sobre sí mismo —es la lectura socrática del conócete a ti mismo—¹⁵ no existen todavía unos marcos específicos que podrían encerrar ese sentido que está descubriendo el filósofo. Dicho de otra manera, ese sentido (para la vida) no coexiste en tal o cual género literario sin un previo obrar del hombre sobre sí mismo. La existencia en sí de tal o cual género literario no condiciona la apertura sobre el sentido de la existencia. Finalmente todos los géneros literarios están aceptados para asentar el discurso filosófico porque ninguno corresponde del todo a lo que es el descubrimiento de sentido por parte de la filosofía.

¿En qué medida se especifica la validez de los géneros literarios en relación con la filosofía? En la medida en que su existencia conformada libra de la experiencia mítica. Son como un soporte para el *lógos*. Libran de una palabra de autoridad, la cual no se cuestiona. Con los géneros literarios no estamos en el escenario del *mythos* sino del *lógos*.¹⁶ La liberación de la palabra hace que los filósofos, en su mayoría, sean artistas porque tienen que re-apropiar el *lógos* y recrearlo en el marco de un tipo de género.

En horas buenas, volvamos al *Himno a Zeus* de Cleantes. En una mera perspectiva moderna el himno no es el lugar apropiado de la filosofía. Además una lectura de la filosofía orientada por la relevancia de los socráticos mayores dentro de un supuesto siglo de oro —la Atenas de Pericles— hace prevalecer o el diálogo o el tratado como formas estilísticas privilegiadas para el filosofar. En esta perspectiva —perspectiva que predomina a menudo en los manuales de filosofía— lo que no está a la altura de la Academia o del Liceo será considerado como menor e irrisorio. Pero la manera griega de filosofar puede acomodarse tanto de la estructura de un himno como de un diálogo o de una epístola. Ningún género es

14 La famosa alegoría de la caverna de Platón ilustra la condición del común de los mortales presos de ilusiones nutridas por falsos valores y, por supuesto, por el entorno cultural (geográfico, climático, racial, lingüístico, histórico, político) que las favorecen.

15 Cfr. nuestro artículo: **Conócete a ti mismo: una lectura entre socratismo y estoicismo antiguo**, en: *Semana del pensamiento filosófico, Platón: 25 siglos*, Escuela de Filosofía, UIS, No. 2, Noviembre 2001, p. 11–28. La verdad se define a partir de una exploración del conócete a ti mismo que no implica un culto narcisista, no es el movimiento de un autismo filosófico, sino, al contrario, una correspondencia entre mundo exterior e interior.

Con el conócete a ti mismo tenemos la revelación de lo más propio e impersonal de Sócrates: el *lógos*. Sócrates no se define por su apariencia, es más que su apariencia (la física, la de indumentaria...etc.). En la relación de uno con uno mismo existe un acercamiento hacia lo universal. Lo singular está lindando con lo universal gracias y en el lenguaje (*lógos*). Lo universal no niega a lo particular sino que lo abarca. A partir de esta introspección que desemboca sobre lo universal se evidencia la (o no) vida filosófica. Es gracias a esta experiencia que los otros están en medida de designar la vida del otro —tan original— como filosófica. Sin esta apertura sobre sí, el discurso filosófico muy bien podría situarse en un lado opuesto a la praxis, tal como ocurre en la modernidad.

16 El uso reiterativo del término escenario nos permite discurrir sobre un lugar geográfico y una conformación estética de un mundo interior en tanto que se advierte como una transformación del individuo.

exclusivo de una experiencia filosófica porque para entender esta experiencia es preciso revelar primero una definición negativa de lo que ella no es; dicha experiencia no consiste en provocar el sin-sentido o la pérdida del sentido y no existe en la antigüedad un ejercicio de la literatura que se preste al culto a la fealdad o a una apertura sobre la sin razón. El caos o la *hybris* no es del dominio de lo discutible y la filosofía se opone a valores que no son los verdaderos valores.

