

EL LLANTO DE LAOCOONTE:
CARNE Y *AUTARKÉIA*
EN EL PENSAMIENTO HELENÍSTICO

Marcela Venebra

En su ensayo *Sobre los límites de la pintura y la poesía*, Lessing señala una diferencia principal entre la representación del Laocoonte esculpido por Hagesandro, Atenodoro y Polidoro de Rodas (s. II. d. n. E.), y el Laocoonte que Virgilio describe poéticamente en la *Eneida*: y es que mientras el rostro de Laocoonte en piedra permanece callado, el Laocoonte de Virgilio grita lamentando su destino¹. En parte, la escultura helenística es más explícita respecto del ideal de hombre propio de su época. Aunque Virgilio se apega con precisión a la naturaleza del personaje procurando esa identificación empática del lector (o del oyente) a través del dolor narrado, el Laocoonte de los artistas de Rodas se sobrepone al dolor a través de la belleza triste y resignada. Vencedor de la tragedia de su destino, Laocoonte no grita ni derrama una lágrima en el último instante. Para Lessing es obvio que los escultores no plasmaron aquí el grito que sí describe Virgilio para salvar la obra de la fealdad natural del gesto que en el poema de Virgilio es descrito como un «alarido».² Pero esa priorización

¹ “El Laocoonte de Virgilio grita, pero este Laocoonte que grita es el mismo hombre a quien ya conocemos y amamos como el patriota más prudente y el padre más solícito. Atribuimos sus gritos no a su carácter, sino solamente a su sufrimiento intolerable. E sólo éste el que oímos en sus gritos y sólo por medio de esos gritos pudo el poeta hacerlo sensible para nosotros. (...) ¿Quién, pues, lo censura todavía? ¿Quién no está más bien forzado a admitir que si el artista ha hecho bien en no permitir gritar a Laocoonte, el poeta ha hecho igualmente bien en dejar que lo hiciera?” Gotthold Ephraim Lessing, *Laocoonte o sobre los límites de la pintura y la poesía*, Herder, México, 2014, p. 38.

² “Atacan luego y en ingentes espirales ligan al mismo Laocoonte, que iba en su auxilio y disparaba dardos: le han aprisionado en medio con dos vueltas, y en derredor de su cuello, con doble anillo de su escamoso cuerpo le aprisionan, y con su cabeza y sus cervices le superan. Él, con ambas manos, intenta romper los nudos; y sus vendas están manchadas de purpura

estética —expresión salvífica del dolor a través de la belleza— es un rasgo tanto más coherente con el ideal humano que germina desde el siglo VI a. C. en lo que ahora llamamos pensamiento occidental. Laocoonte, casi erguido en medio de sus hijos derribados, sigue siendo el héroe helénico que padece sólo a través de un profundo alcionismo³, el dolor físico, la asfixia, y la muerte de su descendencia que fue el futuro de una patria en llamas. El cuerpo de Laocoonte, esculpido como pura resistencia, sirve aquí como motivo para pensar la función filosófica del cuerpo en las escuelas helenísticas (epicúreos, estoicos, cínicos y escépticos principalmente). Me interesa, sobre todo, entender el trato con el cuerpo que los filósofos establecen a través de ciertos ‘ejercicios espirituales’⁴ encaminados al descubrimiento y construcción de la mismidad como identidad autónoma y personal. En la ejercitación filosófica⁵ confluyen y se unifican los planos experienciales espiritual y material que determinan la condición humana sin agotarla: “Entrenarse —como señala con humorística precisión Antonio Marino— consiste en tener un proyecto que excede nuestras capacidades y estar dispuesto a inventar esas capacidades para conseguirlo. Posiblemente sea —el ejercicio— la entraña misma de la voluntad.”⁶ Conforme al empeño de clarificar de la función del cuerpo en la praxis filosófica post-clásica se hace necesaria una aproximación fenomenológica a la experiencia del entrenamiento corporal y sus estados. ¿Cuál es la determinación del

y de negro veneno, y eleva a los astros horrendos alaridos, cual los mugidos del toro herido cuando huye del altar y sacudió la segur en su cuello mal segura.” Virgilio, *Eneida*, Libro II, México, UNAM, 1981, p. 37.

³ Tomo el término usado por Julián Marías en su breve ensayo homónimo, más tarde recuperaré también fragmentos útiles de sus descripciones. Ver. Julián Marías, *Ataraxia y Alcionismo*, Instituto Ibyss, Madrid, 1957.

⁴ Los ejercicios espirituales consisten en nada más que un conjunto de técnicas “que perseguían fines educativos concretos: el filósofo pretendía incidir en el espíritu de sus lectores u oyentes buscando producir en ellos ciertos estados de ánimo. De este modo la idea de formar el espíritu en vez de informarlo está a la base del concepto de ejercicio espiritual.” (P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006, p. 9) Pierre Hadot llama ejercicios espirituales a las prácticas encaminadas al disciplinamiento físico-espiritual que surge desde la antigüedad clásica y se refuerza en las escuelas helenísticas. Filón de Alejandría es seguramente el primero en sistematizar este conjunto de prácticas que abarcan la lectura y la alimentación, el entrenamiento del cuerpo en la frugalidad y la resistencia, y la formación del ánimo en los preceptos de la sabiduría antigua. Ver, P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.

