

## CAPÍTULO V

## CAPÍTULO V

### V.1. El método del discurso: la introducción de la dimensión temporal a través del discurso filosófico

Recientemente sugerimos que el proyecto pedagógico estoico puede adquirir cierto *dinamismo* y *flexibilidad*. Aludimos, al respecto, a la existencia de una dinámica pertinente a la actividad filosófico-pedagógica mediante la cual el sabio decide el ordenamiento curricular-metodológico, y dicha decisión deviene la condición de posibilidad para la emergencia de una mirada crítica por parte del alumno. Ahora bien, si –por un lado– suponemos la existencia de un dinamismo, debemos admitir –como contraparte– la presencia de cierta rigidez en tal ejercicio. Es decir, si nos referimos a la posible flexibilidad de los contenidos y/o de los métodos pedagógicos, tal flexibilidad se establecería en relación con algún contenido de tipo más *estático* o *rígido*. En vistas de ello, el presente capítulo tendrá como propósito principal analizar, en términos generales, cómo se configura metodológicamente el dinamismo en cuestión, en función de qué requerimientos o criterios se establece, y a qué suerte de rigidez se opone, o bien, con qué elementos del orden de lo estático logra articularse. Especialmente, en la mayor parte del presente capítulo, evaluaremos (retomando ciertos conceptos planteados en el comienzo del capítulo anterior) qué características posee la dimensión temporal que introduce el discurso filosófico y destacaremos la distinción metodológica entre el tiempo lógico y el tiempo psicológico, teniendo presente que ambas temporalidades son las que se ponen en juego en el plano concreto del ejercicio de transmisión filosófica. En lo referido al tiempo psicológico, destinaremos un apartado al análisis de la función preceptiva de los actos debidos; nos proponemos, en este caso, advertir en qué sentido la teoría estoica del *kathêkon* podría configurar una *preceptiva*. Finalmente, en el último apartado interpretaremos la *paideía* a modo de una terapia filosófica; dado que las pasiones son definidas como errores de juicio, la terapéutica propuesta por los estoicos podrá formularse en términos de una *terapia cognitiva*, la cual tendrá por objetivo una transformación psíquica (en el convertido): la adquisición de la virtud.

Teniendo presente la interpretación de Hadot (1979), hemos señalado –en IV.1.1.– que el estoicismo podría identificarse con un tipo de teoría que concibe las partes de la filosofía configurando una unidad sistemática (a modo de un organismo vivo) donde dichas partes son solidarias entre sí y se encuentran en permanente interacción. Esta clasificación se corresponde con una posición *ideal*, en tanto supone que el ejercicio de estas partes (que implica el conocimiento teórico de las mismas) coincidiría con la realización total de la sabiduría. Sin embargo, también la división de la filosofía establecida por la Estoa se caracteriza a partir de ciertos elementos que describen otro tipo de teoría, donde las partes del *discurso* filosófico involucran la dimensión temporal, donde se introduce la actividad *concreta* de la comunicación de la filosofía y se contemplan las fases de la *paideía* en términos de la posibilidad del *progreso espiritual* mediante un programa curricular. Al respecto, advertimos que esta dimensión temporal contiene dos elementos: i) el *tiempo lógico* del discurso mismo; ii) el *tiempo psicológico* del discípulo, o *tiempo* propiamente *pedagógico*. El estoicismo se caracterizaría, en consecuencia, por hacer convivir dos planos a la hora de pensar la filosofía como una unidad sistemática y la posibilidad de su enseñanza: por una lado, el ámbito en el cual las partes son solidarias entre sí, cuyos contenidos teórico-argumentativos deben contar con cierta correspondencia y solidaridad; y, por otra parte, la dimensión concerniente a la *transmisión* de dichos contenidos donde debe regir cierta coherencia teórica respecto de la exposición de los argumentos (tiempo lógico), coherencia que supone, no obstante, prestar atención al conjunto de creencias y juicios del discípulo (tiempo psicológico). Precisamente son estas dos últimas temporalidades las que pertenecen al terreno pedagógico<sup>1</sup> y permiten modificar el sentido de la partes de la filosofía. Se trata, sin embargo, de una convivencia problemática, dado que no sólo existen dificultades respecto de cómo conciliar los tiempos en cuestión, sino también respecto de cómo ambas temporalidades (que configura la *realidad concreta* de la actividad filosófica) se articulan con el aspecto *ideal* de la filosofía como práctica de la sabiduría. Aunque tales tensiones logran *matizarse*, estos *matices* no permiten la anulación completa del conflicto; más aún, la

---

<sup>1</sup> Si bien el terreno pedagógico está conformado por el tiempo lógico y el tiempo psicológico, hemos nombrado este último como *propriadamente pedagógico* con el fin de destacar que dicha temporalidad se constituye explícitamente a partir de la percepción (por parte del educador) de la disposición psíquica del alumno.

conflictividad señalada (entendida como una suerte de contradicción latente) expresa –a nuestro criterio– un elemento constitutivo de la propuesta pedagógica estoica.

### V.1.1. El tiempo lógico

En el plano de la formación sistemática de la educación estoica se pone en juego la transmisión de un *dogma*<sup>2</sup>, esto es, un conjunto de conocimientos teóricos cuyo valor de verdad está legitimado por los principales referentes de la Escuela. Uno de los métodos de enseñanza consiste en la discusión de una tesis o pregunta entre maestro y discípulo, donde el aprendizaje se orienta a adquirir una forma dialogada y dialéctica<sup>3</sup>; este tipo de debates puede tomar una forma dialéctica o retórica<sup>4</sup>, pero también dogmática o aporética. Es decir, los estoicos utilizan el método dialéctico de preguntas y respuestas, a la par que presentan su doctrina en base a una argumentación sistemática a fin de que sus discípulos memoricen los dogmas de la Escuela<sup>5</sup>. En este marco cobra sentido la noción de sistema y la finalidad del mismo: éste reúne los dogmas fundamentales y los articula mediante una rigurosa argumentación, dando lugar a un núcleo sistemático concentrado cuya fuerza persuasiva será eficaz como recurso mnemotécnico. Este recurso tiene fundamentalmente un valor *psicagógico*, en tanto pretende conducir una elección vida,

---

<sup>2</sup> En la clasificación que establece Hadot (1998: 117-118) las escuelas dogmáticas del período helenístico deben distinguirse de las escuelas escépticas. En las primeras la *terapéutica* consiste en transformar los juicios de valor, mientras que en las segundas se trata de suspenderlos. Asimismo, dentro de las escuelas dogmáticas el autor distingue el epicureísmo (donde lo que motiva toda actividad humana es la búsqueda del placer) del platonismo, el aristotelismo y el estoicismo. En estos últimos tres casos (en los cuales está presente la herencia socrática) se considera que la tendencia principal del ser humano la constituye el amor al bien. En el apartado final de este capítulo nos ocuparemos de la educación filosófica en tanto *terapia*.

<sup>3</sup> Hadot (1998: 118) agrega que la enseñanza dialogada y dialéctica presente en este período se distinguirá radicalmente de la época imperial (a partir del s. I d.C., y especialmente luego del s. II d. C), donde la tarea del docente será el comentario de textos. Cf. Epicteto, *Diss.* I, 10.7-13; I, 26; IV, 9.6.

<sup>4</sup> Cabe mencionar que dialéctica y retórica son partes del área lógica y son definidas por el estoicismo como: “la retórica es la ciencia del bien hablar en lo relativo a las enunciaciones pertenecientes a la exposición (εὖ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων), y la dialéctica es [la ciencia] del recto exponer en lo relativo a las enunciaciones de la pregunta y la respuesta (ἐρωτήσῃ καὶ ἀποκρίσῃ), por ello también la definen como la ciencia de lo que es verdadero y falso y ni uno ni otro (ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων)” (DL VII 42; SVF II 48; LS 31A, trad. nuestra).

<sup>5</sup> Crihiore (2001: 241) destaca que el adjetivo *engkýklios*, el cual es utilizado para nombrar la educación de tipo enciclopédica o convencional, también alude semánticamente (en los sentidos posibles de *mover en círculo, rodear*) al ejercicio de revisión *cíclica* de los mismos textos.

seducir las almas<sup>6</sup>. Al respecto, las discusiones técnicas y teóricas pueden resumirse, para principiantes y avanzados, en un pequeño número de fórmulas articuladas entre sí, las cuales consisten (principalmente) en reglas de vida práctica<sup>7</sup>. Haciendo uso de la analogía entre el ejercicio del médico y la actividad del filósofo, el testimonio de Marco Aurelio señala:

“Del mismo modo que los médicos (ιατροί) siempre tienen a mano los instrumentos de hierro para las curas (θεραπευμάτων) de urgencia, así también, conserva tú (ἔχε) a punto los principios fundamentales (τὰ δόγματα) para conocer las cosas divinas y humanas, y así llevarlo a cabo todo, incluso lo más insignificante, recordando la trabazón íntima y mutua de unas cosas con otras. Pues no llevarás a feliz término ninguna cosa humana (ἀνθρώπινόν) sin relacionarla al mismo tiempo con las divinas (θεῖα), ni tampoco al revés.” (*Med.* III, 13, trad. Bach Pellicer)<sup>8</sup>

Ahora bien, la educación estoica no estaría regida estrictamente por el *criterio de autoridad*, ya que la memorización de un cierto número de fórmulas o preceptos no constituiría un fin en sí mismo –en términos de una construcción meramente teórica o conceptual–; el objetivo de tal *ejercicio* residiría en que el discípulo sea capaz de poner en práctica las recomendaciones memorizadas. El aprendizaje memorístico en torno a qué dijo tal o cual autor no constituye, por tanto, el fin principal dentro del esquema educativo, sino que esta memorización se articularía con la práctica del diálogo y la discusión con el maestro. De hecho, la apreciación respecto de las *potencialidades intelectuales* del alumno guarda relación con la crítica –ya mencionada–

---

<sup>6</sup> Cf. Hadot (1998: 121). Como lo indica asimismo Hadot (2006: 37), el arte de seducir las almas (*psicagogia*) supone la persuasión. En este sentido, la enseñanza no implica sólo el ejercicio de la retórica –que se ocupa del discurso expositivo– sino que requiere, sobre todo, el de la dialéctica, la cual demanda un constante y explícito consentimiento por parte del interlocutor. Al respecto, resulta válido aludir al diálogo platónico *Fedro* (261a) donde la retórica es definida como *téchne psychagogía*; es decir, si bien Platón (vid. *Phdr.* 271a-274a) no concibe la retórica como *téchne*, creemos que existe en dicho texto un planteamiento parcialmente conciliador referido a esta disciplina. Cf. asimismo *Grg.* 527b-e.

<sup>7</sup> Cf. Hadot (2006: 27-28). Cf. asimismo Epicteto, *Diss.* I, 20.14. También es Hadot quien destaca que mediante el acceso de las discusiones filosóficas tanto a principiantes como a avanzados, los estoicos y epicúreos “recuperan así la intención «misionera» y «popular» de Sócrates” (1998: 122). Cf. Bréhier (1910: 277). Contrariamente, Puente Ojea señala que el estoicismo, al introducir una antítesis profunda entre sabio-ignorante, entre virtud y vicio –sin admitir término medio–, ubica al sabio encarnando el modelo cínico, aunque “depurado de todo bagaje populista” (1979: 91). No obstante, según el autor (1979: 92), esta perspectiva cuenta con otro enfoque subordinado que se orienta a debilitar los efectos de la oposición en cuestión. Tal perspectiva permite que la doctrina estoica tenga algún tipo de viabilidad práctica; es decir, se trata de un segundo enfoque que contempla la posibilidad del progreso moral. Por otra parte, a criterio de Ioppolo (1980: 87-88), la veneración por la figura de Sócrates se presenta como una suerte de *constante* en toda la historia del estoicismo, y no sólo en la Estoa antigua.

<sup>8</sup> Cf. Séneca, *De benef.* VII, 2.1.

que algunos representantes de la Escuela dirigen hacia la educación convencional o enciclopédica en tanto formación *erudita*<sup>9</sup>. Estobeo reporta la siguiente opinión de Aristón:

“De los *Homónimos* (Ὅμοιωμαίων) de Aristón: Aristón decía que quienes se afanan por lograr conocimientos enciclopédicos (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα πονουμένου) pero desdeñan (ἀμελοῦντας) la filosofía son semejantes a los pretendientes de Penélope, los cuales, al fracasar con ella, se entretenían con las sirvientas.” (*Flor.*, IV 109; SVF I 350, trad. Cappelletti ligeramente modificada)

El esfuerzo central del maestro estoico residiría, de este modo, en que el alumno pueda enseñarse a sí mismo<sup>10</sup>; el maestro operaría a modo de un *guía* y, de esta manera, repudiaría el *servilismo* respecto de los *grandes libros* de los antiguos<sup>11</sup>. Séneca critica a quienes, habiendo realizado ciertos progresos en relación con el logro de la virtud, repiten de memoria unas pocas y conocidas sentencias; y señala:

---

<sup>9</sup> “La acumulación pesa sobre el que aprende, no lo instruye (*Onerat discentem turba, non instruit*), y es mucho mejor entregarte a unos cuantos autores que vagabundear por muchos. Cuarenta mil libros ardieron en Alejandría; que otro alabe el más bello monumento de la opulencia real, como Tito Livio, que dice que fue obra insigne de la elegancia y la preocupación de los reyes. No fue aquello elegancia o preocupación, sino lujo literario (*studiosa luxuria*), y ni siquiera literario, ya que lo habían dispuesto no para la literatura, sino para espectáculo (*spectaculum*), tal como muchas veces entre gente ignorante, incluso los libros para aprender a leer no son instrumentos de estudio, sino adorno de los salones. De modo que procúrense cuantos libros sean suficientes, ninguno para exhibir (*Paretur itaque librorum quantum fatis fis, nihil in appartum*)” (Séneca, *De tranquil.* 9, 4-5, trad. Codoñer). Hadot interpreta que la educación convencional (fundamentalmente, literaria y musical), contemporánea a Platón, consistía en la memorización de ciertas partes del patrimonio épico y lírico; y que son los sofistas quienes aportan un elemento novedoso en materia educativa al exigir una actitud *activa* por parte del alumno: “Il consistait en effet en un entraînement formel et logique, en une espèce de gymnastique de l’esprit, qui avait pour but la maîtrise de la discussion et du discours. Cet enseignement se fondait sur une analyse assez poussée de la structure du langage et sur une interprétation critique de la littérature: c’était ce qui correspondait à la grammaire, ainsi que sur une théorie logique et formelle de l’argumentation: c’était la rhétorique” (2005: 13).

<sup>10</sup> Cf. Epicteto, *Diss.* IV, 6.11. Nussbaum (2009: 345) sostiene que la enseñanza del alumno sobre sí mismo constituye una característica distintiva de la propuesta estoica, si ésta es comparada con el epicureísmo. Respecto de otras posiciones que comparten esta interpretación y señalan asimismo que en la escuela epicúrea la enseñanza filosófica constituía una suerte de *culto al fundador* (en la cual carecía de sentido modificar la orientación doctrinal de la escuela), vid. Cantarella (1972: 163); Hadot (2005: 37); Kidd (1996: 154); Sedley (2003: 164). En contrapartida, Mitsis (2005: 469) interpreta que no contamos con evidencias suficientes que permitan dar cuenta de manera precisa de la estructura jerárquica que habría caracterizado la escuela de Epicuro. Cf. Cicerón, *Fin.* II, 7, 20; V, 3; *ND* I 16, 43 (LS 23E).