Después del lugar de incertidumbre en el cual se sitúa el filósofo, en esta tensión entre *doxa* y *episteme*, viene la elección fundamental de vida y es ésta la que determina, a su turno, la elección de uno u otro género literario.¹⁷ La elección fundamental de vida es en realidad una escuela de formación. La reconciliación entre *praxis* y *theoria* a la cual nosotros aspiramos es una evidencia por aquel entonces. Platón, contra los Sofistas, escoge al diálogo para hacer filosofía porque todo su quehacer está orientado a lo político —a lo justo en la *pólis*— y a una aspiración a la enunciación de un juicio universal. ¿De hecho, el Sócrates de Platón no pretende aspirar a fundar racionalmente la moral? Fundar racionalmente la moral es pretender que la moral sea universal para todo hombre en toda época. He aquí ya una elección fundamental de vida que consiste en supeditar lo relativo y lo contingente —el cuerpo— a lo necesario y lo universal — el alma (racional)—. La dialéctica reposa sobre el examen de una tesis del tipo: ¿es el bien el placer? El examen consiste en probar el sentido de las palabras y revelar un sentido único no a partir de una verdad caída de la nada o impuesta por un violento autoritarismo sino a partir de un acuerdo constante entre los dos interlocutores que se someten al arbitro del *lógos*. El ejercicio de la dialéctica exige un real diálogo, lo cual se adquiere gracias a un trabajo escolar: en la Academia se practicaba el diálogo —un diálogo ficticio relativamente artificial— entre un alumno que asumía la defensa de una tesis y otro que la probaba. El género del diálogo se impone naturalmente a Platón.

Cleantes no es Platón. La filosofía, para la Stoa, no consiste en cultivar un estado de asombro (*páthos tó thaumadzein*) sino en cultivar un apego por lo real sensible para abrazar la totalidad. Cleantes, escogido por Zenón, debe afianzar los dogmas de la escuela contra la crítica adversa.¹⁸ Las reglas de vida de la escuela son fórmulas que tienen una fuerza viva y seductora: ellas no solamente invitan al vivir de acuerdo con la naturaleza, sino que facilitan la comprensión de la filosofía misma, entendida ésta como un sistema del mundo. La filosofía, en la perspectiva estoica, es a imagen del universo que es continuo y uno. El mundo es un ser viviente en el cual todo está vinculado al todo. Atentos a las correspondencias naturales —las que conocen los campesinos, las que observa el biólogo, las que anota Posidonio

17 La expresión "elección fundamental de vida" es la que rige el hilo argumentativo de la obra de P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, *passim*. ¿Cómo se define la elección? ¿Cómo se elige? Respondemos diciendo que se elige en función de la oferta, de las condiciones culturales y políticas del momento y en función —quizá sobre todo— de los intereses y de las pasiones colectivas y singulares.

18 Véase LAERCIO, Diógenes. *Vida de los filósofos más ilustres*. México: Porrúa, 1998, L. VII, p. 196. (Traducción de J. Ortiz y J. M. Riaño). "(Cleantes) sufría con paciencia la burla de sus discípulos; y como se oyese llamar asno, se conformaba y decía que 'él sólo podía llevar la carga de Zenón'".

entre mareos y fases de la luna— los estoicos deducen que el universo es un todo armónicamente ordenado. Esta armonía excluye el vacío de los atomistas. Ella se realiza por medios físicos porque los estoicos no quieren darle un modelo inteligible. La armonía del universo —en la perspectiva de una filosofía de la razón— implica la existencia de un único ordenador. El mundo es, por lo tanto, un ser viviente cuyo principio activo, equivalente a nuestro siquismo, es la naturaleza. La física, vuelta teodicea, recuerda al hombre los límites que hay en adjudicar juicios morales a propósito de cualquier cosa por la simple razón de que él es solamente una parte dentro de un Todo. La física es propedeútica de la ética: un vivir físicamente es un vivir éticamente. ¿Cuál será la vida del sabio, pregunta Séneca, en la soledad, en la cárcel o el exilio, o abandonado en una playa desierta?¹⁹ Contesta que será la de Zeus, es decir, la de la Razón universal. El sabio puede gozar de una libertad interior que le permite adherir plenamente al orden universal que es la expresión de Dios. Al realizarlo, se identifica a lo divino que está en él. Así, la libertad consistirá en un estado interior de adhesión al orden divino del mundo. Al hombre le queda participar con responsabilidad a ese orden divino.