⁵ “Decía que la ejercitación es de dos maneras: una del alma y otra del cuerpo. Que en esta ejercitación del cuerpo se conciben frecuentes imaginaciones que dan fácil soltura para acciones valerosas, por lo cual es imperfecta la una sin la otra, no obstante que el hábito y la fortaleza se agregan al alma o al cuerpo a quienes pertenecen (...) Así concluía que nada absolutamente se perfecciona en la vida humana sin el ejercicio y que este puede mejorarlo todo.” Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2013, «Diógenes», L VI, frs. 70-71, p. 340.

⁶ José Antonio Antonio Marina, *El misterio de la voluntad perdida*, Anagrama, Barcelona, 1997, p. 193.

cuerpo sobre la *autarkéia* (autosuficiencia y autodeterminación⁷)? ¿Es — fenomenológica o— experiencialmente pensable la *ataraxia* como imper-turbabilidad del cuerpo? La libertad es una meta condicionada por el cultivo de ciertos principios a través de una disciplina corporal que estoicamente demanda el rebasamiento del dolor y el deseo, su dominio y superación, tal como el Laocoonte de los de Rodas lo impone al espectador: “Más que separarse del cuerpo —señala Daraki— los estoicos lo dominarán, aunque será una dominación tan paralizadora como la muerte. Ya no se abandona al cuerpo, a partir de ahora permanecerá encadenado a la parte más profunda y secreta del sabio.”⁸ La preocupación por la existencia surge de la mano de la ocupación en el cuerpo, por la cual los límites de la voluntad —y esta es ya una interpretación fenomenológica— se descubren como los límites mismos de la corporalidad.

La tesis que quisiera desarrollar en las páginas que siguen es que la *autarkéia*⁹ como eje central de la ética helenística es un concepto que, interpretado a la luz de cierta disposición fenomenológica, conforma una región de confluencia entre las dimensiones viva y vivida del cuerpo propio, a través de un proceso que podemos explorar como de subjetivación de la carne o encarnación de la voluntad, el proceso mismo visibiliza las dos dimensiones que constituyen el cuerpo propio, como parte de una trama causal y, al mismo tiempo, campo de motivaciones espirituales: “Está claro QUE / AHÍ SE CONSTITUYEN EN LA SUBJETIVIDAD CIERTOS ESTRATOS, en la medida en que ciertos grupos de afecciones del yo o actos del yo pasivos se organizan relativamente para sí y se reúnen constitutivamente para formar una unidad empírica. Una investigación más detallada tendría que poner de manifiesto estos estratos.”¹⁰ La arquitectónica a través de la cual la fenomenología nos permite analizar la constitución del cuerpo puede explicitarse desde el concepto mismo de *autarkéia* como autodeterminación y autosuficiencia.

La organicidad y materialidad física del cuerpo, la espiritualidad que atraviesa sus habituaciones y la carnalidad como afluente de sensibilidad que subyace pero que debe ser re-encontrada tras las prenaciones

⁷ “La *autárkeia* griega es el difícil medio de escapar a la suerte heterónoma a la que tanto el hombre corriente como el rey están sometidos; de escapar a la *Tyche*, a la que están entregados por igual. Diógenes, en cambio, afirmará: “Ocupate de tus asuntos, *Tyche*: nada hay en Diógenes que te pertenezca.” María Daraki y Romeyer-Dherbey, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, Madrid, 2008, p. 15.

⁸ María Daraki, *op. cit.*, p. 37.

⁹ “Como rendimiento medicinal contra una existencia amenazada por mil dolencias la filosofía helenística prescribe una cautelosa dieta social. «La autosuficiencia es la mayor de la riquezas» (frg. 476 Us.). «El mejor fruto de la autarcía es la libertad» dice Epicuro (SV77).” Carlos García Gual, *Epicuro*, Alianza, Madrid, 2007, p. 87.

¹⁰ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II. *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, § 59, p. 304. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. [En adelante *Ideas II*]

y convenciones culturales, conforman las tres dimensiones básicas cuya escalada hemos recorrido con Husserl a través del segundo libro de las *Ideas*, sobre todo.¹¹ Estas tres dimensiones o planos de la corporalidad son aquí usados como instrumentos de análisis, instancias para ver el contenido de la noción de *autarkéia* interpretada —metafóricamente— como el puente tendido —por la filosofía— entre las esferas de lo vivo y lo vivido, en la voluntad misma, individual, corporal, formada. El orden de la exposición seguirá el hilo de esa arquitectónica; en un primer momento me centraré en la determinación de la base orgánica material del cuerpo sobre la que se funda la epistemología epicúrea; en un segundo momento, y una vez asentadas las bases de la teoría atomista del conocimiento en sus aspectos más generales, trataré de describir la dimensión espiritual de la corporalidad que se envuelve la base orgánica material a través del sentido de lo público y comunitario que conforma la espiritualidad de la carne moldeándola a través del deseo al que se oponen tanto cínicos como estoicos. Finalmente, en el tercer apartado me referiré al estrato de la experiencia carnal que vehiculan los ejercicios espirituales conducentes a la *ataraxia* o imperturbabilidad del ánimo que aquí quisiera pensar, sobre todo, como imperturbabilidad del cuerpo, el tercer plano de experiencia del cuerpo propio. El paso entre una escuela y otra está mediado por la consideración de su núcleo común o la cepa socrática¹² en la que todas germinan. Las diferencias prácticas que pueden apreciarse entre el cinismo y el estoicismo, por ejemplo, pueden solventarse a la luz del propósito socrático que tienen en común: la «autenticidad» como meta vital, y la idea coherente de naturaleza en la que se sostienen. En última instancia, el objetivo más amplio de estas páginas será ensayar una fenomenología de la *autarkéia*, su explicitación en un marco fenomenológico que apenas roza los lindes de lo trascendental y más bien tiende a aplacarse en el nivel de una psicología pura. Se trata de ver la íntima conexión entre la inquietud de sí

