

«Conocimiento, ética y estética  
en la Filosofía Antigua»

Actas del II Simposio Nacional  
de Filosofía Antigua



**Asociación Argentina de Filosofía Antigua**

Rosario, 2015

**Conocimiento, ética y estética en la Filosofía Antigua: Actas del II Simposio Nacional de Filosofía Antigua. Rosario 2015** / Agustina Arrarás... [et al.]; edición literaria a cargo de Rodrigo Sebastián Braicovich y Pilar Spangenberg. 1º ed. - Santa Fe: Asociación Argentina de Filosofía Antigua, 2015.  
E-Book.

ISBN 978-987-45619-1-6

1. Filosofía Antigua. I. Arrarás, Agustina II. Braicovich, Rodrigo Sebastián, ed. lit. III. Spangenberg, Pilar, ed. lit.

CDD 180

Fecha de catalogación: 16/06/2015

## Índice

Introducción.....	1
<b>María Elisa Acevedo Sosa</b>	
Las dos vías del conocimiento según Filón de Alejandría: revelación divina y filosofía. La búsqueda del conocimiento como camino hacia Dios.....	2
<b>Agustina Arrarás</b>	
Del juego serio y no tan serio en <i>Fedro</i> y <i>Encomio de Helena</i> .....	8
<b>Yanina Benítez Ocampo</b>	
La dimensión mimética de la <i>dýnamis</i> en la <i>Poética</i> de Aristóteles.....	15
<b>Manuel Berrón</b>	
El uso de principios en las demostraciones de <i>Meteorológicos I</i> de Aristóteles.....	24
<b>Esteban Bieda</b>	
Vergüenza e intelectualismo socrático en el <i>Gorgias</i> de Platón.....	32
<b>Rodrigo Sebastián Braicovich</b>	
La dimensión terapéutica de la teoría estoica de los dos asentimientos.....	41
<b>Ivana Budniewski</b>	
<i>Diástēma</i> y <i>hóros</i> : de la <i>harmónica</i> y la proporción a componentes del silogismo aristotélico.....	50
<b>Nazareno Bussanich</b>	
Heráclito: Interpretaciones en torno al Fragmento 33.....	58
<b>Natacha Bustos</b>	
La pasión como síntoma y la <i>paideía</i> terapéutica en la Estoa antigua.....	65
<b>Santiago Chame</b>	
La ontología negativa en el pensamiento aristotélico.....	73
<b>Daniel Cignetti</b>	

El carácter indirecto del conocimiento en Heráclito de Éfeso.....	80
<b>María Cecilia Colombani</b>	
Cuerpo, dieta y placeres. Hesíodo y los antecedentes de una preocupación dietética.....	87
<b>Ramón Cornavaca</b>	
Belleza, diálogo y conocimiento en el <i>Hippias Mayor</i> de Platón.....	97
<b>Ezequiel Detez</b>	
Los <i>erotikoi logoi</i> en el <i>Fedro</i> de Platón.....	103
<b>Enzo Diolaiti</b>	
La risa y la seducción. Acerca de cómo persuadir en el <i>Fedro</i> platónico.....	110
<b>Marisa Divenosa</b>	
Ética y poesía en el escepticismo de Sexto Empírico.....	117
<b>María Angélica Fierro</b>	
<i>Éros</i> y <i>sôma</i> en el <i>Banquete</i> .....	125
<b>Oscar Fierro</b>	
<i>Éros</i> y <i>philosophía</i> en el <i>Banquete</i> : el testimonio de Apolodoro y Alcibiades.....	133
<b>Silvana Filippi</b>	
La ley moral natural: de su formulación entre los griegos a su recepción en el pensamiento cristiano.....	140
<b>Mariana Gardella</b>	
βοήθειά τις τῷ Παρμενίδου λόγῳ ( <i>Prm.</i> 128c6-7). Diferencias entre Platón y Simplicio en torno a la interpretación de Zenón.....	153
<b>María José González &amp; Carolina Modenutti</b>	
“El cuidado de sí” en <i>Alcibíades</i> de Platón. Análisis de la figura del maestro desde una perspectiva foucaultiana.....	162
<b>José María Lissandrello</b>	
Hesíodo y el conocimiento: entre la experiencia religiosa y la intuición filosófica.....	168

**Milena Lozano Nembrot**

De la actuación a los conceptos: relaciones entre el *Cármides* y el *Fedro* de Platón.....175