<sup>11</sup> Marrou (1965: 255-256) destaca que el maestro habla en nombre propio, transmitiendo a sus discípulos no sólo un conjunto de nociones generales sobre la historia de la filosofía, sino también exponiendo ideas propias, fruto de su propio pensamiento. En este sentido, el autor señala que el filósofo es concebido como un docente pero, al mismo tiempo, es considerado como un guía espiritual, como un *director de conciencia*.

“Hable por sí mismo, no recite de memoria lo de otro; pues es vergonzoso al viejo o al que se aproxima a la vejez el saber por simples cosas aprendidas de memoria. «Esto dijo Zenón»; y tú ¿qué [dices]? «Esto dijo Cleantes»; y tú ¿qué? ¿Hasta cuándo te moverás a impulso de otro? Manda y di lo que entregas a la memoria, [pero] manifiesta también algo de tu propia cosecha (*Impera et dic, quod memoriae tradatur. Aliquid et de tuo profer*).” (*Ep.* 33, 7, trad. López Soto)

El legado socrático se hace presente también en este caso<sup>12</sup>: así como en *Fedro* (274c-276e) Sócrates argumentaba que los libros ‘no hacen filosofía’ (esto es: los libros son incapaces de reemplazar la actividad crítica propia de la filosofía), los estoicos se ocupan de destacar el rol que los *grandes libros* poseen para la formación filosófica de sus discípulos, pero advirtiendo, al mismo tiempo, la importancia que posee el uso que los alumnos puedan hacer de estas fuentes, evitando que las mismas se transformen en autoridades<sup>13</sup>. En este sentido, vuelve a cobrar cierta relevancia la cuestión metodológica del diálogo, en tanto el encuentro con otros se presenta como una suerte de *condición de posibilidad* para el diálogo genuino y auténtico con uno mismo<sup>14</sup>. Nuevamente es Séneca (*Ep.* 113, 23) quien, poniendo como ejemplo el modo en el cual Crisipo reformula ciertas afirmaciones de Cleantes, señala que cada uno debe reclamar para sí esa libertad<sup>15</sup>; testimonio que se articula con el siguiente: “Los que antes de nosotros pusieron esas cosas en movimiento no son nuestros dueños, sino nuestros guías (*Qui ante nos ista moverunt, non domini nostri, sed duces sunt*)”<sup>16</sup>. Es preciso, por tanto, que la formación filosófica no ubique como figura central y exclusiva la erudición o la *acumulación* del saber; en efecto, los *grandes libros* no deben operar a

---

<sup>12</sup> Cf. Nussbaum (2009: 345-346).

<sup>13</sup> Cf. Nussbaum (2005: 56-58).

<sup>14</sup> Tal como lo señala Hadot: “La dimensión del interlocutor resulta [...] capital. Impide que el diálogo se convierta en una exposición teórica y dogmática, obligándole a transformarse en ejercicio concreto y práctico puesto que en realidad no se trata de exponer ninguna doctrina sino de inducir en el interlocutor determinada disposición mental: se trata de una lucha, amistosa, sí, pero lucha al fin y al cabo” (2006: 37).

<sup>15</sup> Reydamas-Schils (2011: 300) interpreta este pasaje sugiriendo que Séneca refiere a la libertad en sentido político, como el estar libre de un poder despótico; la noción de despotismo proyectada al vínculo maestro-alumno permitiría, de este modo, calificar de déspota al maestro que ejerce su poder autoritariamente.

<sup>16</sup> Séneca, *Ep.* 33, 11. Cf. Séneca, *Ep.* 45, 4; 80, 1; *Vit. beat.* 3.2. Cf. asimismo Epicteto, *Diss.* I, 4.6-17; II, 19, 14; III, 21.7-8; quien insta notoriamente a sus alumnos a sacar sus propias conclusiones en base a los textos estudiados. Al respecto, Sedley (2006: 17) afirma que cuando se advierten referencias en las fuentes que aluden a la autoridad de Crisipo, se trata –en mayor medida– del respeto que sus trabajos adquirieron entre sus seguidores y no a la autoridad en relación con la posición en la estructura formal que el filósofo ha desempeñado en la historia de la escuela estoica.

modo de autoridades (cuya legitimidad se presentaría como irrevocable) sino más bien como *facilitadores* de un proceso donde pueda emerger un criterio propio<sup>17</sup>.

Otro elemento que la educación *dialógica* permite poner en juego es la posibilidad de cierto *desaprendizaje* (idea ya presente en los cínicos<sup>18</sup>), la cual sugiere una reformación crítica dirigida, fundamentalmente, a los hábitos adquiridos y al medio en el cual tales adquisiciones se han producido (en especial, durante la primera infancia)<sup>19</sup>. En esta línea parece orientarse la siguiente afirmación de Aristón: “Ni del baño ni del discurso que no limpia [...] se saca nada útil (οὔτε γὰρ βαλανείου, φησὶν ὁ Ἀρίστων, οὔτε λόγου μὴ καθαίροντος ὄφελός ἐστιν)”<sup>20</sup>. Estas expresiones pueden ser articuladas con una concepción educativa (mencionada en el capítulo anterior) que *prepara* y *protege*, donde la educación *arma* al individuo con la finalidad de *corregir* los errores y de *liberar* los malos hábitos arraigados:

“de nada sirven los preceptos (*praecepta*) mientras el error invade la mente (*quamdiu menti error obfusos est*). Si éste se disipa, se tornará evidente lo que corresponde a cada deber (*officio*); en caso contrario, le enseñas qué ha de hacer cuando esté sano, pero no lo sanas. Le muestras a un pobre a comportarse como un rico. Pero ¿cómo hacerlo mientras la pobreza persiste? Enseñas a un hambriento a comportarse como saciado: quítale más bien el hambre afincado en sus entrañas. Lo mismo te digo de todos los vicios (*vitiis*); se los debe remover (*ipsa removenda sunt*), no ordenar lo que no puede hacerse mientras ellos sigan en pie. Si no expulsas las falsas opiniones (*opiniones falsas*) que nos enferman, ni el avaro comprenderá cómo debe usar el dinero, ni el cobarde cómo ha de despreciar los peligros.” (Séneca, *Ep.* 94, 5-6; SVF I 359, trad. Cappelletti)<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> En palabras de Reydam-Schils: “For the Stoics [...] it is clear that at best the foundational texts are *instrumental*, or pointers, to borrow Epictetus’ language, to help human beings unfold and apply correctly the notions with which nature has equipped them [...] and make sense of their own nature and that of the world around them” (2011: 308).

<sup>18</sup> Cf. DL VI 7; donde Antístenes utiliza el verbo *apomantháno*. Cf. asimismo Epicteto, *Diss.* II, 17.27.

<sup>19</sup> Respecto de la noción de *desaprendizaje*, en tanto instancia de análisis referida a las enseñanzas recibidas, cabe destacar la presentación de tipo autobiográfica que hallamos en el inicio de las *Meditaciones* de Marco Aurelio. El filósofo realiza una suerte de *racconto* de los aprendizajes recibidos, enumerando (a modo de agradecimiento) todas aquellas personas que fueron de gran influencia en su vida. En tales menciones Marco Aurelio enumera qué ha aprendido o qué le ha sido dado por los dioses, donde afirma (entre otras cosas) lo siguiente: “el no haber caído, cuando me aficioné a la filosofía (ἐπεθύμησα φιλοσοφίας) en manos de un sofista ni haberme entretenido en el análisis de autores o silogismos ni ocuparme a fondo de los fenómenos celestes” (*Med.* I, 17, trad. Bach Pellicer). Por otra parte, esta mirada crítica respecto de las enseñanzas y hábitos adquiridos podría estar implícita en la posición asumida por Crisipo cuando advierte la importancia que poseen (para los niños) los primeros aprendizajes. Vid. p. 123.

<sup>20</sup> Plutarco, *De Recta* 8, 42b (SVF I 385).

<sup>21</sup> La propuesta de expulsar las falsas opiniones que provocan enfermedad será retomada en el apartado final, en el desarrollo teórico referido a la terapia filosófica.

Esta perspectiva crítica que inaugura la formación filosófica orientará al discípulo a decidir respecto de qué modo de vida considerará más apropiado en función de alcanzar la virtud y la felicidad.

“En efecto, no es el que pone una cuidadosa atención y recuerda las cosas dichas por los filósofos quien está preparado para filosofar (ἔτοιμον εἶναι πρὸς τὸ φιλοσοφεῖν), sino quien está preparado para transferir (μεταφέρειν) a los hechos las recomendaciones de la filosofía, y a vivir de acuerdo con ellas (κατ’ αὐτὰ βιοῦν).” (Estobeo, *Ecl.* II 104; SVF III 682, trad. Boeri)

### V.1.2. El tiempo psicológico

Considerando que el *motor* del progreso moral en la Estoa antigua está impulsado por dos *poderes*, el de los preceptos y el de las doctrinas<sup>22</sup> (y dado que en el apartado anterior nos hemos ocupado de la cuestión dogmática), advertiremos a continuación en qué consiste y cómo funciona metodológicamente el tiempo psicológico, el cual refiere (al menos, en cierta medida) al *poder* de los preceptos. Según lo señalamos recientemente, el discípulo deberá familiarizarse con una serie de contenidos referidos a las partes del discurso filosófico; ahora bien, (como lo hemos mencionado en IV.1.1) la presentación de los argumentos expositivos contará con un orden que no necesariamente será idéntico en todos los casos. La cuestión que debemos introducir, por tanto, es la concerniente a *la relevancia metodológica del caso particular*; a saber: en qué sentido sería posible plantear que la Estoa ha considerado como relevante el conjunto de creencias y opiniones de cada discípulo; y qué vínculo podría establecerse entre la sensibilidad por el caso particular y la formación de un criterio propio por parte del discípulo.

Los preceptos pueden ser interpretados metodológicamente como un conjunto de reglas que prescriben modos de comportamiento referidos a situaciones particulares, las cuales operan como guías para el avance gradual del discípulo; no obstante, para que el progreso moral sea posible, los preceptos deben

---

<sup>22</sup> Tomamos como referencia, en este caso, la interpretación de Roskam (2005: 30-31), aun cuando dicho autor no repare en la categoría de *tiempo* a la hora analizar la problemática del progreso moral.

complementarse con la doctrina. El *tiempo psicológico* se configuraría, en efecto, a partir de la recomendación del maestro al discípulo de ciertos modos de actuar (o no) en casos específicos (recomendación que derivaría axiológicamente de la doctrina<sup>23</sup>). Si atendemos a la concepción *paidética* defendida por Aristón, encontramos una oposición a lo que podría denominarse una *moral especial* o *casuística*, oposición amparada en la creencia de que una serie de principios éticos generales son suficientes para alcanzar la virtud; a raíz de ello Aristón desestima la importancia de la lógica y de la física en la formación filosófica.

“También Aristón de Quíos, dicen, rechazaba el estudio (θεωρίαν) de la física y de la lógica porque es inútil y dañino para los que filosofan (τὸ ἀνωφελές καὶ πρὸς κακοῦ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ὑπάρχειν); pero además circunscribía algunas áreas (τόπους) de la ética, como la exhortativa (παραινετικόν) y la relativa a las sugerencias (ὑποθετικόν).” (Sexto Empírico, M. VII 12; SVF I 356, trad. Boeri)<sup>24</sup>

Con anterioridad citamos algunos pasajes de Séneca (*Ep.* 94, 5-6)<sup>25</sup> que reportan la posición de Aristón, quien afirma la inutilidad de los preceptos en tanto éstos son incapaces de resolver, por ejemplo, la pobreza o la enfermedad. Consecuentemente, carecería de sentido dar a un enfermo una serie de normas de comportamiento ya que tales indicaciones no removerían su enfermedad; dado que los preceptos ordenan *qué* hacer pero no el *por qué* de tales recomendaciones, los motivos de la acción se establecen *exteriormente, por fuera* del propio *lógos*<sup>26</sup>. La propuesta del filósofo estoico indica, en cambio, que sólo la doctrina podrá *expulsar* las opiniones falsas que *causan* las enfermedades. De esta manera, Aristón estaría rechazando (al parecer, contra Cleantes) la utilización de dos métodos pedagógicos que habrían coexistido en el período helenístico; el deductivo, que permite que los preceptos se deduzcan del dogma; y el inductivo, que parte de los preceptos particulares a fin de arribar a los principios fundamentales de la doctrina<sup>27</sup>. De hecho, cuando Aristón refuta (siguiendo

---

<sup>23</sup> Cf. Séneca, *Ep.* 95, 12.

<sup>24</sup> Cf. Estobeo, *Ecl.* II 23, 15 (SVF I 393); Cicerón, *Off.* I 6 (SVF I 363).

<sup>25</sup> Vid. p. 150.

<sup>26</sup> Tal como lo interpreta Kidd: “The wise man does not need *praecepta*, since he does not act by external rules, but by his internal *logos*, therefore it is superfluous to give rules to one who knows...” (1996: 164).

<sup>27</sup> Cf. Ioppolo (1980: 132). Respecto del uso de estos métodos de enseñanza en el epicureísmo, vid. la *Carta a Herodoto* en DL X 35-37.

el testimonio de Séneca<sup>28</sup>) la identificación entre el filósofo y el pedagogo, refiere particularmente a que este último imparte preceptos que no traduce en su propia práctica; esto es, pedagogos y nodrizas son incapaces de operar como modelos en tanto no *predican con el ejemplo* (i. e., en ambos casos *palabra y modo de vida* están disociados)<sup>29</sup>.

“El dar preceptos al que sabe es cosa superflua; poca cosa para el que no sabe (*precepta dare scienti supervacuum est, nescienti parum*). Porque debe escuchar no tan sólo lo que se le preceptúa, sino el porqué ¿Acaso –pregunto– son necesarios [los preceptos] al que tiene ideas verdaderas (*veras opiniones*) sobre las cosas buenas y malas o al que no las tiene? Al que nos las tiene, en nada lo ayudarás, pues ha tomado posesión de sus oídos la opinión contraria (*contraria monitionibus*). El que tiene un juicio exacto (*exactum iudicium*) sobre las cosas que deben rehuirse y las que deben buscarse, sabe qué tiene que hacer aunque tú te calles. Por consiguiente, toda esa parte de la filosofía puede suprimirse (*Tota ergo pars ista philosophiae summo veri potest*).” (Séneca, *Ep.* 94, 11-12, trad. López Soto)<sup>30</sup>

Por su parte, Cleantes parece haber considerado que los preceptos son útiles, aunque deben complementarse con la enseñanza de los puntos clave de la filosofía; sólo de esta forma tal aprendizaje será eficaz a los fines de alcanzar la virtud.

“Cleantes considera útil esta parte [de la filosofía que ofrece preceptos particulares a cada persona y que no forma al hombre universalmente, sino que enseña al marido cómo comportarse con su esposa, al padre cómo educar a sus hijos, al señor cómo regir a sus esclavos], pero [la juzga] débil (*imbecillam*), a no ser que proceda de lo universal y conozca [previamente] las doctrinas mismas (*decreta ipsa*) y los principios de la filosofía.” (Séneca, *Ep.* 94, 4; SVF I 582, trad. Cappelletti)

Los pocos testimonios que refieren (en mayor o menor medida) a cómo Zenón interpretó la cuestión preceptiva permiten advertir la relevancia de la *paideía* en tanto proceso que requiere de un *otro*, quien opera como modelo y guía para la potencial conversión:

---

<sup>28</sup> Vid. p. 120.