¹¹ “El yo personal se constituye en la génesis primigenia no solamente como personalidad determinada IMPULSIVAMENTE, desde el comienzo y siempre impulsada también por ‘INSTINTOS’ PRIMIGENIOS y siguiéndolos pasivamente, sino TAMBIÉN COMO YO SUPERIOR, AUTÓNOMO, LIBREMENTE ACTUANTE, guiado en particular por motivos de razón, no meramente arrastrado y no libre. Tienen que cultivarse costumbres tanto para el comportamiento primigenio instintivo (de modo que la fuerza del impulso de la costumbre se enlaza con los impulsos instintivos) como para el comportamiento libre. Ceder a un impulso funda el impulso del ceder: por costumbre.” *Ibid.*, p. 303.

¹² Todos los promotores de estas enseñanzas tienen una base común: el materialismo atomista y el socratismo ético: “Sócrates luchó contra la autoridad de los códigos externos de comportamiento y enfatizó, por primera vez, la importancia de la subjetividad y la conciencia del individuo: «El principio de Sócrates para consiste, pues, en que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos como el fin último del universo, en que llegue a través de sí mismo a la verdad».” Alexander Nehamass, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Pre-textos, Valencia, 2005, p. 114. [El entrecomillado corresponde a una cita que N. hace de Hegel, en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, 43, Fondo de Cultura Económica, México. Trad. Wenceslao Roces.]

y el descubrimiento del cuerpo como órgano de la voluntad, su problematización filosófica y los confines experienciales de la corporalidad que desde ahora, o desde entonces, conformarán la base y punto de partida de las filosofías de la vida o la existencia, una de cuyas más refinadas expresiones se encuentra en la ontología fenomenológica de la carne.

1. AUTARKÉIA Y MATERIALIDAD DEL CUERPO

Para la mayoría de las escuelas filosóficas del helenismo el dominio de sí es el dominio del cuerpo, se diría por ello, en estos términos históricos, que la subjetividad personal amanece a la captación de sí como voluntad corporal. Llegar a ser persona, alcanzar la *autarkéia* demanda una cierta orientación y trato con el propio cuerpo: el dominio de las pasiones¹³. Este proceso de subjetivación se concreta en la utilización del cuerpo como instrumento de meditación filosófica, de control y resistencia política y como escenario de goce estético. La subjetivación es descubrimiento de esa individualidad corporal situada, como voluntad que se ejerce en y mediante el cuerpo. El 'trato' con el cuerpo se establece a través de una disciplina o habituación orientada al «dominio del deseo»¹⁴, en cuyo esfuerzo se establece una relación objetiva y exterior con el cuerpo vivo como producida por un 'endurecimiento' de la actitud natural que conduce de hecho al naturalismo fundado en el materialismo atomista. Así, si para Demócrito el atomismo es fundamento de su física, para Epicuro la física es fundamento de su filosofía práctica¹⁵, porque la ética tiene su raíz en las leyes que rigen el movimiento de la naturaleza, tienen un fundamento material.

La física como fundamento último de la eticidad da lugar a la «canónica» epicúrea que margina el énfasis puramente gnoseológico del *organum* lógico: "El sistema se subordina a la ética y el criterio del conocimiento es

¹³ "Hasta cierto punto, la crítica social radical de los filósofos helenísticos les exige de hecho desconfiar de las pasiones: es decir, no tomar las intuiciones de base pasional como una firma base ética, inmune a la crítica racional. Si las pasiones están formadas (al menos en parte) de creencias o juicios, y si las creencias socialmente inculcadas dejan con frecuencia de merecer crédito, quiere ello decir que las pasiones deben someterse al mismo escrutinio al que se someten otras creencias inculcadas socialmente." Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 28.

¹⁴ "Ante cualquier deseo debemos formularnos la siguiente cuestión: ¿qué me sucederá si se cumple el objeto de mi deseo, y qué si no se cumple? Epicuro, "Sentencias Vaticanas", Fr. 71, en *Obras completas*, ed. cit., p. 104.

¹⁵ "Epicuro (...) recoge, en una hábil síntesis, teorías bien conocidas de otros pensadores griegos: el atomismo de Leucipo y Demócrito para explicar la constitución material del universo, el hedonismo de Aristipo de Cirene, el empirismo que en la teoría de la percepción derivado de Aristóteles, y la búsqueda de la serenidad de ánimo de la ataraxia, de los escépticos." Carlos García Gual, *op. cit.*, p. 91

la acción moral."¹⁶ La canónica se mantiene en una línea estrictamente paralela a la lógica, que señala la estructura elemental del proceso de acceso a lo real a través de la experiencia y con ello, aporta criterios de distinción entre lo verdadero y lo falso fundados en la sensibilidad o los sentimientos de placer y displacer¹⁷. La sensación equivale entonces a conocimiento, siempre y cuando estemos dispuestos a asumir que el error proviene del juicio y no de la sensibilidad que nos da solo conocimientos puros; esta idea de pureza se clarifica como lo dado más allá de las prenociones o prejuicios provenientes de la convención. El helenismo conjuga entonces una fuerte tendencia empirista con una meta especulativa, en una praxis filosófica como cuidado de sí a través de la procuración del propio cuerpo. La supresión del deseo, sin embargo, no equivale a una supresión del cuerpo, lo que demanda es una «re-lación» con la carne, esto es, se 'vincula' con el cuerpo sintiente como momento de la naturaleza independiente de la legislación social.