**Álvaro Madrazo**

*Éros* platónico, problemas contemporáneos..... 183

**Andrea Maria Mello**

As práticas da áskesis cínica..... 193

**Mateo Moreno Galeano**

Dos conceptos de *páthos* a partir de la Gigantomaquia del Altar de Zeus de Pérgamo...201

**Felipe Matías Nicastro**

Construir con fisuras: la (in)coherencia y la tra(d)ición como estrategias persuasivas en el *Encomio de Helena*..... 212

**Marcos Fabián Polisená**

Ecos de *Antígona* en planteos platónicos.....220

**María Elena Pontelli**

El sentido físico del *clinamen* lucreciano.....227

**Gastón Alejandro Prada**

Modelos de ficción: Verosimilitud, estética y política en la *Poética* de Aristóteles.....234

**Pablo Rojas Olmedo**

Una moral de la piedad y la justicia. La forma de la vida política activa en el *De República* de Cicerón..... 241

**Luciano Adrián Sabattini**

La relación entre la visión y el conocimiento en la tragedia *Filoctetes* de Sófocles: análisis lingüístico-semántico del texto..... 250

**Roberto Jesús Sayar**

“Es hermoso morir si uno cae en vanguardia como guerrero que por Dios pelea”. Juicios estéticos derivados de la ética martirial en *IV Macabeos*.....257

**Claudia Seggiaro**

La concepción aristotélica de la sabiduría en *Sobre la filosofía*.....265

**Lara Seijas**

La *ira* femenina: atributos y estrategias retóricas para deslegitimar a un *vir* en Séneca, *De ira*, I y en *Juv.Sat.XIII*..... 274

**Pilar Spangenberg**

La reconfiguración de la dialéctica temprana en los diálogos platónicos tardíos.....282

**Miguel Ángel Spinassi**

Algunas observaciones sobre las apelaciones al interlocutor en el *Eutifrón* de Platón.....292

**Viviana Suñol**

La educación como fundamento de la política en Aristóteles.....299

**Marcos Travaglia**

El cuerpo como principio ontológico y gnoseológico para el hombre en Platón y Descartes  
..... 306

**Inara Zanuzzi**

O argumento da função: algumas interpretações sobre justificação moral em Aristóteles  
..... 316

**Raphael Zillig**

Phainomena e explicação na *Ética Eudêmia* de Aristóteles.....324

**Apéndices**

**Gabriele Cornelli**

¿Dónde está Platón? Enseñanza pública en la Academia de Platón.....331

**Britt Marie Benítez**

Ceguera y mito. La concepción antigua del ciego como reflejo de un arquetipo literario. 351

## Rodrigo Sebastián Braicovich

### La dimensión terapéutica de la teoría estoica de los dos asentimientos

Universidad Nacional de Rosario / CONICET

La teoría de la acción desarrollada por el estoicismo antiguo suele ser, con razón, sintetizada recurriendo a la secuencia de instancias que componen, para los estoicos, la acción humana: impresión – asentimiento – impulso. En líneas generales, toda acción humana es el resultado de, o presupone *necesariamente* un acto de asentimiento a una determinada impresión o proposición. Esto significa, en lo que me interesa resaltar para las siguientes páginas, que no existe ninguna otra fuente motivacional que la razón (creencia, opinión, etc.). A diferencia de psicologías no monistas (como la platónica o la aristotélica), la psicología estoica no admite otra posible fuente para lo que hacemos que nuestro asentimiento a una proposición que expresa que eso que estamos por hacer representa el mejor curso de acción posible (dadas las circunstancias en las que estamos en ese momento específico). No existen partes no racionales del alma que puedan impulsarnos a actuar en determinada dirección aun a pesar de lo que ha decidido nuestra razón, ni existe pecado natural alguno que pueda forzarnos a realizar algo en contra de nuestro mejor juicio. Si tomamos un determinado camino, es porque hemos decidido (acertada o erróneamente, crítica o acriticamente) que ése ese el mejor camino posible.

Si nos atenemos a las fuentes relativas al período antiguo de la escuela, este esquema simple (impresión-asentimiento-impulso) no parece haber sido cuestionado en ningún momento ni sometido a revisiones importantes.

Las fuentes romanas del estoicismo, sin embargo, permiten constatar que durante dicho período se produce una modificación decisiva en la concepción de los pasos que componen la acción humana. Dicha modificación no consiste en suprimir o alterar ninguno de los elementos ortodoxos sino en proponer una *subdivisión* al interior de la instancia específica del asentimiento: mientras que para los estoicos antiguos un individuo asiente o no asiente a una determinada impresión (sin puntos intermedios), para los estoicos romanos (fundamentalmente Séneca, Musonio y Epicteto), esa instancia admite calificaciones: o bien asentimos en forma débil, o bien asentimos en forma sólida, estable.