Cleantes, artista en el alma —su sólo himno lo advierte— tenía a disposición una variedad de géneros (literarios) para ejercitarse con los otros a los dogmas de la Stoa. La forma dialogada en un modo platónico no será privilegiada porque implica una escisión con la realidad corpórea; tampoco será privilegiada la forma epistolar demasiado presente en la filosofía del Jardín, contemporánea de la de Pórtico, que implica una relación exclusiva entre un yo y un tú: es el culto a una amistad opuesta al filantropismo estoico. La forma aforística implica también una suerte de elitismo que no es dado a todos y los tratados peripatéticos o apuntes de cursos denotan una propensión a un saber teórico poco compatible con una filosofía de los deberes. Para Cleantes el himno se impone y le permite revelar que el fervor religioso no está disuelto por la racionalidad y la física; el parentesco que el hombre tiene con Dios se vive sobre el modo de una relación personal fuertemente cargado de afectividad. Además, el himno (en tanto que género) posee en sí la facultad de acoplar el sentimiento de lo bello y la fuerza de la virtud. El *Himno a Zeus* no es solamente virtuoso, en tanto que invita a la virtud, sino que es virtud y la virtud, para los estoicos, es un cuerpo en una coherencia del alma consigo misma durante una vida entera. El cuerpo de la obra de arte atrae por su evidencia y su composición, y su efecto puede duplicarse en tantos comentarios alegóricos como lo requiere las exigencias y la controversia filosóficas.²⁰

19 Séneca, L. *Epistola*, 9, 16. Falta Fuente

20 La exigencia, hoy en día, en los estudios eruditos de carácter académico de encontrar un estilo a la altura del tema tratado es patente. Véase, como ejemplo, la duda que manifiesta Nussbaum respecto de la elección de un estilo al servicio de un proyecto investigativo: “La investigación (...) es también una escritura, el autor debe decidir el modo de atraer al lector y entablar diálogo con él. Cuando escribimos sobre textos con estilos diferentes hemos de seleccionar también nosotros una manera de escribir; la escritura, al igual que la elección de los textos, influirá profundamente en la naturaleza del diálogo con el lector (...). El estilo no es neutral en modo alguno, y parece que cualquier decisión esté destinada a

La verdad filosófica aparece con la revelación de una excelencia humana. Los géneros literarios, lejos de limitar la conformación de un modelo de virtud, contribuye en ello. Gracias a la perennidad de los géneros literarios —perennidad si se compare con la existencia de cualquier individuo— se constituye más allá de las contingencias humanas y de las debilidades del cuerpo el modelo del sabio sin el cual la tensión filosófica no podría alimentarse. Son los géneros literarios, en correspondencia con una elección fundamental de vida, los que permiten al filósofo no decaer en una vida sufrida. Al límite de la correspondencia entre la puesta en forma del discurso y el amor por la verdad está la exigencia de una vida filosófica. Su expresión más acertada se encuentra en los cínicos; en ellos el discurso propedeútico de la filosofía, el discurso filosófico mismo y el acto filosófico se confunden tan estrechamente que el análisis de la elección de tal o cual género literario en relación con el filosofar se hace imposible. El cuerpo del cínico, lugar de la ascesis, se vuelve un lenguaje que provoca e incita a la filosofía. Su cuerpo es como una suerte de género literario individualizado. Pero si prima la singularidad de Crates, Antístenes o Diógenes, ¿qué hay de la perennidad del discurso y del carácter universal de la filosofía? Ambos se salvan gracias a la doxografía que, en el contraste de opiniones, tiene la virtud de hacernos partícipes —que seamos filósofos o no— del drama o de la comedia humana. En ese lugar de neutralidad que confiere la doxografía el lector tendrá la facultad de corregir con humor la violencia que se hacen a sí mismos los filósofos para estilizar la vida.

sesgar el estudio a favor de la perspectiva de su autor". NUSSBAUM, Martha. *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995, p. 45-46.