La epistemología epicúrea se construye en los límites de la corporeidad estructurada por las *aisthesis* que conforman un campo de sensaciones como primera dimensión cognoscitiva: carne viva y sintiente; el *pathos* («*pathe*»¹⁸) que conjunta las afecciones de las que el cuerpo es sujeto; la *prolepseis*¹⁹ es el estadio derivado que se conforma por sedimentaciones de sentido²⁰ (conocimientos adquiridos que forman prenociones) conforme a las que dichas sensaciones son juzgadas. Estas fases estructurales configuran el *organum* gnoseológico que encuentra su punto de partida y puerto de

¹⁶ Alfonso Reyes, *La filosofía helenística*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959. p. 105.

¹⁷ "La sensación, que nos da a través de nuestros sentidos los datos originales, es el primer criterio de veracidad y, en cuanto tal, es irrefutable. Los demás criterios tienen como fundamento ese testimonio de los sentidos, que reciben los estímulos del mundo exterior." Carlos García Gual, *op. cit.*, p. 98.

¹⁸ "Por *pathe* entiende Epicuro las reacciones básicas de placer y de dolor ante las sensaciones. También estas afecciones nos ofrecen un testimonio válido y veraz de la experiencia inmediata." *Ídem*.

¹⁹ "Esto es, el acto de conocimiento es facultado por esta operación previa que consiste en el choque de los átomos de los cuerpos exteriores con los del sujeto pensante. Esta operación proporciona al sujeto pensante el material que le sirve de soporte: sensaciones, sentimiento, imágenes. Le proporciona sensaciones si los objetos externos son sólidos, sensaciones que pueden ser agudas o desdibujadas. Las primeras son evidentes por sí mismas, pero las segundas deben ser sometidas a prueba contrastativa. El instrumento que faculta esta prueba viene dado por el concepto llamado *prolepseis* o, por lo que es lo mismo, por el conjunto de sensaciones anteriores y coherentes entre sí que van formando cuerpo unas con otras en la conciencia del sujeto pensante." José Vara, "Introducción" a Epicuro, *Obras completas*, Cátedra, Madrid, 2012, p. 26.

²⁰ Las preconcepciones son imágenes mentales basadas en sedimentaciones de sentido que conforman esquemas de reconocimientos sucesivos. Constituyen ellas mismas la raíz de los juicios que pueden estar sujetos a error o bien ser verdaderos, pero las preconcepciones, en la medida en que tienen un fundamento sensible, no pueden en sí mismas ser falsas. El criterio y margen de error se estrecha así en los límites de lo carnal o corporal.

arribo en la corporalidad rescatada de los márgenes del idealismo clásico.²¹

Para Epicuro la sensación es pura afección pasiva, por esta pasividad no podemos achacarle error alguno a lo que aportan nuestros sentidos²², las sensaciones y las afecciones son siempre verdaderas y es el momento en que la sensación es informada como dato cuando puede el juicio incurrir en falsedad. Esto es tanto como decir que la naturaleza no se equivoca, que el cuerpo y su padecimiento no tienen margen de error. Tanto para Epicuro como para Lucrecio la sensación en cuanto tal es irrefutable, no puede oponerse ni a una sensación semejante ni a una distinta, este criterio deriva de la instantaneidad del puro presente en el que se despliega.

Es conocida ya la forma en que Epicuro estructura el proceso de conocimiento: de los objetos se desprenden imágenes conformadas por átomos que afectan al sujeto penetrando por los poros del cuerpo de acuerdo con sus diferentes tamaños y un orden preciso pero azaroso de su distribución en el vacío, de tal manera que son los datos de los sentidos los que fundamentan todo juicio intelectual o de un orden que podríamos llamar ‘superior’; estas imágenes llegan al pensamiento debido a una percepción espiritual que forma representaciones con las cuales construimos nuestro saber de la realidad. Las afecciones o sentimientos²³ de placer y displacer motivan acciones a realizar y otras que deben ser evitadas. El error, en estos casos, surge al referir una preconcepción a una apariencia sensible inadecuada. Quizás podamos resumir esta posición como sigue: las cosas (los fenómenos) son distintas de las palabras. De nada ha de servirnos —no en sentido fundamental— una indagación del significado sin antes haber llevado a claridad el aparecer sensible de las cosas en cuanto tales, en cuanto percibidas, en cuanto objetos que entran en un campo de sensibilidad que se piensa necesariamente como primero en el orden del conocimiento.

Se desprende de aquí otra tesis fundamental: toda la vida intelectual, la reflexión, el pensamiento, tiene su origen en la *hyle* y en las sensaciones, pero no en el orden del *hylemorfismo* aristotélico, pues hay, en este caso, una preponderancia determinante de la *hyle* sobre la actividad formalizadora del pensamiento, podemos prescindir del error haciendo solamente

²¹ Cfr. Carlos García Gual, *op. cit.*, p. 98.

²² “En las demás tareas de la vida sólo después de terminadas les llega el fruto, pero en la búsqueda de la verdad corren a la par el deleite y la comprensión, pues no viene el gozo después del aprendizaje sino que se da el aprendizaje a la vez que el gozo.” Epicuro, “Sentencias Vaticanas”, Fr. 27, en *Obras completas*, ed. cit., p. 100.