<sup>29</sup> Cf. Ioppolo (1980: 114-115). Cf. asimismo Epicteto, *Diss.* III, 19.4-5.

<sup>30</sup> Cf. Epicteto, *Diss.* II, 2.21-24. Agregamos que sobre el comienzo de la carta 95, Séneca nombra como *preceptiva* la parte de la filosofía que los griegos denominaron *parenética* (i. e., exhortativa). Cf. Sexto Empírico, *M.* VII 12 (SVF I 356); vid. p. 152.

“El agricultor se hace útil (ὠφέλιμον) a las [plantas] de las cuales quiere recoger muchos y bellos frutos y de todas las maneras las cuida y las cultiva (ἐπιμελεῖται καὶ θεραπεύει). Mucho más los hombres atienden y sirven a los hombres que les pueden ser útiles (<ἀνθρώποις> τοῖς ὠφελίμοις πεφύκασι χαρίζεσθαι). Esto no tiene nada de asombroso. Y aun entre las partes de nuestro cuerpo nosotros cuidamos (ἐπιμελούμεθα) más aquellas que consideramos más aptas para nuestro servicio. Por lo cual, igualmente, a aquellos [hombres] que nos pueden beneficiar (ὠφελιμώτερα) es preciso que les seamos útiles con obras (ἔργοις) y no con palabras (λόγοις). Tampoco el olivo, en efecto, se ufana de quien lo cultiva (θεραπεύοντι), pero produciendo muchos y bellos frutos, lo persuade a que tenga más cuidado de él (ἐαυτῆς ἐπιμελεῖσθαι μᾶλλον).” (Máximo, *Florilegium* 6; SVF I 236, trad. Cappelletti)<sup>31</sup>

“De tal modo, pues, también Zenón estimaba que debemos realizar todos los actos con prudencia (ἀσφαλῶς), como si tuviéramos que dar cuenta (ἀπολογησομένων) [de ellos], poco después, a lo pedagogos (παιδαγωγοῖς).” (Galeno, *Anim. Pass.*, vol. V, p. 13 Kühn; SVF I 233, trad. Cappelletti)

Zenón también vincula el valor positivo que posee la buena disposición a la escucha, como posibilidad de ser persuadido (a saber: de brindar asentimiento a una proposición que me presenta el educador), con el valor pedagógico de los *actos debidos*<sup>32</sup>; tal articulación sugiere la participación activa del discípulo:

“Aseguran que fue el primero en haber nombrado (ὠνομακέναι) el término *kathékon* y en haber dado una explicación del mismo (καὶ λόγον περὶ αὐτοῦ πεποιηκέναι); cambia así los versos de Hesíodo:

*Excelente es quien sigue al que bien habla;  
bueno también quien de por sí todo lo entiende.*  
(κεῖνος μὲν πανάριστος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται  
ἔσθλός δ' αὖ κακείνος ὃς αὐτῶ πάντα νοήση)<sup>33</sup>

Es mejor, en efecto, quien puede escuchar bien (ἀκοῦσαι καλῶς) lo que se dice y aprovecharse (χρηῆσθαι) de ello que quien por sí mismo todo lo comprende (συννοήσαντος). Porque éste tiene sólo el comprender

<sup>31</sup> Tal como lo apunta Festa (1932: 104), la presencia del concepto de *cultivo* confirmaría que se trata de un fragmento referido al discurso sobre la educación.

<sup>32</sup> De la función preceptiva de los actos debidos nos ocuparemos en el próximo apartado.

<sup>33</sup> Cf. Hesíodo, *Op.* 293-296; Zenón invierte el orden de los versos.

(συνεῖναι); el que bien obedece (εὖ πεισθέντι<sup>34</sup>), también el acceso a la práctica (πρᾶξις).” (DL VII 25-26; SVF I 5; I 230; I 235, trad. Cappelletti)<sup>35</sup>

Si bien los testimonios citados no permiten establecer estrictamente que Zenón haya referido a la *relevancia del caso particular*, es lícito suponer que la mirada atenta dirigida a la particular disposición del discípulo (quien tiene un rol activo en el proceso *paidético*) puede haber sido esbozada en la Estoa antigua y habría cobrado mayor peso teórico y argumentativo en el estoicismo romano. Dado que también en el caso de Crisipo los textos fuente que permitirían confirmar la utilidad de los preceptos son escasos y/o fragmentarios, la preceptiva crisipea podría haberse configurado en función de recomendaciones más genéricas, y no necesariamente particulares; más aún cuando hemos admitido que el filósofo (a diferencia de Zenón y de Aristón) valora positivamente la educación enciclopédica. Tal valoración ubicaría los preceptos como útiles aun cuando éstos no deriven exclusivamente del dogma filosófico; es decir, aun cuando el valor exhortativo de los mismos *complemente* la educación filosófica. En tal caso, cabría señalar que la importancia de los preceptos podría asociarse a ciertas recomendaciones generales dadas por Crisipo respecto del cuidado de los niños<sup>36</sup>, de la educación de los hijos<sup>37</sup> o de la participación en la vida política<sup>38</sup>. Sin embargo, también en este caso (como en el de Zenón) la importancia de la particularidad podría deducirse de la intención de Crisipo referida a que los alumnos construyan un criterio propio y eviten, de este modo, que los grandes libros operen como autoridades irrevocables. Es, probablemente, con tal finalidad que

---

<sup>34</sup> En un sentido contrario es utilizado el adjetivo *apeithés* cuando (de acuerdo con el testimonio de Estobeo) la expresión de *irracional* se postula como equivalente a *desobediente* a la razón. Vid. cap. 1, n. 69.

<sup>35</sup> Cf. Temistio, *Or.* VIII 108c (SVF I 235). Afirma Epicteto: “Por eso exhortan los filósofos a no contentarse sólo con aprender, sino a añadir además la práctica, y luego el ejercicio (Διὰ τοῦτο παραγγέλουσιν οἱ φιλόσοφοι μὴ ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ μαθεῖν, ἀλλὰ καὶ μελέτην προσλαμβάνειν, εἴτα ἀσκησιν)” (*Diss.* II, 9.13). Cabe destacar que la alusión a la escucha indicando cierta *lucidez* racional también está presente en otros testimonios: cuando Cleantes señala (haciendo uso del verbo *klúw*) que los desdichados no escuchan la ley común; y cuando el ignorante es caracterizado como quien no es amante ni de la palabra, ni de la escucha (donde es utilizando el adjetivo *philékoos*). Vid. p. 139, y p. 102, respectivamente. Asimismo, el verbo *akoúw* figura en un reporte de Galeno (*PHP* IV 6, 149 p. 383 Mü.; SVF III 475), el cual alude a las afirmaciones de Crisipo – sobre el tópico de las pasiones– y refiere a los enamorados como quienes se distancian de la razón dado que no pueden escucharla. Cf. también Epicteto, *Diss.* III, 2.3 (LS 56C); citaremos con posterioridad este pasaje.

<sup>36</sup> Vid. p. 123.

<sup>37</sup> Cf. Quintiliano, *Inst.* I 11, 17 (SVF III 737).

<sup>38</sup> Vid. pp. 131-132. Cf. asimismo Estobeo, *Ecl.* IV 4, 29 (SVF III 694).

Crisipo habría promovido entre sus alumnos la realización de *ejercicios* lógicos; esta recomendación se articula con la relevante contribución teórica que el filósofo estoico realizó en el área lógica (compuesta por la dialéctica y la retórica)<sup>39</sup>. Cabe recordar que Crisipo, al distinguir los tipos de teoremas filosóficos y las partes del discurso filosófico, ubica (según algunos de los testimonios de Diógenes Laercio y de Plutarco) los teoremas lógicos en primer lugar. Por tanto, la ejercitación teórica de problemáticas lógicas estaría orientada a que el discípulo no sólo adquiriera un conocimiento técnico referido a las partes que conforman el campo lógico, sino a que oriente sus cursos de acción<sup>40</sup>; configurando, de esta manera, la escena previa al aprendizaje de los preceptos morales<sup>41</sup>. Respecto de las consecuencias que supone (en el plano de la acción) que quien es *instruido* no discierne con exactitud entre un juicio falso y un juicio verdadero, Zenón habría afirmado:

“que es ridículo no hacer caso de las instrucciones (παρραγγέλμασιν) de alguien sobre cómo se debe vivir, igual que [si vinieran] de los ignorantes, y admirar (θαυμάζειν), en cambio, los elogios (ἔπαινον) que nos hacen todos, como si ello implicara un [verdadero] juicio.” (Estobeo, *Flor.*, IV 106; SVF I 238, trad. Cappelletti)

Encontramos, no obstante, en Zenón una advertencia vinculada con los peligros de la dialéctica; el fundador de la Estoa, aunque insta a sus discípulos a

---

<sup>39</sup> Según Diógenes Laercio: “[Crisipo] llegó a ser tan célebre (ἐπίδοξος) en dialéctica que era la opinión general (δοκεῖν τοῦς πλείους) que si los dioses (θεοῖς) tenían dialéctica, ésta no sería distinta de la de Crisipo” (VII 180; SVF II 1; LS 31Q). Diógenes Laercio (VII 189-198; SVF II 13-18) también reporta más de trescientos libros que el filósofo estoico habría escrito sobre el área lógica. Cf. Cicerón, *Fin.* IV, 9 (SVF I 47). La mayor parte de la crítica especializada sostiene que la Estoa –particularmente Crisipo– ha presentado innovaciones relevantes en la disciplina dialéctica, en contraste con la ausencia de contribuciones significativas en el campo retórico. Cf. LS (1987); Schenkeveld-Barnes (2008); Vanderspoel (2007). Cf. asimismo Bréhier (1910: 63); quien afirma que los estoicos transformaron la lógica en dialéctica. Una crítica a esta transformación podría hallarse en Galeno, *PHP* II 3 (91) p. 178 Mū. (SVF II 234). Por último, cabe tener presente la posición crítica que asume Zenón respecto de los usos de la retórica como una mera ornamentación discursiva. Vid. cap. III, n. 40.

<sup>40</sup> A criterio de Crisipo, las ciencias que conforman el área lógica deben permitir –en términos generales– establecer ciertos modos legítimos de *decir el lógos verdaderamente*; esto es, no sólo decirlo, sino decirlo con certeza. En este sentido, el filósofo afirma que la facultad (δυνάμει) de la razón debe ser utilizada para descubrir (εὔρεσιν) las verdades, y de ningún modo debe usarse en sentido contrario. Cf. Plutarco, *SR* 1047B (SVF II 129; parcialmente en LS 31P).

<sup>41</sup> Cf. Epicteto, *Diss.* I, 17. Es pertinente recordar, no obstante, que no en todos los testimonios referidos a Crisipo la parte lógica se ubica como primera parte del discurso filosófico a transmitir. Vid. cap IV, n. 15. Reydams-Schils (2010: 567) señala que la lógica es imprescindible para lograr la virtud dado que quien se encuentre confundido en sus pensamientos referidos a qué es el bien difícilmente alcance una vida virtuosa. Según el testimonio de Plutarco (*SR* 1035C-D; SVF III 68; LS 60A), Crisipo advierte asimismo que la especulación en física (τῆς φυσικῆς θεωρίας) debe tener como propósito diferenciar las cosas malas de las buenas.

aprender esta disciplina con la finalidad de resolver sofismas (σοφίσματα)<sup>42</sup>, expresa los peligros del uso excesivo de la dialéctica, asignándole a la misma un sentido de tipo auxiliar: “comparaba las artes de los dialécticos (τῶν διαλεκτικῶν τέχνας) a medidas exactas que no miden trigo o alguna otra [mercancía], sino [sólo] paja y estiércol”<sup>43</sup>. Por su parte, también Séneca y Epicteto señalan los riesgos que puede correr el alumno mediante el interés en la lógica; dichos riesgos se equiparan a lo que son capaces de causar los *grandes libros* como criterios de autoridad<sup>44</sup>: ambos filósofos se encargan de mostrar que muchas investigaciones lógicas y lingüísticas sólo persiguen la sofisticación en el discurso, constituyendo artilugios meramente técnicos que no contemplan los contenidos éticos de los mismos<sup>45</sup>.

Retomando el supuesto sugerido que indica que fue la Estoa romana la que brindó sustento teórico-metodológico a lo que hemos denominado *sensibilidad por el caso particular*, cabe mencionar (también en esta oportunidad) la existencia de una serie de analogías que comparan la tarea del médico con la del filósofo<sup>46</sup>. Una de las principales ideas que estas analogías pondrían en juego sería la siguiente: de igual modo que un médico forma parte de una tradición médica y conoce lo que tal tradición ofrece, los filósofos deben contar con un profundo conocimiento de la tradición filosófica a fin de desenvolverse eficazmente en su actividad. Sin embargo, este conocimiento (dogmático, en términos de un *conocimiento acerca de los principios fundamentales*) no resulta suficiente para la tarea pedagógica, ya que el *argumento*

---

<sup>42</sup> Cf. Plutarco, SR 1034F (SVF I 50). También Crisipo se habría interesado particularmente por el tema; de acuerdo con la interpretación de Campos Daroca-Nava Contreras: “Las series de la quinta a la novena de la cuarta sección del catálogo crisipeo testimonian un interés especial de Crisipo por aquellos argumentos falsos que no dejan ver con claridad dónde está el defecto del razonamiento, aunque su conclusión lo es de manera patente: los sofismas” (2006: 65, tomo I). Cf. asimismo DL VII 196-198 (SVF II 15-16).

<sup>43</sup> Estobeo, *Ecl.* II 22 (SVF I 49; LS 31K, trad. Cappelletti). De acuerdo con los testimonios que hemos citado a lo largo del presente capítulo, Aristón radicaliza la perspectiva de Zenón respecto de la valoración de la dialéctica. Según Aristón, la formación filosófica que tiene por base la disciplina dialéctica termina por conducir al joven a la aplicación de un saber formal y de una argumentación capciosa a cualquier tipo de circunstancia, privándolo –de este modo– del sentido de la responsabilidad. Cf. Ioppolo (1980: 114). Vid. asimismo n. 40.

<sup>44</sup> Cf. Séneca, *Ep.* 45; Epicteto, *Diss.* II, 17.34. Cf. asimismo Nussbaum (2009: 349-350).

<sup>45</sup> Respecto de los sofismas (*cavillationes*), Séneca señala: “El espíritu juguetea con esos inútiles embrollos pero no saca provecho, y a la filosofía se la hace descender de la cumbre a la tierra llana (*Ludit istis animus, non proficit, et philosophiam a fastigio suo deducit in planum*)” (*Ep.* 111, 4). Cf. *Ep.* 117, 25. Cabe asimismo destacar que Platón (vid. *R.* 539a-d) propone una edad pertinente para hacer uso de la dialéctica, a fin de evitar que el ejercicio de la misma (en términos de un *mero juego*) desacredite la profesión del filósofo; es decir, desestime el *valor* de la filosofía.

<sup>46</sup> Tomamos como referencia, respecto de las analogías señaladas, la interpretación ofrecida por Nussbaum (2009: 335-338).