Este tipo de jugadas, desde ya, suelen ser arriesgadas, en la medida en que toda incorporación que vuelva más complejo un esquema inicialmente simple y exitoso desde un punto de vista explicativo, suele correr el riesgo de poner en peligro precisamente el poder explicativo y comprensivo de la teoría. (Estoy presuponiendo,

por supuesto, que la concepción intelectualista de la acción humana defendida por el estoicismo antiguo es una concepción sumamente exitosa como modelo de interpretación de las acciones humanas – al menos de muchas de ellas). Curiosamente, creo que la modificación que proponen los estoicos romanos a la teoría estoica de la acción no sólo enriquece la teoría sin poner en riesgo su poder explicativo, sino que, como veremos enseguida, la vuelven aún más interesante y la dotan de mayor poder explicativo que la versión antigua.

Ahora bien: ¿en qué consiste exactamente la innovación introducida por Séneca, Musonio y Epicteto? Dos pasajes breves de Séneca y Epicteto ponen de manifiesto, de forma sintética, el núcleo de dicha innovación:

“¿Cómo es posible que haya oído los discursos de los filósofos y haya asentido a ellos y no me haya hecho más ligero en mis obras? ¿Es posible que sea tan necio? De hecho, en las demás cosas que me he propuesto no resulté particularmente necio, sino que aprendí rápidamente las letras y la lucha y la geometría y a resolver silogismos. ¿Será que no me ha convencido la razón? Sin embargo, a ninguna otra cosa he prestado mi asentimiento o preferido ya desde el principio, y en el presente eso es justamente sobre lo que leo, escucho y escribo ¿Qué es, entonces, lo que me falta? ¿Será que aun no he arrancado las opiniones contrarias? ¿Será que las propias ideas no están ejercitadas ni acostumbradas a enfrentar los hechos, sino que, como armaduras desechadas, están cubiertas de herrumbre y ya no puedo ni siquiera ponérmelas? Sin embargo, ni en la lucha ni en lo de escribir o leer me conformo con aprender, sino que pongo cabeza abajo los silogismos propuestos y compongo otros, y lo mismo con los equívocos. Sin embargo, en los preceptos necesarios, a partir de los cuales se puede estar sin penas, sin miedos, impasible, libre de trabas, en éstos no me entreno ni practico los ejercicios correspondientes tomándolos como guía.” (Epicteto, *Díss.* 4.6.12-16; trad. García Ortiz)

“Cómo es esta inestabilidad de mi espíritu indeciso entre lo uno y lo otro y que no se inclina animosamente a lo correcto ni a lo perverso, no puedo mostrártelo tanto de una vez como por partes: diré qué me sucede, tú le encontrarás un nombre a la enfermedad. Me posee un amor exagerado a la austeridad, lo confieso: me gusta no una habitación arreglada para la ostentación, no un vestido sacado de una arqueta, no uno comprimido con pesas y mil ingenios que lo obligan a brillar, sino uno casero y barato, que no haya que conservar y coger con cuidado; [...] me gusta un sirviente desaliñado y un tosco esclavo nacido en casa [...]. Cuando ya con esto estoy satisfecho, encandila mi ánimo la aparatosidad de algún séquito de esclavos, los siervos vestidos y engalanados de oro con más esmero que en un desfile, y una tropa de esclavos espléndidos, hasta incluso una casa en la que se pisan valiosos pavimentos, y, con las riquezas

desparramadas por todos los rincones. [...] Por no proseguir más tiempo con cada caso, en todos ellos me persigue esta inestabilidad de mis buenas intenciones [...]. Así pues, te pido que, si tienes algún remedio con el que detener estas vacilaciones mías, me consideres digno de deberte mi tranquilidad.” (Séneca, *De tranquillitate animi* 2.1-2; trad. Mariné Isidro)