²³ Convendría aquí ceñirnos realistamente a la equivocidad del concepto mismo de sentimiento en Epicuro: “No es fácil dar una interpretación justa y cabal en todos sus pormenores, de los varios conceptos epicúreos que conforman su teoría del conocimiento. Así, no es clara la función exacta que Epicuro le asigna a los sentimientos, si no es que los entiende como una modalidad particular de las sensaciones. No es claro si el concepto epicúreo de *epibolé* funciona como prueba de conocimiento o si, por el contrario únicamente como instrumento del método.” José Vara, art. cit., p. 25.

caso de la sensibilidad y el instinto, al menos así lo suponen los cínicos y los escépticos más cercanos a las tradiciones orientales.

Sobre esta nueva epistemología el epicureísmo estará en posición para rechazar todo dualismo:²⁴ no hay distinción alguna entre dos regiones, una corpórea y otra anímica, una sensitiva o sensual y otra intelectual, una orgánica y otra vivida. El materialismo atomista fundamenta la intención comprensiva del cuerpo en su textura carnal y el llamado de la naturaleza, al que se atiende a través del cuerpo implica el desnudamiento de la carne respecto de una espiritualidad impostada y limitante. En esto coinciden cínicos, estoicos y epicúreos —todos los así llamados, socráticos menores— en que la naturaleza (que ama ocultarse) debe ser develada, descubierta bajo el velo social, espiritual. La vida auténtica no es necesariamente la vida comunitaria, sino la vida que se vive desde sí misma, es decir, la vida conducida conforme al *lógos* de la naturaleza, y la amistad está al servicio de esa meta, forjarse una individualidad, una vida auténtica. Así pasamos del plano material al plano espiritual, por la resistencia al deseo que se forma en la dimensión comunitaria de la existencia.

En la resistencia al deseo se hace visible el nivel espiritual de la conformación de la carne. Detrás de la obsesión por la *autarkéia* está el sentimiento claustrofóbico del cuerpo por el deseo. El sujeto que se sobrepone al imperativo del deseo se autoconstituye como él mismo, auténtico y solo en su dolor y en su gozo.

El deseo enturbia el conocimiento porque no se corresponde con el *logos* natural. Si la razón, como el *logos* de la naturaleza, se localiza a sí misma en la carne sintiente (sabedora de sí en su atoapercepción), el deseo se corresponde con la convención, es impostado y violenta el decurso racional de la *physis*. La terapia del deseo consiste por ello, en gran medida, en una distinción cuidadosa —articulada como disciplina de la carne— entre aquello que es de suyo natural y lo que no lo es; lo que es necesario y lo que es artificio, creación, expresión *pleonéxica*. Más tarde esta distinción fundamental entre el *logos* de la *physis* —*logos* auténtico—²⁵ y el, sólo aparente, orden del mundo humano, se decantará en la distinción práctica

²⁴ “Se rompe así la gran tradición dualista que formulaba sus conceptos oponiendo la pasión al *lógos*. (...) Los estoicos trasladan al pecho (*sthéthos*) la «sede de la razón» (*hegemónikon*), que tradicionalmente se situaba en la cabeza. Y la sitúan, más concretamente, en el corazón, sede tradicional de los impulsos, que ahora se encuentra, por tanto, en estrecha cohabitación con la «facultad pensante».” María Daraki, *op. cit.*, p. 23.

²⁵ “Es normal que los pensamientos, las palabras y los discursos de los hombres obedezcan a este entramado heteorgéneo de impulsos y caminos expresivos, de modo que una formación tosca de los universales, una mezcla caótica de lo necesario y de lo contingente en los nexos representativos, la subordinación de todo producto abstracto y discursivo a la propagación individual, más allá de la convergencia orgánica en la que se constituye, más allá del impulso expresivo primario, es precisamente todo esto lo que podría llamarse un *logo* espurio (...). La esencia de la razón, es decir el *logos* auténtico, es la separación del componente violento que reside en lo inmediato por medio del vínculo de lo necesario, aquí la apariencia del individuo es ignorada, la contingencia vedada por el principio de exclusión y la constricción impone que lo casual se depure como una escoria.” Giorgio Colli, *Filosofía de la expresión*, Siruela, Madrid, 2004, pp. 195-196.

entre aquello que está dentro de nuestras propias posibilidades y lo que no depende de nosotros. Lo que es posible es natural y es verdadero y además motivo de felicidad, contribuye a nuestro florecimiento. Lo que nos rebasa es impostado, las más de las veces falso si no meramente ilusorio y, por ello, causa de sufrimiento. El deseo aliena la corporalidad, y su terapia consiste en desnudar al cuerpo de lo espiritual hasta conducirlo al nivel mismo de la carne.

2. LA ESPIRITUALIDAD DEL CUERPO EN EL DESEO LA AUTARKÍA ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Entre Diógenes, Pirrón, Arscelias, Epicuro y Zenón se teje una particular relación con el cuerpo como parte del ejercicio meditativo del filósofo, que sirve para probar ciertas premisas éticas fundamentales, todas basadas en una idea de «*autarkía*»²⁶ como auto-suficiencia, independencia y autonomía respecto del orden social que instaura y se basa él mismo, en la propagación del deseo. A la desmesura de la *pleonexía*, a la *hybris*, se opone una idea de libertad igual a sabiduría, y de sabiduría que es coincidencia con la naturaleza entendida como orden infrahumano conforme al cual todo tiene su verdadero sentido. ¿Por qué no habrá de saciar mi deseo sexual, del mismo modo espontáneo y público en que sacio mi sed o mi hambre? Esto replicaba Diógenes a quien reprobaba su onanismo público.²⁷ Es a través de su disciplina corporal que se produce esta re-incorporación al *lógos* natural que hace del hombre más que hombre, sabio.