*terapéutico* no puede ser dado por completo en un tratado para consumo público; es decir, un alumno sería incapaz de construir un enfoque crítico sólo mediante el aprendizaje de muchas reglas generales o abstractas, sino que requerirá también de casos concretos y ejemplificaciones:

“búsqese la medicina adecuada a la enfermedad (*morbo*) de cada cual, sane a éste la vergüenza (*uerecundia*), a éste un viaje (*peregrinatio*), a éste el dolor (*dolor*), a éste la pobreza (*egestas*), a éste la espada (*ferrum*).” (Séneca, *Ira* I 16, 4; trad. Codoñer)<sup>47</sup>

El logro de una posición crítica por parte del discípulo se articula especialmente con lo que hemos mencionado respecto de la importancia relativa del *criterio de autoridad*. Séneca lo expresa del siguiente modo:

“Si todo ha sido hallado por los antiguos, aún habrá siempre de nuevo el uso y la ciencia de lo hallado por otros y su ordenación (*usus et inventorum ab allis scientia ac dispositio*). Figúrate que se nos han dejado medicinas para curarnos los ojos; no tengo necesidad de buscar otras, pero, sin embargo, deben adaptarse a las [diversas] enfermedades y circunstancias [...] Conviene que elijas a tiempo estos remedios, los prepares, les señales a cada uno su función (*teras ista oportet et eligas tempus, adhibeas singulis modum*). Los remedios para el alma fueron hallados por los antiguos (*Animi remedia inventa sunt ab antiquis*); pero es función nuestra (*nostra operis*) buscar cómo y cuándo se emplean.” (*Ep.* 64, 8, trad. López Soto)

Finalmente, la cuestión preceptiva referida al *caso particular* puede también interpretarse a partir de la concepción ontológica estoica de la *individualidad*: ésta afirma que sólo existen los particulares y, esa particularidad supone, en el caso del proficiente, una disposición psíquica que no siempre brinda asentimientos a impresiones comprensivas. Desde la fundamentación ontológica, el *particular* –a quien se dirigiría un precepto– presupone, no una individualidad sustancial, sino el *estado epistémico* de quien brinda asentimiento a una impresión *x* en un momento *y*<sup>48</sup>. Se trata, por tanto, de un estado que es, en cada caso, *cualitativamente* diferente, aun cuando todos los proficientes pertenezcan a la disposición psíquica de *áгноia*. Esta distinción cualitativa permitiría explicar, básicamente, que (supongamos) un alumno

---

<sup>47</sup> Cf. Séneca, *Ep.* 7, 11; Cicerón, *Off.* I 59.

<sup>48</sup> Vid. p. 62.

requiera de un precepto referido a cómo dejar de actuar *cobardemente*, y otro alumno requiera, en cambio, de un precepto que refiera a cómo dejar de actuar *de manera injusta*<sup>49</sup>. En ambos casos suceden errores de juicio que provienen de disposiciones viciosas, las cuales adoptan distintos *aspectos*: cobardía e injusticia, respectivamente. En este punto podría residir uno de los motivos por los cuales los estoicos antiguos pudieron haber sospechado (aun sin haber elaborado una teoría específica sobre el tema) que los preceptos generales no en todos los casos resultan efectivos o suficientes y que, en más de una oportunidad, se requiere de un precepto acorde con la disposición y circunstancia del alumno (tal como lo indica, ya en el estoicismo imperial, el texto citado de Séneca: “búsquese la medicina adecuada a la enfermedad de cada cual”). Desde esta perspectiva, la Estoa antigua habría sentado algunas de las bases ontológicas y pedagógicas que permitieron hacer de la preceptiva una metodología que se detiene en la particularidad del discípulo, aunque (como lo advertimos en los casos de Zenón y de Crisipo) los registros no permitan dar cuenta expresamente de que tal *sensibilidad* haya sido un *postulado* de la pedagogía estoica en la antigüedad y, en cambio, dicha metodología habría cobrado peso teórico/doctrinal en los posteriores desarrollos del estoicismo romano.

A modo de recapitulación, definimos el tiempo psicológico como una temporalidad (instancia) pedagógica que contempla la particularidad del discípulo, aun cuando no se afirme que tal sensibilidad dependa exclusivamente de la recomendación de preceptos particulares y pueda también deducirse de una concepción educativa que valore la participación activa/crítica del discípulo. En este sentido, pueden asimismo entrar en juego los preceptos generales y las ejercitaciones lógicas; en ambos casos se trata de *modos* que permiten cooperar con la finalidad moral de la *paideía*. En efecto, si las utilidades y los beneficios de la preceptiva (general y particular) y de la ejercitación (lógica) se deciden en sus proyecciones en el plano ético, esto se debe a que tales sugerencias se elaboran mayoritariamente en función de un núcleo doctrinal que afirma que el fin de la vida humana es alcanzar la virtud. Dado que el tiempo psicológico tiene por objetivo orientar al alumno a la realización de una acción *debida* y, simultáneamente, a evitar que realice una acción *indebida*, el análisis

---

<sup>49</sup>

Vid. pp. 81-82.

en torno a cómo operan los preceptos educativos en relación con el *deber* nos introducirá en los fundamentos de la teoría estoica del *kathêkon*.

### V.1.2.1. La función preceptiva de los actos debidos

La teoría estoica del *kathêkon* (o del *deber*; *officium*<sup>50</sup>) se desarrolla en el terreno propiamente ético de la filosofía estoica; en efecto, uno de los testimonios de Diógenes Laercio (VII 84) que hemos citado anteriormente<sup>51</sup>, al referir a la división de la parte ética de la filosofía, nombra una de las áreas como la perteneciente a “las exhortaciones (προτροπῶν) y las disuasiones (ἀποτροπῶν) referentes a los actos debidos”<sup>52</sup>. Es decir, en el marco de la ética las *sugerencias* se definen en función de cierta axiología de la acción. Será el propósito del presente apartado analizar la teoría de los *actos debidos* o *apropiados* desde una perspectiva pedagógico-gnoseológica: por tal motivo, nos ocuparemos particularmente de evaluar en qué sentido las exhortaciones y las disuasiones (formuladas como preceptos) podrían operar como guías para las acciones debidas; y qué función cumpliría la noción de disposición psíquica en relación con dichos actos.

---

<sup>50</sup> *Officium* es el término latino que utiliza Cicerón para traducir el término griego *kathêkon*. Respecto de tal traducción, Long señala: “*Officium* es una palabra ambigua. Como su derivada en castellano «oficio», *officium* es regularmente usada en latín como tarea, función o deber de un oficial o funcionario público –un cónsul, un comandante legionario, etc. Un cónsul está destinado u obligado, por su oficio, a cumplir ciertos deberes, mas no cabe hablar de los deberes de un infante, mucho menos de los deberes de las plantas y animales, a los cuales los estoicos también adscribían *kathêkonta*. Un hombre maduro, según los estoicos, tiene deberes [...]. Mas aquello que los constituye en deberes es el hecho de que son funciones de un ser racional. Nada, en sentido moral, obliga a una criatura no racional a comportarse de un modo determinado. Es mejor, por consiguiente, traducir *officium* por «función»...” (1984: 185). Al respecto, cabe destacar que cuando Diógenes Laercio advierte que entre los actos intermedios (μέσοις) hay algo debido, el ejemplo que propone es “que los niños obedezcan (πειθεσθαι) a los pedagogos” (VII 100; SVF III 496; LS 59E). Tal ejemplificación confirmaría la dificultad a la que refiere Long respecto de la utilización del término *officium*, ya que en el caso de los niños la obediencia a los pedagogos no puede definirse como un acto *siempre debido*.

<sup>51</sup> Vid. cap. IV, n. 39.

<sup>52</sup> Citamos a continuación el pasaje de Epicteto al cual hemos referido en el capítulo I (vid. n. 62): “Son tres las áreas (τόποι) en las que el que va a ser noble y bueno debe entrenarse (ἀσκηθῆναι): (i) la concerniente a los deseos y evitaciones (ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις), para que obtenga lo que desea y no se encuentre con lo que procura evitar. (ii) La de los impulsos y repulsiones (ὁ περὶ τὰς ὀρμὰς καὶ ἀφορμὰς) y, en general, de lo debido (τὸ καθῆκον), para que [actúe] ordenada, razonable y cuidadosamente. (iii) La tercera es la que tiene que ver con la ausencia del error y de cuidado (ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνευκαίτητα) y, en general, la que tiene que ver con los asentimientos” (*Diss.* III, 2.1-2; LS 56C, trad. Boeri). Retomaremos este pasaje cuando nos ocupemos de la cuestión terapéutica.

A partir de los objetivos recientemente señalados, comenzaremos por advertir de qué modo las exhortaciones y las disuasiones pueden operar como guías para las acciones debidas; motivo por el cual será preciso retomar una serie de elementos vinculados con la psicología de la acción en sus articulaciones con el determinismo estoico. En el segundo capítulo del presente trabajo (II.1.2.2.) hemos definido la noción de *impresión impulsiva* (φαντασία ὀρμητική) como un tipo de impresión racional que se caracteriza por incluir conceptos evaluativos tales como *es apropiado hacer x, no es apropiado hacer y*. Hemos agregado asimismo la definición de Estobeo que señala: “Dicen que lo que pone en movimiento el impulso no es más que la impresión impulsiva directa de lo que es debido (τοῦ καθήκοντος)”<sup>53</sup>. En tal oportunidad, la referencia a la temática de las impresiones impulsivas se encontraba en relación con la posibilidad de argumentar (desde una perspectiva determinista) en qué sentido la Estoa rechaza que los animales racionales cuenten con la *doble capacidad específica* al momento de la acción. En este caso, y sin perder de vista el determinismo estoico, focalizaremos nuestra atención sobre *lo debido*; esto es, sobre aquello que nombra una acción que se corresponde con un valor moral. Por tanto, si el impulso se define –genéricamente– como un movimiento (φοράν) del alma hacia algo<sup>54</sup> y este *algo* estaría constituido por la impresión impulsiva de *lo que es debido*, cabe la pregunta en torno a qué elementos valorativos componen esa esfera del deber; es decir, cuáles son los valores que configuran un tipo específico de comportamiento. En primer lugar, es preciso señalar que las valoraciones implícitas en los actos debidos no expresan ni se identifican con juicios de valor espontáneos o genuinos del agente, entendidos éstos en términos de *indeterminación*. De acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio (VII 25-26)<sup>55</sup>, Zenón fue el primero en utilizar el término *kathêkon*:

“El acto debido (τὸ καθήκον) ha sido denominado así por primera vez por Zenón, por el hecho de que la denominación elegida proviene de «llegar [a una situación de consenso] conforme con algunos» (ἀπὸ τοῦ κατὰ τινὰς ἕκειν). Y dicen que es un acto apropiado a las condiciones conforme a la naturaleza (ἐνέργημα δὲ αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκείον).” (DL VII 108; SVF III 493; LS 59C, trad. Juliá)

---

<sup>53</sup> Estobeo, *Ecl.* II 86 (SVF III 169; LS 53Q). Vid. cap II, n. 47.

<sup>54</sup> Cf. Estobeo, *Ecl.* II 86 (SVF III 169; LS 53Q).

<sup>55</sup> Vid. pp. 154-155.

La definición del acto debido como *acto apropiado* remite asimismo al proceso estoico de la *oikeiosis*:

“Afirman que el animal dirige el primer impulso (πρώτην ὀρμήν) hacia la propia conservación, porque la naturaleza lo familiariza [consigo mismo] desde el principio, como dice Crisipo en el libro I de su obra *Sobre los fines*, cuando sostiene que la propia constitución (σύστασιν) y su consciencia (συνείδησιν) de ella es lo primero familiar a todo animal. No es verosímil, en efecto, que la naturaleza hiciera al animal extraño (ἀλλοτριῶσαι) a sí mismo ni que, habiéndolo producido, lo haya hecho extraño ni familiar [a sí mismo]. Queda decir, entonces, que, después de haber constituido al animal, lo familiarizó consigo mismo. De este modo, rechaza las cosas que lo dañan y se acerca a las que le son familiares (οὕτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται).” (DL VII 85; SVF III 178; LS 57A, trad. Boeri)

El texto citado permite retomar ciertos elementos referidos a la *génesis gnoseológica* propuesta por la Estoa, ya que la familiaridad del animal con su propia constitución es dada por la naturaleza mediante la *sensopercepción*, “pues ella nos conduce hacia el conocimiento de lo primero familiar (φέρει γὰρ εἰς γνῶσιν τοῦ πρώτου οἰκείου)”<sup>56</sup>. Esto es, las experiencias sensoriales iniciales del animal (*i. e.*, la recepción de impresiones sensoperceptivas) lo orientan hacia su propia conservación, lo familiarizan perceptivamente con sus propias partes<sup>57</sup>. Tal como lo señala el testimonio de Diógenes Laercio recientemente citado, la familiarización consigo mismo implica el rechazo por parte del animal de aquello que le es extraño y dañino, y la cercanía con las cosas que le son familiares. De este modo, el acto apropiado supone un acto que refiere a *lo propio*, una acción que se orienta hacia la propia conservación; ubicado en la escena pedagógica, aquello que el maestro sugiere como *lo que es apropiado realizar*, será definido como tal si colabora con la conservación de la naturaleza del discípulo. Ahora bien (y teniendo presente que también el progreso ha sido definido como aquello que contribuye con la vida conforme con la naturaleza), presentamos las siguientes inquietudes: ¿de qué modo la noción de *naturaleza* se configura como el horizonte de sentido que determina (estableciendo una finalidad) el

<sup>56</sup> Hierocles, I 35-36 (LS 57C).

<sup>57</sup> Cf. Hierocles, I 50-55 (LS 53B).

accionar del discípulo?; ¿conforme a qué naturaleza deberían ser realizados los actos debidos?

Al ocuparnos del determinismo estoico (II.1.2.1.) hemos advertido que la referencia a la categoría de *naturaleza propia* no designa un sustrato individual y permanente; razón por la cual debemos desestimar la idea de que la definición de Zenón respecto del acto debido refiera a una naturaleza individual en términos de una individualidad sustancial. En consecuencia, podríamos (nuevamente) equiparar la noción metafísica de naturaleza individual con el concepto epistémico de disposición psíquica; resta observar, a continuación, cómo se vinculan la naturaleza común y la particular. Si nos atenemos al testimonio de Diógenes Laercio, la naturaleza aparece definida por Crisipo y Cleantes de los siguientes modos:

“Crisipo entiende que la naturaleza en consecuencia con la cual se debe vivir (ἢ ἀκολουθῶς δεῖ ζῆω) es tanto la común como la propiamente humana (τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην), pero Cleantes admite sólo la naturaleza común, a la cual hay que seguir, y de ningún modo la particular.” (VII 89; SVF I 555; LS 53C, trad. Juliá)<sup>58</sup>

Tal como lo señalamos en anteriores oportunidades<sup>59</sup>, y teniendo en cuenta los principios cosmológicos estoicos, las referencias a una naturaleza *común* y a una naturaleza *particular* aluden a la articulación entre el *Lógos* universal (y divino), y el *lógos* particular. Podríamos afirmar, figurativamente, que la naturaleza individual *participa* del principio activo universal aunque (y tal aclaración resulta de real importancia) no se trata de una participación en términos de *separación*. Esto es, entre la naturaleza común y la naturaleza particular existiría una relación de *continuidad*, donde esta última se distinguiría de la naturaleza común a partir de una *tensión pneumática* específica. En este contexto cobra fuerza el concepto estoico de naturaleza en su dimensión ético-teleológica: el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza dado que ésta nos conduce a la virtud.