El cuerpo cumple una doble función en el camino del sabio, por un lado se ejercita como órgano de meditación —a la manera de las tradiciones orientales— por otro lado, cínicos y estoicos utilizan el cuerpo como un instrumento político y así lo introducen en el ejercicio de la filosofía. La desnudez del gimnosofista se subvierte en el exhibicionismo cínico, acto que opaca el límite entre lo público y lo privado a favor de la claridad de un estado previo a la escisión, la claridad del instinto y la naturaleza que hace visible la simultánea participación del cuerpo en las esferas íntima y colectiva, o bien, visibiliza la carne en su condición previa al deseo. El cínico —maestro

²⁶ “Con su lema de «autosuficiencia» del individuo, los cínicos aludían fundamentalmente a dos hechos: en el plano de la existencia cotidiana había que contentarse con los rudimentos mínimos para un vivir ascético, y en el plano espiritual demostraban un completo despego de los valores sociales y un rechazo de lo convencionalmente admitido. Proponían, por lo pronto, una ascesis física e intelectual: fortalecer y endurecer el cuerpo para habituarlo a soportar los rigores.” Carlos García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 2013, p. 39.

²⁷ “Solía hacer todas las cosas en público, tanto las de Ceres cuanto las de Venus, valiéndose de estos argumentos: «si el comer no es absurdo alguno, tampoco lo será comer en el foro. Es así que el comer no es absurdo; luego ni lo es en el foro.» Ejecutando a menudo con las manos operaciones torpes decía: «¡Ojalá que restregándome el vientre cesase de tener hambre!» Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, ed. cit., pp. 327-328.

del estoico²⁸— instrumenta políticamente su cuerpo en estos continuos ejercicios por los que desnuda al cuerpo de su espiritualidad: si uno de los fundamentos históricos de la socialidad conforme a las leyes es el culto a los muertos, el cínico decreta la obligatoriedad de la necrofagia o la indiferencia a la memoria que simboliza el ritual funerario, una memoria en la que se funda la familia y la comunidad. ¡Qué magnífica *performance* dejar a un cínico lanzar el cadáver de Alejandro a los perros o las aves de rapiña! Si la comunidad comienza en el establecimiento de reglas de parentesco, fundadas en la prohibición del incesto, el cínico proclama la necesidad de transgredir sin culpas ese precepto que separa al hombre de la condición animal que lo cualifica originariamente. El cinismo y su atemperamiento estoico²⁹, no pretenden construir un proyecto político, sino recurrir a un orden más allá del orden humano, esa ley más allá de toda ley no es ya la ley de Antígona, sino la ley de la naturaleza, el *lógos* auténtico. Volver a la naturaleza significa no suprimir el cuerpo sino la *pleonexía*, el deseo que es siempre desmesura, *hybris*. Dominar el deseo es construir, forjar la corporalidad a través de la temperancia. Así el yo se afirma para sí, no en el sometimiento del otro, sino en el dominio de su propio deseo. La mismidad es carnal, es corporal, es individual en el sentido de su sujeción al cuerpo. Se opone en esto a la identidad social e históricamente forjada, como se oponen la tranquilidad del alma y el sufrimiento.

La provocación irreverente del cínico irrumpe en el orden público transgrediendo el régimen de intimidad y con ello, hace visible la impostación legal de lo público sobre una esfera que es absolutamente propia e individual y que tendría que permanecer impenetrable a toda legislación externa pues de ella depende la libertad del sujeto. Donde comienzan las normas civilizatorias se siembra el atentado onanista, caníbal e incestuoso del cinismo. Toda amenaza contra el orden legal, todo señalamiento de la descomposición de la *polis* se expresaba mediante alguna manifestación física de la voluntad individual o implicaba de alguna manera la re-apropiación del cuerpo.

La relación del cínico con su cuerpo está regida por un modelo de naturaleza animal que atraviesa su *praxis* toda, es decir, por un sentido de la *physis*. Sus discursos están dedicados a exhibir una idea de libertad correlativa a la ruptura del orden social a través de la obediencia espontánea a las necesidades elementales del cuerpo que son, desde luego, necesidades individuales. Es la ambivalente participación del cuerpo en

²⁸ Me refiero, claro, a Crates y Zenón. Será interesante ver los aspectos profundos de sus divergencias. Ahora mismo quisiera sólo considerar el ideal socrático de autenticidad, y el concepto de naturaleza, de *logos* auténtico que comparten unos y otros.

²⁹ Diógenes Laercio refiriéndose a Antístenes dice: “Éste abrió el camino a la impasibilidad e Diógenes, y a la continencia de Crates y a la firmeza de ánimo de Zenón, y él puso los fundamentos básicos a su régimen político. Jenofonte afirma que era el hombre más agradable en las conversaciones, y el más sobrio en todo lo demás.” Diógenes Laercio, *op. cit.*, L VI, 15, p. 311.

lo público y lo privado, la que permite su instrumentación política y su objetivación como condición superable, o por lo menos sobrellevable. La felicidad, para el cinismo lo mismo que para el epicureísmo y el estoicismo, demanda un estado corporal de satisfacción, innecesiedad, exige, pues, una neutralización del deseo.

La *ataraxia* como imperturbabilidad del ánimo es un plano de experiencia accesible por un sobreponerse a la *pleonexía* que condiciona la existencia propiamente humana, y representa la ansiada reintegración del sabio en la naturaleza; el todo coherente conforme a un logos que rige lo mismo el movimiento de los astros en la bóveda celeste, que el flujo de la sangre y de la sabia. El camino a la sabiduría es un dejarse ser en la *physis*, estado que se alcanza por una disciplina corporal. La constitución de la individualidad se configura desde su centro corporal como resistencia al dolor o catatonia rebelde al sinsentido —como para los escépticos. La *ataraxia* y el *alcionismo* implican ejercicios de meditación o repliegue del sujeto sobre sí, con-centración a través del sometimiento del cuerpo.

3. CATATONIA Y ATARAXIA: ENCARNACIÓN AUTÁRQUICA DE LA SUBJETIVIDAD

Habría, pues, un precepto radical del helenismo que unifica de manera más o menos visible la intención de todas las escuelas post-aristotélicas: y es que ante los males y los conflictos (que dependen en su mayor parte de la opinión y están fundados en una cierta convención social) es necesario buscar la imperturbabilidad del ánimo que, en la medida en que es ella misma un estado corporal que se alcanza como resultado de cierto entrenamiento, puede interpretarse como un estado de la sensibilidad, o una de esas «funciones de conciencia» respecto de las cuáles el cuerpo “está cabe” —según Husserl—: “Se incluyen aquí (...) los sentimientos ‘sensibles’, las sensaciones de placer y de dolor, el bienestar que invade y llena el cuerpo entero, el malestar general del ‘cuerpo destemplado’ (...) sensaciones de difícil análisis y discusión, las cuales forman el soporte material de la vida desiderativa y valorativa, sensaciones de contracción y relajación de la energía, sensaciones de inhibición, parálisis y liberación interiores.”³⁰ Es probable que encontremos en la psicología helenística de la acción una vía para el análisis de la forma en que efectivamente los sentimientos sensibles, caracterizados por esta totalización invasiva del cuerpo inciden en las valoraciones y decisiones del individuo. Se puede

³⁰ El contexto más amplio de esta cita: “Se incluyen aquí por ende grupos de SENSACIONES QUE PARA LOS ACTOS DE VALORACIÓN, las vivencias intencionales de la esfera del sentimiento, o PARA LA CONSTITUCIÓN DE VALORES como sus correlatos intencionales, DESEMPEÑAN, COMO MATERIA, UN PAPEL ANÁLOGO AL DE LAS SENSACIONES PRIMARIAS PARA LAS VIVENCIAS INTENCIONALES DE LA ESFERA DE LA EXPERIENCIA o para la constitución de / objetos cósmico-espaciales.” E. Husserl, *Ideas II*, § 39, p. 192.

pensar, a primera vista, que el entrenamiento escéptico del cuerpo tiende a cultivar las vías de incidencia de los estados sensibles en la vida desiderativa. De hecho, el camino que traza Pirrón y que va de la antilogía a la *ataraxia*, atraviesa una serie de pasos que propician o demandan, cada uno, un estado físico o corporal. La *epojé*, fase que sigue a la *adiaphoria*, se expresa como inmovilidad catatónica, y así lo describe Diógenes Laercio en la anécdota de Sócrates catatónico en la cubierta de un barco a su retorno de Potidea,³¹ y entre los escépticos de Timón también se cuentan trances de catatonia. La sistematización pirrónica de la duda conducida hasta la *ataraxia* demanda una función activa de la corporalidad fundada en el conocimiento científico de la naturaleza. La total imperturbabilidad de ánimo implica un desasimiento radical del entorno mundano y una territorialización del cuerpo viviente, sintiente, como ámbito de auto-gobierno. Acaso la *ataraxia* es, en el escepticismo, la ‘encarnación’ de la *epojé*, no la fase que sigue, como estado separado sino su radicación —radicalización— en el cuerpo, la *ataraxia* es encarnación de la *epojé*, su concreción en el cuerpo impasible, catatónico: “El grito del cuerpo es este: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Pues quien consiga eso y confíe que lo obtendrá competirá incluso con Zeus en cuestión de felicidad.”³²

La subjetividad emergente en la *autarkéia*, forjada en ella, es «la experiencia de un esfuerzo en su realización»³³ —para servirme de un término henriano—, esfuerzo como resistencia al impulso y a la impostación, esfuerzo de permanencia en un nivel experiencial que se ve a sí mismo libre de toda instanciación externa, es pura individualidad situada a través del «yo hago» desde el que concebimos la génesis de la voluntad y, con ello, de la psicología de la acción en la que las escuelas helenísticas pretendían fundar la ética, a través del descubrimiento del cuerpo como campo primario de la vida anímica y, por tanto, órgano e instrumento de la felicidad, entendida sí, como imperturbabilidad, innecesiedad, plena satisfacción, conformación absoluta consigo mismo.