“Zenón, en el tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, fue el primero en decir que el fin es vivir de manera coherente (ὁμολογουμένως) con la naturaleza, lo cual es vivir según la virtud, pues a ella nos conduce la naturaleza. De modo similar han

---

<sup>58</sup> Coincidimos con Cappelletti (1996: 300) en advertir que la diferencia expresada en las definiciones citadas no supondría que Cleantes negara la dimensión de una naturaleza particular, sino que el filósofo se limitaría –en este caso– a mencionar la coherencia con la naturaleza común.

<sup>59</sup> Vid. p. 105.

hablado Cleantes en el tratado *Sobre el placer* y también Posidonio y Hecatón en los libros *Sobre los fines*. A su vez, vivir según la virtud equivale a vivir según la experiencia de las cosas que ocurren por naturaleza (κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν), como sostiene Crisipo en el libro primero de su obra *Sobre los fines* pues nuestras (ἡμέτεροι) naturalezas son partes de la naturaleza del todo (τοῦ ὅλου).” (DL VII 87-88; SVF I 179; I 552; III 4; LS 53C, trad. Juliá)<sup>60</sup>

La *vida coherente* estaría refiriendo, de este modo, a la armonía que debería regir entre el *lógos-naturaleza* particular y el *Lógos-naturaleza* común; esta coherencia sucede cuando quien lleva a cabo un acto debido es capaz de dar una justificación razonable del mismo.

“Acto debido se define así: coherencia en la vida (τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ), aquello que una vez realizado, comporta una justificación razonable (εὐλογον ἀπολογία). Lo contrario al acto debido es del modo contrario. Esto también se hace extensivo a los animales irracionales, ya que también ellos llevan a cabo alguna actividad de una manera coherente con su propia naturaleza. Pero en el caso de los animales racionales acto debido se define así: la coherencia en el estilo de vida (τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ).” (Estobeo, *Ecl.* II 85; SVF III 494; LS 59B, trad. Boeri)<sup>61</sup>

El valor moral del acto debido se decide, por tanto, desde un paradigma valorativo que establece qué es *lo razonable*<sup>62</sup>; en este sentido, cabe añadir a las

---

<sup>60</sup> Cf. Estobeo, *Ecl.* II 75-76 (SVF I 179; I 552; III 44, Diógenes de Babilonia; LS 63B).

<sup>61</sup> Cf. DL VII 107 (SVF I 230; parcialmente en SVF III 493; parcialmente en LS 59C). De acuerdo con la definición de Cicerón: “el deber (*officium*) consiste en esto: en que algo sea realizado de tal manera que pueda darse la razón plausible (*probabilis ratio*) de lo realizado” (*Fin.* III, 58; SVF I 230; III 498; LS 59F, trad. Corso). Según este pasaje, Cicerón traduce la expresión griega *eúlogos apología* por *probabilis ratio*. Ahora bien, a criterio de Rist (1969: 109), la traducción latina es ambigua dado que *probabilis* puede significar *eúlogos* (probable) o *pithanós* (convinciente): “For if *probabilis* means «convincg», it is still not the same that a defence is convincing as to say that it accurately describes reality in the way that right reason would describe it” (Rist, 1969: 109-110). No obstante, cabe recordar que la expresión *eû légein* forma parte de la definición estoica de la disciplina retórica, la cual indica el “hablar bien” respecto de las enunciaciones expositivas; en este sentido, sería posible asumir la existencia de ciertas articulaciones semánticas entre *eúlogos* como lo que es probable o razonable, y lo que es convincente. En tal caso, la traducción de Cicerón no sería tan desacertada, ya que el *bien hablar* del retórico (a saber: del sabio) podría nombrar una mutua correspondencia entre la *buena exposición* y el *buen acto* (i. e., aquel acto capaz que ser justificado o *defendido* racionalmente). Finalmente, agregamos que el poder brindar un *buen razonamiento* (εὐλογιστία) constituye una de las virtudes (subordinadas a la prudencia, φρόνησις) del sabio. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 60 (SVF III 264; LS 61H). Vid. asimismo p. 88; donde Diógenes de Babilonia utiliza el verbo *eulogistéo* para nombrar el buen razonamiento (respecto de la selección).

<sup>62</sup> Tal como lo interpreta Brennan: “the Stoics’ use of the «well reasoned» is not intended to introduce this sort of room for disagreement or toleration of various alternatives. It is just the Sage’s perfect and infallible reason that sets the standard for what is «reasonable», and it is the Sage’s action,

fórmulas equivalentes vivir acorde con la naturaleza/vivir según la virtud, la de *vivir según razón*:

“dado que la razón ha sido dada (δεδομένου) a los [animales] racionales de acuerdo con una dignidad más acabada, el vivir según razón (τὸ κατὰ λόγον) es para ellos vivir correctamente según naturaleza, pues ésa (sc. la razón) sobreviene como artífice del impulso (τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς).” (DL VII 86; SVF III 178; LS 57A, trad. Juliá)

Si el impulso ha sido definido como un movimiento del alma hacia algo, podemos interpretar –en función del testimonio citado– que es la razón como *artesana* la que conduce u orienta el impulso hacia algo; en rigor: hacia lo debido<sup>63</sup>. Precisamente, es la prescripción de actuar de acuerdo con la razón (en especial, con la *recta razón*, la cual posee un carácter normativo<sup>64</sup>) la que opera para que un acto pueda definirse como *debido*; y son los ejemplos de actos debidos los que pueden ser formulados a modo de *preceptos*.

“De los actos realizados conforme al impulso (κατ’ ὀρμὴν ἐνεργουμένων), unos son actos debidos (καθῆκοντα), otros contra lo debido (παρὰ τὸ καθῆκον) y otros ni debido ni contrarios a lo debido. Son por cierto debidos cuantos actos elige (αἰρεῖ) la razón para realizar, tales como honrar a los padres, a los hermanos, a la patria<sup>65</sup>, compartir la vida con los amigos (γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις); en cambio son contrario a lo debido cuantas conductas no elige la razón, tales como desatender a los padres, despreocuparse de los hermanos, no tratar bien a los amigos, descuidar a la patria y cosas por el estilo. Ni debidos ni contra lo debido son cuantos actos no elige ni prohíbe la razón, por ejemplo levantar una brizna, sostener un pincel o un cepillo y cosas parecidas a ésas.” (DL VII 108-109; SVF III 495; LC 59E, trad. Juliá)

Dado que el actuar del sabio supone la ausencia de conflicto entre su *querer* y el *querer* del *Lógos*, el paradigma de *lo razonable* estará constituido por su racionalidad;

---

or what the Sage would have done, which sets the standard for a reasonable action, and thus for the befitting action” (2005: 170).

<sup>63</sup> Quizás un buen ejemplo que permite figurar cómo la razón opera *en* el impulso (aunque, desde ya, la razón está presente en todos los impulsos humanos) sea el que mencionamos en el capítulo III (vid. p. 101) referido a la acción de abstenerse; esto es, respecto de una impresión impulsiva ante la cual es preciso suspender el juicio para luego asentir a su contenido proposicional. En ese caso, se advierte (con bastante claridad) cómo la razón orienta el impulso hacia determinada dirección; vale decir: ejerce cierto *control* de las impresiones recibidas.

<sup>64</sup> Vid. pp. 135-136.

<sup>65</sup> La suerte de prescripción *honrar a la patria* puede asociarse con el valor positivo referido (vid. IV.2.) a la posible participación del sabio en la vida política.

ahora bien, esto no implica que sólo el sabio puede realizar actos debidos. En efecto, si ese fuera el caso, los actos debidos no podrían cumplir ningún tipo de función preceptiva; es decir, los preceptos carecerían de utilidad (esta interpretación es, justamente, la que sostiene Aristón<sup>66</sup>). El hecho de que un acto debido pueda ser *actuado* tanto por sabios como por ignorantes queda indicado mediante otra diferenciación que incorpora el estoicismo en la teoría del *kathêkon*.

“Y sostienen que, entre los actos debidos, unos son perfectos, los que sin duda son llamados actos correctos (κατορθώματα). Actos correctos son las actividades según virtud (τὰ κατ’ ἀρετὴν ἐνεργήματα), como el actuar con prudencia y con justicia. No son actos correctos, en cambio, los que no son así, a los que, claro está, no denominan «actos debidos perfectos» sino «intermedios» (μέσα), como contraer matrimonio, presidir una embajada, conversar y cosas semejantes. [...] Por otra parte, todo lo contrario a lo debido se produce en el [animal] racional como un acto incorrecto (ἀμάρτημα); y una vez cumplido totalmente, un acto debido se convierte en un acto correcto. El acto debido intermedio (τὸ μέσον καθῆκον) se mide con ciertos indiferentes (ἀδιαφόροις) que, elegidos en contra o a favor de las tendencias naturales, conllevan una abundancia tal que si no estuviéramos permanentemente adoptándolos (λαμβάνοιμεν) o rechazándolos (διωθοίμεθα) no podríamos ser felices.” (Estobeo, *Ecl.* II 85-86; SVF III 494; III 499; parcialmente en LS 59B, trad. Boeri)<sup>67</sup>

La distinción señalada expresa, en primer lugar, que es el sabio (paradigma de *lo razonable*) quien *sistemáticamente* lleva a cabo actos debidos perfectos, mientras que el discípulo podrá concretar actos debidos intermedios, o bien actos incorrectos<sup>68</sup>. Esta distinción permite retomar algunos elementos (analizados en II.1.3.) pertenecientes a la gnoseología estoica: el acto debido, en tanto es común a la sabiduría y a la

---

<sup>66</sup> La negación de la utilidad de los preceptos por parte de Aristón tiene por fundamento el rechazo de la distinción entre acciones preferibles y no preferibles (las cuales forman parte de la teoría de los indiferentes) y, en consecuencia, la negación de la teoría de los actos debidos. No obstante, cabe destacar que Aristón niega (metodológicamente) la preceptiva pero acepta el ejercicio exhortativo del sabio; esto es, la diferencia que estaría en juego entre preceptos y exhortaciones (y disuasiones) obedecería a lo siguiente: en el primer caso, se indica un comportamiento a seguir a fin de alcanzar la virtud, refiriendo a un aspecto de la vida humana; en el segundo caso, en cambio, se describe un modelo de vida (y el rechazo de su contrario) que tiene por referencia la totalidad del ser humano. Cf. Ioppolo (1980: 135-36). Cf. asimismo Séneca, *Ep.* 95, 66; quien ejemplifica la diferencia entre dar preceptos y exhortar. Vid. cap. III, n. 73, donde hemos mencionado a Aristón entre los autores estoicos que han escrito un texto denominado *Protrepitkôn*.

<sup>67</sup> Con posterioridad el testimonio de Estobeo señala: “Dicen que un acto correcto es un acto debido que contiene todas las medidas (πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς) o, como dijimos anteriormente, un acto debido perfecto” (*Ecl.* II 93; SVF III 500; LS 59K). Cf. Cicerón, *Fin.* III, 58 (SVF I 230; III 498; LS 59F).

<sup>68</sup> Vid. p. 79; donde la afirmación de Crisipo señala que el que progresa, aun cuando lleva a cabo todos los actos debidos, no es feliz.

ignorancia, parece operar en el campo ético de igual modo que lo hace el concepto de comprensión (κατάληψις) en el terreno gnoseológico. Respecto de la comprensión se ha afirmado que el ignorante puede *comprender*; es decir, puede eventualmente brindar asentimiento a impresiones de tipo comprensivas, pero tal comprensión no lo ubica en la sabiduría: el ignorante, por tanto, *opina*. En el caso del *kathêkon* sucede algo similar, cuando el discípulo (por citar un ejemplo) *honra a sus padres* realiza un acto debido *intermedio*<sup>69</sup>; en efecto, decir que el discípulo realiza un acto *intermedio* no indica que el valor de dicha acción está *mediando* entre la virtud y el vicio, sino que expresa la dificultad del discípulo de llevar a cabo un acto correcto, la cual reside en las características propias de su disposición psíquica. Esta aclaración advierte que el acto debido no se define como perfecto excepto que la acción sea realizada por el sabio<sup>70</sup>.

En segundo lugar, el acto debido intermedio supondría una selección *permanente* de ciertos indiferentes, donde la adopción o el rechazo de los mismos condicionaría el progreso del discípulo (en términos de la realización de una buena selección)<sup>71</sup>. Cabe diferenciar, en este caso, dos posibles interpretaciones sobre el acto debido o apropiado; a saber<sup>72</sup>:

- i) lo apropiado de una acción *particular*, un acto dado;
- ii) lo apropiado como *tipo* de acto.

Si admitimos que la selección por parte del discípulo en torno a cuál sería el acto apropiado (en un momento *particular*) tiene como base un conjunto de reglas generales sobre los tipos de acción que son *en general* apropiados y aquellos que no lo

---

<sup>69</sup> Cf. Brennan (2005: 171).

<sup>70</sup> En palabras de Boeri: “Lo que parece seguirse en estas distinciones, con frecuencia confusas, es que lo que en sentido estricto parece distinguir a un acto debido de uno correcto no es tanto el contenido mismo del acto («caminar», por ejemplo) sino la disposición del agente que lleva a cabo la acción. Un acto correcto en su sentido más técnico es el ejercicio efectivo de la virtud y por eso es el tipo de actos que con propiedad lleva cabo el sabio o virtuoso” (2004: 214). Cf. Brennan (2005: 181). Al respecto, LS (1987: 365, vol. 1) sostienen que no debemos pensar que la Estoa postula la existencia de dos sistemas morales distintos (uno para el sabio, otro para el ignorante); mientras que Bréhier (1910: 238) interpreta que se trata de dos morales superpuestas: una moral de los *kathôrthómata* y otra de los *kathêkonta*.

<sup>71</sup> Respecto del testimonio citado de Estobeo (*Ecl.* II 85-86), es pertinente advertir que la afirmación referida a que la selección de los indiferentes permitiría la felicidad sería desacertada, ya que, técnicamente (y en función de lo que se ha analizado en III.1.2.), los indiferentes no cooperan con el logro de una vida feliz. Interpretamos, en este sentido, que dicho testimonio podría haber tenido la intención de valorar positivamente la buena selección de los indiferentes, aunque la expresión que afirma el valor positivo de los mismos respecto del logro de la felicidad es, en rigor, incorrecta.

<sup>72</sup> Tomamos como referencia la interpretación de Inwood (1985: 204-205).

son, lo apropiado como *tipo* de acto (*ii*) se conformaría a partir de una serie de prescripciones, tales como: honrar a los padres, a los hermanos, a la patria, compartir la vida con amigos. Sin embargo, el acto debido puede asimismo interpretarse como lo apropiado de una acción *particular* (*i*); esto implica que dicho acto contemplaría las circunstancias, dificultando la posibilidad de *generalizar* el acto debido como *tipo* de acto.

“Unos actos debidos son independientes de las circunstancias (ἄνευ περιστάσεως), otros dependen de ellas. Independiente de las circunstancias son los siguientes: preocuparse por la salud y por el buen estado de los órganos de los sentidos (ὑγείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων), y cosas por el estilo; dependientes de las circunstancias son infligirse una mutilación y disipar la propia fortuna (τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτήσιν διαρῶπτειν). Algo análogo ocurre con los actos contrarios a lo debido.

Además, de los actos debidos unos son siempre debidos, otros no siempre. Es siempre debido vivir según la virtud (τὸ κατ’ ἀρετὴν ζῆν); es no siempre debido el preguntar, el responder, el caminar y cosas parecidas. Y el mismo argumento se aplica también a los actos contrarios a lo debido.” (DL VII 109; SVF III 496; LS 59E, trad. Juliá)

Aun cuando las fuentes no ofrezcan textos precisos respecto de cómo se articularía lo apropiado *en general* (*ii*) y lo apropiado de una acción *particular* (*i*)<sup>73</sup>, sería posible conjeturar lo siguiente<sup>74</sup>:

- a. el acto debido que no depende de las circunstancias, se formularía como un tipo de acción (*ii*): “en toda circunstancia es apropiado cuidar de mi salud”.
- b. el acto debido que depende de las circunstancias, supondría una acción particular (*i*): “en una circunstancia x, es apropiado infligirme una mutilación”.

Podríamos interpretar, en principio, que los casos particulares (*b, i*) serían deducidos de los tipos de acción (*a, ii*), los cuales derivan sus fundamentos del *dogma*. En tal caso, la acción particular podría formularse a modo de *precepto* y el *corpus* dogmático sería expresado (de manera más explícita) en los tipos de acción. No obstante, esta interpretación genera ciertas dificultades ya que (*b, i*) y (*a, ii*) pueden entrar en contradicción. Es decir, si retomamos el ejemplo que afirma que *es apropiado*

<sup>73</sup> Cf. Kidd (1996: 250-251).

<sup>74</sup> Nuevamente, seguimos la línea interpretativa de Inwood (1985: 204-205).

*honrar a los padres*, ¿qué sucede –tal como lo ejemplifica Cicerón– con los *deberes* de un hijo si el padre aspira a ser un tirano poniendo en riesgo la conservación de la patria? En tales *circunstancias* el acto apropiado será el de sacrificar al propio padre en prioridad de salvar la patria<sup>75</sup> (acción también incluida en la suerte de *catálogo* de los actos apropiados). Por tanto, en el ejemplo señalado el acto debido *honrar a los padres* no puede operar como *tipo* de acto y lo que el agente resuelve, acorde con las circunstancias (a saber: *es apropiado que un hijo sacrifique a su padre si éste pone en riesgo la conservación de la patria*), no puede funcionar como una regla general de acción. Interpretamos, en consecuencia, que no existe un vínculo problemático o conflictivo entre tipos de actos debidos y actos debidos particulares; consideramos, en cambio, que las listas –ofrecidas por los testimonios– que enumeran los actos debidos lo hacen mayoritariamente en un sentido figurado e ilustrativo<sup>76</sup>. De hecho, los tipos de actos enumerados (tanto por Diógenes Laercio como por Estobeo) no siempre pueden recibir el tipo de justificación razonable que supone el acto debido; a saber: *no es razonable que el hijo honre al padre si éste pone en riesgo la conservación de la patria*. Asimismo, la justificación razonable se aplica a una acción realizada, a una acción dada; motivo por el cual el (supuesto) tipo de acción *honrar a los padres* no puede constituir un *tipo* de acto, ya que es necesario que sea un acto dado para que exista una justificación razonable sobre el mismo. En efecto, el único tipo de acción que podríamos considerar como tal, al ser *siempre* debida, es *vivir según la virtud*.

---

<sup>75</sup> “¿Pues no es primero la obligación de la patria que todas las demás? (*Non igitur patria praestat omnibus officiis?*) Es cierto, pero también conduce a la misma patria tener ciudadanos piadosos (*pios*) para con los padres. ¿Y si aspirare a levantarse por tirano o vender la patria, callará el hijo? Antes bien interpondrá sus ruegos para que no lo haga, y si esto no aprovechar, le reprenderá y amenazará (*accusabit, minabitur*), y al fin, si viere a la patria en inminente peligro, deberá sacrificar al padre a la conservación y seguridad de la patria (*patriae salutem anteponet saluti patris*)” (Cicerón, *Off.* III 90, trad. de Valbuena). Cf. Cicerón, *Parad.* XXIV. Cf. asimismo Marco Aurelio, *Med.* IX, 6; XI, 37; quien refiere, aunque no de modo explícito, a los *deberes* como acciones al servicio de la comunidad humana. Al respecto, vid. Hadot (1992: 204-206).

<sup>76</sup> Seguimos, en este punto, la interpretación ofrecida por Brennan (1995: 330-331). Agregamos, por otra parte, que el considerar las listas de actos debidos en un sentido figurado e ilustrativo no supone que los mismos constituyan ejemplificaciones azarosas o arbitrarias, ya que los actos en cuestión (considerados como debidos) guardan relación con los valores morales de la filosofía estoica. Lo que nos interesa es poner seriamente en duda que las listas reportadas por la doxografía constituyan una suerte de catálogo estricto y hermético respecto de cuáles serían los actos que podrían considerarse como apropiados en todas las circunstancias. Cabe destacar asimismo que Inwood (1985: 204) se ocupa de mencionar que no son completamente fiables los doxógrafos al dar testimonio sobre las listas de los tipos de actos debidos.

A fin de recapitular lo desarrollado hasta este punto, retomamos las preguntas iniciales respecto del vínculo entre los preceptos, los actos debidos y la categoría de disposición psíquica:

1.a) los actos debidos pueden ser actuados por sabios y por ignorantes;

1.b) pero es la disposición psíquica de quien actúa la que decide el valor moral del acto realizado;

1.c) en consecuencia, el sabio realizará actos correctos y el ignorante-proficiente realizará actos debidos intermedios o actos incorrectos.

2.a) Los actos debidos no en todos los casos pueden ser formulados (por el maestro) como preceptos;

2.b) en los casos en que los actos debidos se formulan como preceptos, éstos expresan los valores morales del dogma (en este sentido, no se trata de *cualquier* sugerencia), aunque contemplan asimismo el valor circunstancial del curso de acción sugerido;

2.c) en efecto, los actos debidos (enumerados en la doxografía) tienen una función ilustrativa, figurada u orientadora;

2.d) si los tipos de actos no constituyen una suerte de catálogo cerrado sobre el *deber* (en rigor, si el único *tipo* de acción *siempre debida* se formula en la prescripción: “vivir según la virtud”), es posible que en cierta circunstancia se actúe *en contra* de tales tipos de prescripciones y aun así se actúe debidamente;

2.e) finalmente, y en términos metodológicos, la preceptiva permite que el maestro cuente con cierta *dinámica* en la formulación de preceptos (esta dinámica pedagógica puede asimismo ser articulada con la sensibilidad por el caso particular y con la participación activa del discípulo).

Respecto de 1.a) consideramos que la *dimensión compartida* entre sabios e ignorantes expresa la posibilidad efectiva del progreso moral; es decir, confirma, de alguna manera, la necesidad de sustentar teóricamente la figura del proficiente, la cual (aunque no cuente con un valor moral específico, dado que no se diferencia moralmente del ignorante) justifica el sistema filosófico estoico como proyecto pedagógico. Precisamente, es la delimitación teórica de la figura del discípulo la que permite argumentar curricular y metodológicamente una práctica de transmisión

filosófica. De hecho, si hemos definido la noción de progreso como aquel *camino* que contribuye con la vida acorde con la naturaleza, podemos *redefinirlo*, en función de lo recientemente analizado, como aquel camino que se constituye a partir de la realización de actos debidos o apropiados. Por otra parte, en 1.b-c) se delimita el campo de acción propio del sabio y del ignorante, esta diferenciación posibilita confirmar (nuevamente) que es la disposición psíquica de quien realiza la acción la que decide el valor moral de la misma. En este sentido, señalamos que es la disposición del sabio la que lo legitima como la figura *paidética* por excelencia (2.e), siendo éste capaz de formular preceptos y, simultáneamente, prescindiendo de *ser exhortado o preceptuado*<sup>77</sup>. Este último punto permite destacar que aun cuando el ignorante actúe debidamente no realizará un acto perfecto; podríamos decir, en otras palabras, que el ignorante-proficiente sabe *qué* hacer (esto es, justamente, lo que le indica el precepto) pero no sabe *cómo* hacerlo<sup>78</sup> (al menos, no lo sabe en todos los casos). En efecto, y dado que no existe una estricta *tipología* de la acción, es el *cómo* lo que requiere de la permanente advertencia de las circunstancias (2.d); tal advertencia, entendida en términos de saber cómo actuar en cada caso sin margen de error, es privativa de la racionalidad del sabio.

## V.2. La pasión como *síntoma* y la terapia filosófica

Recientemente analizamos, desde una perspectiva pedagógico-gnoseológica, en qué sentido puede interpretarse la preceptiva estoica, la cual constituye –según algunos filósofos del Pórtico– una de las áreas de la parte ética de la filosofía. En el presente apartado nos interesa evaluar otra de las áreas perteneciente a la ética, la que concierne a las pasiones<sup>79</sup>. Las pasiones son definidas como errores de tipo cognitivo e interpretadas como *enfermedades* del alma que se expresan (dando lugar a una suerte de *sintomatología* de la acción) en los actos viciosos que realiza el *enfermo*;

---

<sup>77</sup> Vid. n. 26. Cabe destacar, al respecto, la amplitud semántica del término *protrépo* significando la exhortación y también la conversión; ambas acciones propias de la actividad pedagógica del sabio.

<sup>78</sup> Cf. Jedan (2009: 125).

<sup>79</sup> Es preciso tener presente la distinción establecida por Epicteto referida a las tres áreas en las que debe entrenarse el proficiente (vid. n. 52); a partir de la cual el filósofo estoico señala que “la más importante y urgente es la que tiene que ver con las pasiones (πάθη). Pues una pasión sólo se produce cuando no se obtiene lo que se desea o cuando se encuentra lo que se trataba de evitar. Ésta es el área que nos procura perturbaciones, confusiones, mala suerte, desgracias, lamentos, penas y envidia; [estados pasionales] por las cuales somos incapaces de oír la razón (οὐδ’ ἀκοῦσαι λόγου δυνάμεθα)” (*Diss.* III, 2.3; LS 56C, trad. Boeri). Vid. n. 35.

esta interpretación de las pasiones como *patologías* permite postular un *tratamiento de curación o sanación* del alma. La *paideía* estoica, como forma de conversión, puede desenvolver una función terapéutica en tanto orienta el camino que conduce a la virtud, emblema de un alma saludable; y la conversión consiste, precisamente, en un cambio psicológico abrupto que tiene por resultado una disposición psíquica virtuosa (sana). Asimismo, como hemos señalado, dicha conversión puede evaluarse desde la perspectiva causal, dado que lo que es preciso que suceda para que la conversión acontezca es algo que está en poder del convertido (donde el maestro opera como condición necesaria). Por tal motivo, nos interesa –lejos de intentar agotar un tópico tan extenso y complejo como el de las pasiones– dar cuenta, en primer lugar, de la definición de la pasión como *estado* anímico o *estado* afectivo que expresa o se identifica con un error de juicio; en segundo lugar, será nuestro propósito analizar cómo la *paideía* puede ser interpretada en términos de una *terapia cognitiva*, constituyendo, en este sentido, un tratamiento de *cura* (orientado por el sabio-educador) que involucra la dimensión causal (determinista).

En el primer capítulo de la presente investigación, al hacer referencia a los estados melancólicos o coléricos, hemos señalado que los mismos reciben imágenes que no tienen ninguna correspondencia con los objetos reales y que tales imágenes son, no obstante, producto de la razón (específicamente, productos de la imaginación). Asimismo, cuando Sexto Empírico refiere a las impresiones verdaderas pero no comprensivas afirma que éstas son las que experimentan aquellos que están en algún estado *patológico*, tales como la melancolía o el delirio<sup>80</sup>. Por tanto, las *patologías* en cuestión no indican la ausencia o falta de racionalidad sino que expresan una razón *enferma*, o bien, aluden a una *irracionalidad* que debe interpretarse como una *desobediencia* a la razón, ya que la pasión es –según Zenón–: “un movimiento del alma que es irracional (ἄλογος) y contrario a la naturaleza (παρὰ φύσιν), o un impulso excesivo (ὀρμηὴ πλεονάζουσα)”<sup>81</sup>. En este marco teórico cabe introducir el testimonio de Galeno:

---

<sup>80</sup> Vid. p. 40.

<sup>81</sup> DL VII 110 (SVF I 205, trad. Boeri). Vid. cap. 1, n. 69. Según Plutarco, Crisipo en su obra *Sobre el Desacuerdo* (Περὶ Ἀνομολογίας) habría afirmado respecto de las pasiones: “dice que es propio del animal racional que tiene la naturaleza de servirse en cada caso de la razón y dejarse guiar por ella, que

“Crisipo procura demostrar que las pasiones son ciertos juicios (κρίσεις) de lo racional; Zenón, en cambio, consideraba que las pasiones del alma no son los juicios mismos sino contracciones (συστολάς), exaltaciones (χύσεις), expansiones (ἐπάρσεις) y abatimientos (ταπεινώσεις) que les sobrevienen (ὑπολαμβάνουσιν) a tales juicios.” (PHP 292; SVF I 209; parcialmente en SVF III 461, trad. Boeri)

De acuerdo con este reporte, Zenón diferencia dos momentos; en primer lugar se produce el juicio (falso) y luego, la pasión. Crisipo, en cambio, identifica las pasiones con los juicios: “La pasión (πάθος) es una razón perversa e intemperante (πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον) que adquiere fuerza y vigor a partir de un juicio malo (φάυλης) y erróneo (διημαρτημένης)”<sup>82</sup>. Independientemente de la diferencia entre ambas formulaciones, consideramos que tanto Zenón como Crisipo están afirmando que las pasiones son errores de tipo cognitivo. Ahora bien, dado que las referencias a la melancolía, la cólera o el delirio han sido dadas en términos de *estados*, es preciso establecer una distinción entre la pasión como estado o *síntoma* y el vicio como disposición o *enfermedad*. Galeno atestigua del siguiente modo lo que habría afirmado Zenón: “el dolor (λύπην) es una opinión o creencia (δόξαν) reciente (πρόσφατον) de que hay presente un mal para uno mismo”<sup>83</sup>. En líneas similares, señala Cicerón:

“Considero que ya se ha dicho bastante que el dolor es una opinión o creencia de un mal presente (*aegritudinem esse opinionem mali praesentis*), opinión o creencia en la cual se incluye aquello de que hay que sufrir el dolor. A esta definición Zenón le agrega correctamente que aquella opinión o creencia de un mal presente sea reciente (*recens*).” (Cicerón, *Tusc.* III 75; SVF I 212, trad. Boeri)

Si la pasión puede interpretarse a modo de un *síntoma*, la enfermedad podría ser definida, no como la causa de la pasión, sino como su efecto<sup>84</sup>. Es en este punto donde cobra relevancia, tal como lo indican los testimonios citados, la afirmación acerca del dolor como un error de juicio *reciente*. Esta *vivacidad* de la opinión permite señalar que no se trata de una creencia o padecimiento constante; es decir, que puede no haber en

---

a menudo nos apartemos de ella, arrastrados por un impulso más violento (βιαιοτέρα φορᾶ χρωμένους)” (VM 10, 450c; SVF III 390, trad. Campos Daroca-Nava Contreras).

<sup>82</sup> Plutarco, VM 3, 441c (SVF I 202; III 459; LS 61B, trad. Boeri); hemos aludido a otra sección de este fragmento en el capítulo III, n. 59. Cf. DL VII 111 (SVF III 456).