La «psicología de la acción», esa misma acción moviente, reconfiguradora, transformadora, en la que consiste sobre todo el modo humano de ser y estar en el mundo. Podríamos decir, acaso, que desde ahora toda filosofía de la existencia comienza en esa ontología de la acción en cuyo umbral nos dejan las escuelas de la *Stoa* y el Jardín. La subjetividad consiste en este esfuerzo, esta resistencia que caracteriza el ser mismo del cuerpo. Esta subjetividad que se pretende en la *autarkéia* es ella misma acción y poder cuya condición es el movimiento: “El ejecutar un movimiento subjetivo en

³¹ “[Sócrates] Hizo también la campaña de Potidea cruzando por mar, pues por tierra no era posible por impedirlo la guerra. Fue allí donde cuentan que permaneció en la misma posición durante toda la noche y que, habiendo ganado el premio al valor se lo cedió a Alcibiades.” Diógenes Laercio, L. II-24, *op. cit.*, p. 112.

³² Epicuro, “Sentencias Vaticanas”, Fr. 33, en *Obras completas*, ed. cit., p. 101.

³³ Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 92.

el mundo de las cosas como movimiento voluntario, el ‘intervenir’, no es comprensible tal como un proceso físico meramente intuitivo, sino que tiene un estrato hiperfísico.”³⁴ El cuerpo automoviente y vivido en su potencialidad cinética es el que conforma en paralelo, y no debajo de la reflexividad, la identidad egoica: el centramiento individual del sujeto en el mundo.

La participación del cuerpo en la individuación era abonada por la psicología estoica de la acción³⁵, previa a la escisión entre lo reflexivo y lo irreflexivo, o lo pre-reflexivo. En el corazón pasión y razón no se distinguen, pertenecen al mismo plano de realidad —o de ser— en el *lógos* de la *physis* que sólo se descubre a través de la sensibilidad como una modalidad de la razón, como una modalidad del *lógos* originario que apenas puede pretender el sabio desde la imperturbabilidad. Por el cuerpo la *autarkéia* alcanza su determinación subjetiva, en ella, en el dominio que ella exige, se descubre la carne como esfera originaria de la subjetividad. Si para el subjetivismo más tosco la subjetividad es idéntica al ser del ego, en la ética estoica el ser de la subjetividad es idéntico al ser del cuerpo anímico, sintiente. La *autarkéia* es meta del cultivo y formación de esa voluntad situada que llega a ser un yo en la medida en que se vuelve un ser autárquico. Sólo la *autarkéia* forma una subjetividad auténtica. El yo inauténtico es la carne presa de la *pleonexía*. El cuerpo vivo en su pura materialidad, el que no se sabe porque ha dejado de saberse, de estar en sí mismo para subsistir alienado. Si la fenomenología de la vida anímica localiza el origen del conocimiento que tenemos de nuestro propio en el movimiento autosintiente, la psicología estoica encuentra en la catatonia la liberación del sí mismo por la desujeción del deseo que anima el movimiento³⁶. No es detención del movimiento ni resistencia, sino localización del fondo impulsivo que anima el movimiento, localización de su vacuidad, empate con el desinterés y la frugalidad que busca en la quietud su realización pura, como pura voluntad que ya no anima nada, que no es ya más que ella misma en su re-encuentro.

La experiencia autárquica del cuerpo representa el nacimiento una subjetividad corporal pre-personal. Por la autarquía el conocimiento del cuerpo desciende a lo verdaderamente originario en sintonía con su materialidad, dominándola, imponiéndose sobre ella de un modo que sin violencia la reencauza a su flujo y legalidad más originarios. La pertenencia absoluta del movimiento como piedra de toque de la ontología del cuerpo, se explota instrumentalmente en los ejercicios estoicos de resistencia al dolor y aquietamiento del alma. Apaciguar y templar el ánimo es controlar el movimiento, es ataraxia, alcionismo, imperturbabilidad en la que el cuerpo se concreta como subjetividad carnal, no meramente

orgánica ni bipartida orgánicamente, como suma de partes extra-partes sino como unidad sensible y desiderativa, anímica y material, es por lo menos sorprendente que esta reflexión naturalista alcance a concebir tal unidad, toque tal grado de concreción. La *ataraxia* sería comprensible, al menos en un inicio, como concreción de esa conciencia corporal sólo accesible por el entrenamiento en cuyas fases se descubre cada estrato del complejo unitario que forma la corporalidad, se descubre por tales prácticas la raíz corporal de la voluntad y con ello, la posibilidad misma de la *autarkéia*, en el descubrimiento de los límites de la acción como límites de la voluntad y la afectación. Se trata, a fin de cuentas, de un enclave fenomenológico de la ética desde la experiencia de una sensibilidad pre-espiritual en la que se afana la experiencia escéptica. Es probable que el análisis fenomenológico de esta experiencia implique de algún modo una reconducción de la propia filosofía a su raíz experiencial, aunque esto amerita un desarrollo todavía mucho mayor y, sobre todo, más profundo sobre el preciso sentido experiencial de la *physis* aquí en juego. Baste por ahora con reconocer que la función de la corporalidad en la *praxis* filosófica del helenismo rebasa el orden de toda consideración dualista o naturalista en sentido ingenuo. La conciencia corporal que cultiva el individuo autárquico, es previa —aunque para alcanzarla se demande una resistencia templada— a la polarización misma yo-cuerpo. Como ejercicio hace visible la compleja estratigrafía que integra la unidad anímico-corporal y el plano en que indistinguibles, la total imperturbabilidad del ánimo es, al mismo tiempo, impasibilidad vivida, encarnada, experimentada en el propio cuerpo que comprende la filosofía como experiencia.

³⁴ E. Husserl, *Ideas II*, Anexo XIV, Nota aa, p. 438.

³⁵ Ver Ricardo Salles, *Los estoicos y el problema de la libertad*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2009.

³⁶ Ver Ricardo Salles, *op. cit.*, p. 67.