<sup>83</sup> Galeno, PHP IV 7 p. 416 K, p. 391 Mü. (SVF I 212, trad. Boeri).

<sup>84</sup> Cf. Bréhier (1910: 257).

juego una disposición viciosa (permanente, estable) sino un estado (transitorio, pasajero)<sup>85</sup>. Lo riesgoso de no *tratar* estos estados pasionales radica, precisamente, en que los mismos se fijan y el agente, en definitiva, enferme:

“Las pasiones (*adfectus*) son movimientos del alma inadmisibles, súbitos y violentos (*inprobabiles, subiti et concitati*), los que, si eran frecuentes y se descuidaron, provocaron la enfermedad (*morbum*)...” (Séneca, *Ep.* 75, 12; trad. López Soto)<sup>86</sup>

Ahora bien, si –por un lado– la pasión se identifica o es consecuencia de un error cognitivo por el cual el agente realiza una acción contraria a la naturaleza; y si –por otra parte– hemos señalado que las acciones incorrectas son iguales, en términos de que parten de una disposición viciosa, deberíamos suponer –en consecuencia– que la pasión tiene su raíz cognitiva en este tipo de disposición. Sin embargo, la distinción entre la pasión como un movimiento excesivo o violento del alma, como un estado anímico, y la disposición viciosa, posibilita (en líneas similares a lo que hemos apuntado sobre el final del apartado anterior) brindar mayor fundamento teórico a la figura del proficiente y, simultáneamente, al progreso moral, en tanto proceso de formación filosófica. Cabe, en este sentido, retomar uno de los pasajes citados de Séneca (*Ep.* 75, 8-15 con omisiones)<sup>87</sup> en el cual se establece una jerarquía entre quienes progresan:

i) En primer lugar están quienes se ubican en las cercanías de la sabiduría; algunos afirman que éstos ya abandonaron las pasiones y los vicios, y otros que se apartaron de los vicios (o enfermedades), pero no de las pasiones. Quienes se ubican

---

<sup>85</sup> En lo referido a la vivacidad de la opinión Estobeo afirma: “en el caso de las pasiones del alma, cuando dicen que son creencias, adoptan [la expresión] «creencia» (δόξαν) en vez de «suposición débil» (ἀσθενοῦς υπόληψεως) y «vivaz» (πρόσφατον) en vez de «[factor] motor de una contracción o una expansión (ἐπάρσεως) irracionales»” (*Ecl.* II 88-89; SVF III 378; LS 65C, trad. Boeri). La referencia a la pasión como creencia, diferenciada de la suposición débil, también permitiría aludir a la distinción entre *estado* y *disposición*, dado que –según lo hemos afirmado con anterioridad– la suposición débil se define como un tipo de opinión que es ajena al sabio. Sería posible interpretar, en este sentido, que la suposición débil es propia de la disposición (estable) de ignorancia; mientras que la creencia podría nombrar la disposición del proficiente quien, aun siendo ignorante, *transitaría* estados pasionales, pero con la menor frecuencia posible. Esto es, la creencia podría nombrar la disposición de ignorancia aunque, al mismo tiempo, caracterizaría cognitivamente una disposición que está *en vías* de ser modificada. Vid. p. 73.

<sup>86</sup> Cf. Cicerón, *Tusc.* IV 32 (SVF III 430).

<sup>87</sup> Vid. p. 85.

en este estadio ya no pueden *retroceder*; es decir, no pueden volver hacia aquello de lo que se apartaron.

ii) En segundo lugar, están quienes renunciaron a los males más grandes del alma y a las pasiones pero, dado que aún no poseen la seguridad suficiente, pueden recaer en los mismos.

iii) En tercer lugar, se ubican quienes están fuera de muchos y grandes vicios, pero no de todos (quienes, por ejemplo, se han deshecho de la avaricia pero aún sienten ira).

De acuerdo con esta clasificación, la cercanía respecto de la sabiduría se establece en función de cuánto y con cuánta estabilidad el discípulo ha podido deshacerse de las pasiones y de los vicios. Esto mismo es lo que hemos denominado como la tarea del discípulo: la de ir disminuyendo la cantidad de acciones erróneas; o bien, en términos cognitivos, la de asentir con la mayor frecuencia posible a impresiones comprensivas. Esta suerte de *entrenamiento cognitivo* implicaría que el proficiente realice (cada vez con mayor eficacia) un buen uso de los indiferentes y, por tanto, lleve a cabo una buena *selección*. Tal como lo advertimos respecto de los fundamentos de los actos incorrectos, también en el caso de las pasiones hay en juego un error respecto del valor selectivo:

“Afirman que la pasión es un impulso excesivo (ὄρμηὴν πλεονάζουσσαν) y desobediente a la razón selectiva (ἀπειθῆ τῷ αἰροῦντι λόγῳ), o un movimiento irracional del alma que es contrario a la naturaleza (y todas las pasiones son propias de la facultad conductora del alma), por lo cual también toda excitación (πτοίαν) es pasión y, a su vez, toda pasión es excitación.” (Estobeo, *Ecl.* II 88; SVF III 378; parcialmente en SVF I 206; LS 65A, trad. Boeri)<sup>88</sup>

Precisamente, es a partir del frecuente y reiterado error en la selección que puede la pasión devenir enfermedad; esto es, cuando el agente cree, por citar uno de los ejemplos brindados por Diógenes Laercio<sup>89</sup>, que la fama o el placer son elegibles en tanto portarían valor respecto del logro de una vida (en rigor: de un modo de vida) acorde con la naturaleza. Ahora bien, la cuestión *patológica* se establece,

---

<sup>88</sup> A continuación de este pasaje se establece una distinción entre pasiones primarias y secundarias o subordinadas. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 88 (SVF III 378; LS 65A). Cf. asimismo DL VII 110-114 (SVF I 211; III 396; III 400; III 407; III 412); Cicerón, *Tusc.* IV 16-19 (parcialmente en SVF III 410; III 415).

<sup>89</sup> Cf. DL VII 115 (SVF III 422).

fundamentalmente, no por considerar que –citando otro de los ejemplos– la riqueza es un bien, sino por creer que la riqueza es el mayor de los bienes y suponer, en consecuencia, que una vida sin riquezas carecería de sentido<sup>90</sup>. En este punto podríamos hallar una de las claves que permiten interpretar la pasión como un impulso *excesivo*<sup>91</sup>; habría (sumado al error de juicio, o bien, *agravando* este error) algo de *exceso*, un *plus* de valor respecto de cosas que naturalmente carecen del mismo.

“La enfermedad (νόσημα) [...] es una opinión (δόξαν) propia de un ansia (ἐπιθυμία)<sup>92</sup> que se ha extendido hasta convertirse en un hábito (ἔξις)<sup>93</sup> y se ha hecho firme, según el cual las personas suponen que lo que no es digno de ser elegido es extremadamente digno de ser elegido, tal como la pasión por las mujeres, por el vino o por el dinero.” (Estobeo, *Ecl.* II 93; SVF III 421, trad. Boeri ligeramente modificada)

En líneas similares, y teniendo presente la distinción entre pasión y enfermedad, Séneca señala:

“enfermedades son los vicios inveterados y endurecidos (*morbi sunt inveterata vitia et dura*), como la avaricia, como la ambición; éstas envolvieron muy estrechamente el alma y empezaron a ser sus dolencias (*mala*) permanentes. Para terminar brevemente, la enfermedad es el juicio pertinaz en el mal (*iudicium in pravo pertinax*), como que debe desearse en gran manera lo que debe desearse ligeramente, o lo indeseable por completo, o tener en gran aprecio lo que ha de tenerse en poco o ninguno.” (*Ep.* 75, 11; parcialmente en SVF III 428, trad. López Soto)

A partir de esta serie de definiciones, el interés de la *paideía* estoica residirá (a diferencia del *justo medio* aristotélico) en la eliminación de las pasiones, las cuales no son ni naturales, ni espontáneas<sup>94</sup>; la metodología que permitirá tal eliminación será, precisamente, la que forma parte del proceso educativo: la educación filosófica. En este sentido, los filósofos del Pórtico (fundamentalmente, Crisipo) propondrán como

---

<sup>90</sup> Cf. Galeno, *PHP* IV 5 (144) p. 368 M. (SVF III 480; parcialmente en LS 65L).

<sup>91</sup> Siguiendo la aclaración que reporta Estobeo: “Como el estoico Zenón la definía: la pasión es un impulso excesivo. No dice que sea «excesivo por naturaleza» (πεφυκυῖα πλεονάζειν), sino que está ahora en exceso, pues no existe en potencia (δυνάμει), sino en acto (ἐνεργεία)” (*Ecl.* II 7, 1; SVF I 206, trad. Cappelletti ligeramente modificada).

<sup>92</sup> El *ansia* es previamente catalogado por Estobeo (*Ecl.* II 88; SVF 378; LS 65A) entre las pasiones primarias, y definido con posterioridad (*Ecl.* II 90; SVF 394) como “un apetito (ὄρεξις) desobediente a la razón”. Cf. DL VII 116 (SVF III 396).

<sup>93</sup> Es pertinente recordar que el hábito (o *estado habitual*), a diferencia de la disposición, es susceptible de gradación y carece de sistematicidad.

<sup>94</sup> Cf. Cicerón, *Fin.* III, 35 (SVF III 381); Lactancio, *Div. inst.* VI 14 (SVF III 444).

única *terapia* que permite lograr el objetivo señalado el examen de los juicios propios; el tratamiento de *cura* involucrará, de este modo, la dimensión causal (determinista) en términos de aquello que está en poder del discípulo. Carecemos, lamentablemente, de testimonios que indiquen de manera precisa cómo la Estoa antigua habría elaborado una *terapéutica de las pasiones*<sup>95</sup>; sin embargo, la base de esta terapéutica residiría en la referencia a las pasiones como aquello que está *en nuestro poder*:

“piensan que todas las perturbaciones (*perturbationes*) se hacen por efecto del juicio (*iudicio*) y de la opinión (*opinionem*); y así, las definen con mayor precisión para que se entienda no sólo en qué grado son viciosas, sino también en qué grado se hallan en nuestro poder (*in nostra potestate*).” (Cicerón, *Tusc.* IV 14; SVF III 380, trad. Pimentel Álvarez ligeramente modificada)

Ateniéndonos al testimonio de Cicerón, Cleantes habría sostenido (siendo coherente con el intelectualismo ético) que el deber del terapeuta (*officium consolantis*) consistía en demostrar a quien se encontraba afligido que aquello que lo afligía no constituía, en verdad, un mal<sup>96</sup>. Desde esta perspectiva, sería la trasmisión de los principios filosóficos la que permitiría un cambio en las creencias y en los juicios de quien transita un estado pasional, posibilitando que el agente reconozca el verdadero bien (y lo distinga asimismo del verdadero mal), y actúe en consecuencia. Crisipo, en cambio, habría concebido la terapia filosófica explícitamente como una *medicina* para las pasiones, pero atendiendo asimismo al valor que el agente asigna al deber o a las acciones debidas:

“Crisipo, por su parte, piensa que lo principal en el hecho de consolar (*consolando*) consiste en arrancar (*detrahere*) del alma del que está afligido (*maerenti*) la opinión de que está cumpliendo con un deber justo (*iusto*) y merecido (*debito*).” (Cicerón, *Tusc.* III 76; SVF III 486, trad. Campos Daroca-Nava Contreras)<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Algunos testimonios de Galeno indican que Crisipo escribió un tratado sobre las pasiones que se dividía en cuatro libros: tres de carácter teórico, y uno denominado *terapéutico* (θεραπευτικόν) o *ético* (ἠθικόν). Cf. Galeno, *Loc. aff.* III 1, K. VII 138 (SVF III 457); *PHP* V 7 (175) p. 477 M. (SVF III 461); *PHP* V 6 (171) p. 459 M. (SVF III 458).

<sup>96</sup> Cf. Cicerón, *Tusc.* III 76 (SVF I 576).

<sup>97</sup> Posteriormente, Cicerón agrega: “La de Crisipo es un tipo de consolación muy eficaz desde el punto de vista de la verdad, pero difícil de aplicar en el momento de la aflicción (*aegritudinis*). Es una ardua tarea demostrar a quien sufre que él sufre por su propia decisión y porque piensa que debe actuar así (*Magnum opus est probare maerenti illum suo iudicio et, quod se ita putet oportere facere, maerere*). No tiene nada de extraño, pues, que, del mismo modo que en los procesos no adoptamos siempre el mismo punto de vista (así es como llamamos en realidad a las formas de argumentar en los

En el libro *Terapéutico* Crisipo habría señalado que la eficacia del tratamiento reside, al menos parcialmente, en que el terapeuta ejerza su tarea con fines de erradicar la pasión en quien la padece, aun cuando dicho fin implique la aceptación de doctrinas y argumentos que el terapeuta no considera válidos o verdaderos (es decir, aun cuando estas doctrinas y argumentos no respondan al dogma filosófico).

“Dice también que incluso si el placer (ἡδονή) fuera el bien y así lo pensara el dominado por las pasiones (ὑπὸ τοῦ πάθους κρατούμενος), no habría por ello que ayudársele menos, y mostrarle que, incluso para aquellos que sostienen que el placer es un bien y el fin, toda pasión es incoherente (ἀνομολογούμενόν).” (Orígenes, *Cels.*, VIII 51 Vol. II p. 266, 18 Kö.; SVF III 474, trad. Campos Daroca-Nava Contreras)<sup>98</sup>

La metodología sostenida por Crisipo supone, en términos pedagógicos, que el discípulo debe en primer lugar *saber* que la pasión es un juicio erróneo que lo conduce a realizar actos incorrectos. Esta prioridad metodológica implicaría la posibilidad de que el discípulo inicie su terapia filosófica de las pasiones sin que esto suponga (en principio y transitoriamente) la aceptación de los principios filosóficos en su totalidad. Tal propuesta terapéutica podría estar en relación con lo que hemos señalado respecto de la preceptiva en Crisipo, cuando afirmamos que, según el filósofo, los preceptos podrían constituir recomendaciones de tipo generales sin necesariamente depender del dogma estoico: el alumno podría recibir un precepto, aceptarlo y actuar en consecuencia sin modificar su concepción (creencia) –siguiendo el testimonio citado– del placer como un bien o un fin último. La suerte de *concesión* que expresaría la terapia crisipea podría *aplicarse* tanto a discípulos que hayan recibido algún tipo de formación filosófica distinta a la estoica (si tenemos presente

---

litigios), sino que nos acomodamos a las circunstancias, a la naturaleza del litigio y a la persona, así también, cuando se trata de aliviar la aflicción, hay que considerar qué tipo de cura puede admitir cada uno (*quam quisque curationem recipere possit videndum est*)” (*Tusc.* III 79, trad. Medina González). Cf. asimismo Cicerón, *Tusc.* III 61 (parcialmente en SVF III 485).

<sup>98</sup> En líneas similares, otro de los testimonios de Orígenes señala lo siguiente: “Y añadiría a lo dicho que Crisipo, en el *Terapéutico* de *Sobre las pasiones*, para moderar (καταστείλαι) las pasiones del alma de los hombres sin pretender tener la verdad (ἀληθείας), intenta tratar según las diferentes escuelas a quienes son presa (προκατειλημμένους) de las pasiones, y dice que, incluso si el placer fuera el fin, habría que tratar así las pasiones; e incluso si tres fueran los géneros del bien (τρία γένη τῶν ἀγαθῶν), no por ello sería menor la necesidad de liberar de las pasiones a aquellos que son presa (ἐνεχομένους) de ellas conforme a la razón” (*Cels.*, I 64 Vol. I p. 117, 16 Kö.; SVF III 474, trad. Campos Daroca-Nava Contreras).

los testimonios referidos de Orígenes, éstos aludirían a los epicúreos y a los peripatéticos)<sup>99</sup>; como a individuos que no necesariamente tuvieron una educación filosófica y es preciso que revisen sus creencias sobre el *sentido del deber*<sup>100</sup>.

El camino de *sanación* del alma supondría la revisión de las creencias y juicios propios ya que, según lo afirma Cicerón (en el testimonio citado con anterioridad), las pasiones se encuentran en nuestro poder. Esta idea de las pasiones como aquello que *depende de nuestra disposición psíquica* puede vincularse, desde un enfoque metodológico, con la noción de *desaprendizaje* a la cual hemos referido anteriormente: es preciso que revisemos nuestras creencias y que expulsemos las falsas opiniones que conducen a la enfermedad; no se trata sólo de ocuparse del síntoma sino de arrancar el vicio de raíz<sup>101</sup>. Teniendo presente la relación de *continuidad* que caracteriza el vínculo alma-cuerpo, los estoicos señalan que lo que sucede en el alma de ningún modo puede ser ajeno al estado corporal:

“Pues tal como la salud del cuerpo (τοῦ σώματος ὑγίαιαν) consiste en una mezcla equilibrada (εὐκρασίαν) de los factores calientes, fríos, secos y húmedos en el cuerpo, así también la salud del alma (τῆς ψυχῆς ὑγίαιαν) consiste en una mezcla equilibrada de las creencias (δογμάτων) en el alma. Y, de modo similar, tal como el vigor (ισχύς) del cuerpo consiste en una adecuada tensión (τόνος) de los tendones, así también el vigor del alma consiste en una adecuada tensión

---

<sup>99</sup> Sorabji (2000: 178) interpreta que la teoría de los indiferentes constituye una parte prescindible de la terapia crisipea, en tanto ésta no implica la aceptación de la doctrina estoica en su totalidad: “since therapy does not have to fasten on the peculiarly Stoic doctrine of indifference, Stoic therapies are available to members of other schools. Because of this, Chrysippus himself offered to treat the emotions of people who did not accept the fundamental Stoic tenets about what was good, bad, or indifferent”.

<sup>100</sup> Tendría asidero, en este punto, lo señalado por Bréhier (1910: 261) cuando destaca que Crisipo (a diferencia de Cleantes) se ubica desde el punto de vista del *hombre medio* y de sus obligaciones cotidianas. Creemos que esta perspectiva podría articularse, por otra parte, con el interés que Crisipo habría sostenido respecto de las expresiones del lenguaje coloquial, en tanto dichas expresiones darían cuenta de ciertas opiniones o creencias populares. Vid. cap. III, n. 31.

<sup>101</sup> Cf. Cicerón, *Tusc.* III 13; Séneca, *Ira* II 13, 1. Respecto de cómo la terapia estoica establece una serie de analogías entre la práctica médica y el ejercicio filosófico, donde cobra relevancia la invitación a reconocerse a sí mismo como enfermo o amenazado por la enfermedad, Foucault sostiene: “La práctica de uno mismo implica constituirse a los propios ojos no simplemente como un individuo imperfecto, ignorante y que necesita ser corregido, formado e instruido, sino como uno que sufre ciertos males que debe curar él mismo o alguien que tenga competencia para hacerlo. Cada uno debe descubrir que está en estado de necesidad, que tiene que recibir medicación y asistencia” (2003: 67). Finalmente, agregamos las palabras de Epicteto: “Vete aplicándote a un género de vida como de enfermo (ἄρρωστος), para que alguna vez vivas como persona sana (ὑγιαίνων)” (*Diss.* III, 13.21, trad. Ortiz García).

cuando juzga (κρίνειν) o actúa (πράττειν) o cuando no lo hace.” (Estobeo, *Ecl.* II 62-63; SVF III 278, trad. Boeri)<sup>102</sup>

La pasión entendida como *padecimiento* físico y psicológico permite remitir (nuevamente) a las analogías médicas, en tanto el tratamiento filosófico se establece en términos de una *cura del alma*:

“dicen que el hombre excelente es el mejor médico (ιατρόν) de sí mismo, pues al ser cuidadoso (ἐπιμελῆ) observador de su propia constitución natural (φύσεως), también es un conocedor (ἐπιστήμονα) de lo que conviene a su salud.” (Estobeo, *Ecl.* II 108; SVF III 656, trad. Boeri)

De igual modo que la medicina se ocupa de curar los cuerpos, la filosofía es –de acuerdo con lo que habría afirmado Crisipo– la medicina del alma.

“No puede ser que haya un arte (τέχνη) para el cuerpo enfermo (τὸ νοσοῦν σῶμά), que llamamos medicina (ιατρικήν), y que no haya un arte para el alma enferma, ni que ésta sea inferior a aquélla en capacidad teórica (θεωρία) y curativa (θεραπεία). Por eso, así como conviene que el médico del cuerpo esté «metido» (ἐντός), para decir un término habitual, en las afecciones físicas que se producen y en el tratamiento (θεραπείας) que les es propio, así también le corresponde al médico del alma estar metido, y de la mejor manera, en ambas cosas. Y que las cosas son así puede aprenderlo cualquiera si se establece desde el principio la analogía (ἀναλογία) respecto de estas cosas, pues el parentesco a este respecto, conforme se despliegue, mostrará, según creo, la semejanza de los métodos curativos (τῶν θεραπειῶν ὁμοιότητα), y la analogía mutua entre ambas formas de medicina.” (Galeno, *PHP* V 2, 158 p. 413 Mü.; SVF III 471, trad. Campos Daroca-Nava Contreras)<sup>103</sup>

Las analogías entre las prácticas médicas y filosóficas posibilitan esbozar cuáles habrían sido las ejercitaciones antiguas que tenían como meta la cura del discípulo y la potencial conversión. Si bien existen importantes dificultades textuales para reconstruir tales ejercitaciones en la Estoa antigua, sería posible suponer, teniendo en cuenta los posteriores desarrollos del estoicismo imperial, que los *ejercicios espirituales* formaban parte de la tradición terapéutica del estoicismo antiguo<sup>104</sup>. En efecto, y

---

<sup>102</sup> Cf. Cicerón, *Tusc.* X 23 (SVF III 424). Vid. asimismo cap. I, n. 62; donde hemos aludido al testimonio de Diógenes Laercio (VII 158; SVF II 766) en el cual las pasiones se definen, en términos fisiológicos, como variaciones (τροπάς) *pneumáticas*.

<sup>103</sup> Cf. Cicerón, *Tusc.* III 6.

<sup>104</sup> Cf. Hadot (1998: 151; 2006: 26-27).

contemplando que las evidencias textuales sobre la *áskesis* son fragmentarias y/o escasas, nos interesa destacar que algunos de los testimonios que darían cuenta de la misma se vinculan estrictamente con el objetivo de la *paideía*; es decir, las ejercitaciones en cuestión supondrían el logro de la virtud mediante una transformación psíquico-cognitiva<sup>105</sup>. Entre los pocos testimonios que atestiguan la *áskesis* antigua, cabe mencionar el reporte de Galeno que refiere a la importancia terapéutica que habría asignado Crisipo (en *Sobre las pasiones*) a la *preparación*; dado que lo ejercitado y habitual no puede ocasionar un movimiento pasional, es preciso “«instalarse con antelación» (προενδημεῖν δεῖν) en los hechos (πράγμασι), y considerar lo que no está presente igual que si estuviera presente”<sup>106</sup>. Entendiendo que “lo que no se previene hiere con más vehemencia (*quod provisum ante non sit, id ferire vehementius*)”<sup>107</sup>, y asociando la preparación señalada con los conceptos (mencionados en IV.2.) de *paraskeuè* e *instructio*, la *paideía*/terapéutica prepara al discípulo para los posibles imprevistos y accidentes; en particular, *protege* al proficiente del *dominio* repentino de las pasiones<sup>108</sup> y le permite *conocer* las determinaciones causales que orientan sus cursos de acción. Dado que la pasión no proviene *desde afuera* y es la razón misma transformada en pasión<sup>109</sup>, los ejercicios espirituales son de orden cognitivo; esto es, constituyen procesos mentales que tienen por finalidad un cambio total en la disposición psíquica del individuo que los realiza<sup>110</sup>. En otras palabras, si el discípulo es capaz de reconocer las causas que determinaron su

<sup>105</sup> La temática de los ejercicios espirituales cobrará sistematicidad y rigor argumentativo en los posteriores desarrollos teóricos de la Estoa imperial. Al respecto, Epicteto recomendará el examen y buen uso de las impresiones recibidas en términos de un *control* y una *vigilancia* constante sobre sí. Vid. cap. I, n. 62. Cf. Epicteto, *Diss.* I, 1.7-12 (LS 62K); IV, 12. La idea de vigilancia también es puesta en juego por Séneca en *Ep.* 11, 8; 25, 5; 43, 3. Cf. asimismo el testimonio de Galeno (*Anim. Pass.*, vol. V, p. 13 Kühn; SVF I 233) –citado con anterioridad–, el cual refiere a las palabras de Zenón recomendando actuar de manera prudente, como si tuviésemos que dar cuenta de nuestros actos a los pedagogos. Vid. p. 154. Por último, Hadot (1998: 218) interpreta que es posible suponer una práctica del *examen de conciencia* en el testimonio de Plutarco (*Prof.*, 12, 82; SVF I 234), quien atestigua la recomendación de Zenón referida al examen de los sueños. Vid. p. 84.

<sup>106</sup> Galeno, *PHP* IV 7 p. 392 M. (SVF III 482, trad. Campos Daroca-Nava Contreras).

<sup>107</sup> Cicerón, *Tusc.* III 52.

<sup>108</sup> Cf. Plutarco, *VM* 7, 446f (SVF III 459; LS 65G), donde la pasión es definida como un cambio repentino y veloz (ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς).

<sup>109</sup> Cf. Séneca, *Ira* I 8, 2-3.

<sup>110</sup> Cf. Hadot (2006: 337). Cabe tener presente, en este sentido, lo destacado respecto de la relevancia que tanto Zenón como Crisipo (y sobre todo en este último caso) asignaban a la práctica de los ejercicios lógicos, los cuales pueden ser interpretados –desde la finalidad de la *conversión*– como ejercicios espirituales. De acuerdo con la interpretación de Hadot (1998: 152), la lógica, lejos de limitarse a constituir una teoría abstracta del razonamiento, aparece como “dominio del discurso interior”.

accionar, será capaz asimismo de corregir sus acciones erróneas; en este sentido, al transformar la pasión en razón, extirpando las pasiones, se transformará a sí mismo.

Si hemos definido al sabio como la figura *paidética* por excelencia, como el único capaz de convertir a la filosofía, y como el paradigma de *lo razonable*, esto se debe a que el sabio no posee juicios erróneos; por tanto, no posee pasiones<sup>111</sup>. En rigor, el sabio tendría tres pasiones *positivas*, las cuales, podemos interpretar, constituyen estados afectivos *racionalizados*<sup>112</sup>:

“Afirman que hay también tres pasiones positivas (εὐπαθείας): alegría (χαράν), precaución (εὐλάβειαν), deseo (βούλησιν). Sostienen asimismo que la alegría es contraria del placer porque es una exaltación razonable (εὐλογον ἔπαρσιν)<sup>113</sup>; que la precaución es contraria del miedo porque es una claudicación razonable (εὐλογον ἔκκλισιν), pues el sabio jamás experimenta miedo, pero sí precaución. Y dicen que el deseo es contrario del ansia (ἐπιθυμία) por ser un apetito razonable (εὐλογον ὄρεξις).” (DL VII 116; SVF III 431; LS 65F, trad. Juliá)<sup>114</sup>

Teniendo juicios correctos se llega a la *apatía*, y en este punto tiene peso la idea de que el sabio es impasible (ἀπαθής) porque está libre de *caer* (ἀνέμπτωτον) en las pasiones<sup>115</sup>. Inclusive en el ejercicio pedagógico el sabio no podría contar con la pasión como una suerte de recurso metodológico; es decir, no podría tomarla como un medio que permitiese generar entusiasmo o cierto estímulo en el discípulo<sup>116</sup>. Entendemos, en esta última cuestión que señalaremos sobre la educación/terapéutica, que es la idea de libertad la que sustenta la propuesta de erradicar las pasiones; en efecto, la libertad estoica implica no depender de nada ni de nadie, *no estar bajo el dominio de* (sea

---

<sup>111</sup> Cf. Cicerón, *Acad.* I 38 (SVF I 207).

<sup>112</sup> Cf. Juliá-Boeri (1998: 64).

<sup>113</sup> En oposición a la definición que brinda Estobeo (*Ecl.* II 88-89; SVF III 378; LS 65C) de la pasión como una expansión irracional. Vid. n. 85.

<sup>114</sup> Cf. Séneca, *Ep.* 59, 14. Es válida la siguiente interpretación de Frede: “cuando los estoicos sostienen que el hombre sabio está libre de afectos lo hacen con la intención de negarle todas las emociones con las que estamos familiarizados y con la intención particular de negarle, sin excepciones, todos los sentimientos que la tradición platónico-aristotélica llama afectos del alma y sitúa en la parte irracional del alma. Pero no pretenden negarle todo sentimiento, ya que presuponen que hay emociones puramente racionales de la razón, aunque no le son familiares a ninguno de nosotros, porque no hemos aprendido a adquirir la actitud adecuada respecto a los objetos de nuestros sentimientos” (1993: 103).

<sup>115</sup> Cf. DL VII 117 (SVF III 448).

<sup>116</sup> Según Quintiliano (*Inst.* VI 1, 7), el sabio estaría autorizado al uso de las pasiones si ese fuera el único recurso que permitiera asegurar el triunfo de la verdad, la justicia y el interés público.

este elemento dominante un monarca, un maestro o una pasión)<sup>117</sup>. El objetivo de sanar el padecimiento de una pasión supone la posibilidad de reconocer que nuestras acciones dependen de nosotros y que, por tal motivo, pueden definirse (en un contexto determinista) como acciones *libres*. Podríamos decir, en esta línea interpretativa, que la *paideía* es aquella *téchne* que, al orientar el camino hacia la conversión, orienta al proficiente y potencial sabio a conocer sus propias determinaciones; en cierta medida, la formación filosófica *libera* en tanto brinda las herramientas que permiten que alguien actúe libremente, sin que esto suponga la ausencia de determinaciones: “el someterse a la filosofía, eso mismo es la libertad (*ipsum philosophiae servire libertas est*)”<sup>118</sup>. El sabio-educador como modelo y ejemplo de las acciones sin margen de error, actúa libremente (en este sentido, señalamos asimismo que el sabio es rey), básicamente porque sabe y quiere lo que quiere el *Lógos*. Esta coincidencia o armonía, esta ausencia de conflicto entre la naturaleza individual y la naturaleza universal, permite que el sabio se ubique como guía del proficiente, como la única figura capaz de convertir, como el único capaz de proponer eficazmente una terapia filosófica que *sana* siempre y cuando el proficiente pueda lograr un conocimiento (transformador) sobre sí.

---

<sup>117</sup> Vid. n. 15.

<sup>118</sup> Séneca, *Ep.* 8, 7.