¿Qué es lo que está en juego en estos pasajes? ¿Cuál es la modificación que introducen respecto de la teoría ortodoxa? Lo que estos y otros pasajes sugieren en forma explícita es la posibilidad de pensar, en términos generales, en dos “tipos de relación” que el individuo puede establecer con una determinada proposición (por ejemplo, que los bienes materiales son indiferentes): o bien asentir a la misma en un sentido débil, superficial, casi mecánico y hasta cierto punto acrítico; o bien “comprometerse”, por así decirlo, con dicha proposición, *con todo lo que de ella se deriva, y con todos los requisitos que ella presupone*. Esta distinción asume en las fuentes romanas una multiplicidad de expresiones: un alumno ha escuchado en repetidas ocasiones durante las lecciones a las que ha asistido una doctrina y la ha aceptado, le ha dado su asentimiento, pero, sin embargo, no ha logrado hacerla suya (*sua facere*); un individuo ha escuchado, ha aceptado y hasta *escribe* acerca de la conveniencia o corrección de X, pero, sin embargo, no está *verdaderamente convencido* acerca de X<sup>2</sup>; otro individuo se llena la boca hablando (sin hipocresía alguna) acerca de la tesis de la suficiencia de la virtud, pero esa tesis no se ha “fijado con firmeza” en su alma y termina derrotado en todas las discusiones<sup>3</sup>; otro individuo (en este caso Sereno, el interlocutor ficticio de Séneca en *De tranquillitate animi*) declara que aprueba (*placuit*) con toda sinceridad la frugalidad y la simplicidad de vida propugnada por el estoicismo pero inmediatamente su mente se ve seducida por el lujo, la sofisticación, etc.<sup>4</sup>; el propio Séneca, por último, se reconoce como parte de aquellos que han aceptado (*accipio*) las doctrinas estoicas, pero que algunas de ellas no han teñido su alma, como una tinta tiñe la lana<sup>5</sup> y como debería suceder en el caso de un individuo en quien las doctrinas correctas han encontrado una residencia fija<sup>6</sup>. Como se hace evidente por la heterogeneidad de situaciones contempladas en esta lista, hablar simplemente de una oposición entre dos tipos de asentimiento quizás no

---

1 Cf. Séneca, *Ep.* 33.8.

2 Cf. Epicteto, *Diss.* 4.5.36-7.

3 Cf. Epicteto, *Diss.* 3.16.7-9.

4 Cf. Séneca, *De tranquillitate animi* 1.4-8.

5 Cf. Séneca, *Ep.* 71.30-32.

6 Cf. Séneca, *Ep.* 87.2-5.

es la mejor opción, teniendo en cuenta, por otra parte, la escasa frecuencia con que las fuentes romanas optan por los términos técnicos ortodoxos (*synkatáthesis*, συγκατάθεσις, *adsensio*)<sup>7</sup>. Aún así, creo que la distinción entre dos tipos de asentimiento expresa con relativa claridad lo que está en juego, a saber, la necesidad de proponer un abordaje de la psicología de la acción más complejo que el que ofrecía el abordaje excesivamente abstracto y esquemático del estoicismo antiguo.

Ahora bien: ¿qué distingue específicamente a los dos tipos de asentimiento propuestos por los estoicos romanos? El primer tipo de asentimiento es privativo del ignorante y se caracteriza por su carácter endeble y superficial; el segundo tipo de asentimiento, el cual es privativo del sabio, se caracteriza por el hecho de que representa un asentimiento sólido y estable a través del tiempo. En el primer caso estamos ante un asentimiento a una impresión (cognitiva) que expresa una relación de perfecta *consistencia lógica* con el resto de las creencias del individuo en un momento dado, y exhibe *consistencia temporal* (i.e., el sabio no asiente en  $t$  a  $p$  y en  $t+1$  a  $\sim p$  ni a cualquier proposición que implique  $\sim p$ ). En el segundo caso, el asentimiento del individuo estará marcado por la inestabilidad, las fluctuaciones y la inconsistencia, tanto lógica como temporal (el individuo probablemente asentirá en  $t$  a  $p$  y en  $t+1$  a  $\sim p$  o a alguna otra proposición que implique  $\sim p$ ).

Tenemos, entonces, hasta ahora, que durante el período romano de la escuela estoica podemos encontrar una cantidad importante de pasajes que nos permiten reconstruir una distinción entre dos tipos de asentimiento, distinción que supone una enmienda a la psicología de la acción defendida por el estoicismo antiguo y que se vincula con los conceptos (centrales para el estoicismo ya desde sus inicios) de *coherencia* y *constancia*. Tenemos también que esta distinción permite explicar aquella situación (sumamente familiar) en la cual creemos estar convencidos de que el mejor curso de acción es  $X$  y, sin embargo, o bien no lo seguimos, o bien seguimos su contrario. (A modo de ejemplo, creemos estar convencidos de que deberíamos comenzar a hacer gimnasia y sin embargo, no lo hacemos o, peor aún, en lugar de salir a correr y tomar aire, salimos a tomar cerveza). Como se hace evidente, esto incluye no solo el caso de la *akrasía*, el cual representa el gran fantasma que acecha a todo intelectualista desde Sócrates en adelante, sino también el caso de la “debilidad de la voluntad” (para utilizar términos sumamente anacrónicos pero familiares), es decir:

44

---

7 Una alternativa podría consistir en contraponer el *mero asentimiento*, por un lado, y la *comprensión*, por otro, siguiendo una tradición importante de comentaristas de la obra de Platón (Burnyeat, Annas, Penner, Moline, entre otros), pero eso simplemente intercambiaría un problema por otro, en la medida no nos libraría de dar cuenta de la inexistencia a nivel de las fuentes de un término sistemático que fundamente tal decisión.

estoy convencido de la necesidad de hacer X y, sin embargo, no lo hago – *aunque tampoco hago*  $\sim X$  (dado que eso constituiría un caso de *akrasía*). Desde esta perspectiva, la distinción entre dos tipos de asentimiento permite al estoicismo romano explicar dos fenómenos respecto de los cuales al estoicismo antiguo le costaba un trabajo excesivo dar cuenta; ni Zenón ni Crisipo, en efecto, parecen haber ofrecido una explicación satisfactoria de ambos fenómenos, al menos a ojos de sus contemporáneos o de jueces posteriores como Plutarco y Galeno. El estoicismo romano, por el contrario, puede ofrecer, a mi juicio, una respuesta fuertemente plausible a ambos fenómenos sin alejarse en la más mínimo de la matriz intelectualista de la acción heredada del estoicismo antiguo: si afirmo o creo (en mi fuero interno) saber que X es el mejor curso de acción y, sin embargo, no tomo ese camino, o tomo el camino contrario, esto se debe a dos cosas: a) que en realidad no estoy convencido de que X sea el mejor curso de acción, es decir, no poseo un “saber” (*epistēmē*) en el sentido estricto del término, y b) tampoco sé lo que significa saber que X. La herencia socrática es evidente y omnipresente: *creo* que sé X, pero en realidad ni siquiera sé lo que significa “saber algo” – no al menos en el sentido fuerte en el cual si sé X, X necesariamente determinará el rumbo de mi acción.

Tenemos hasta acá, en pocas palabras, algunas *características* mínimas de una teoría (la distinción entre dos tipos de asentimiento), y las *razones* que habrían llevado a los estoicos romanos a desarrollarla (a saber, ofrecer una explicación de determinados fenómenos más plausible que la ofrecida por sus predecesores). Lo que queda por explicar, entonces, es la *relevancia* y el *papel pedagógico* que asume dicha teoría durante el período romano de la escuela – algo que, por cuestiones de espacio, no puedo más que delinear y sugerir.

\*\*

La dimensión pedagógica que los estoicos asignan a la distinción entre dos tipos de asentimiento es importante por dos razones: en primer lugar, porque, según creo, atraviesa y estructura la totalidad de la práctica pedagógica del estoicismo romano – aun aspectos aparentemente tan desvinculados con la teoría de la acción como las prácticas ascéticas; en segundo lugar, porque representa la más clara innovación del período en relación con el abordaje ortodoxo, el cual no parece haberse preocupado en ninguna medida por el problema de las dificultades implícitas en la concepción intelectualista de la acción humana en el plano de la *comprensión* (por parte del auditorio, del lector o del discípulo) de los principios centrales de la teoría estoica.

Los estoicos romanos, por el contrario, parecen haber sido sumamente sensibles a las dificultades inherentes a la posibilidad de ofrecer una explicación satisfactoria de

ciertos fenómenos anímicos con la mera ayuda del esquema de la acción propuesto por Zenón y Crisipo. La conciencia de la complejidad de la psicología humana (una complejidad que parece desbordar claramente las capacidades explicativas de la concepción intelectualista de la acción) no los llevó, sin embargo, a coquetear con la idea de que podían existir límites irrebasables en la capacidad de dicha teoría de explicar los acontecimientos humanos (como parece haber sucedido, de acuerdo a cierta línea interpretativa, en el caso del estoicismo medio), sino que, por el contrario, parece haberlos desafiado a *desarrollar las potencialidades* de esa teoría. Esto se plasmó, en líneas generales, en una serie de prácticas terapéuticas que conforman un catálogo fuertemente heterogéneo, y que podemos dividir, inicialmente, en dos grandes grupos: por un lado, prácticas destinadas a *reafirmar* ciertos principios doctrinales esenciales en el alma del agente y asegurar que dichos principios estén activos, presentes, a la mano (*procheiros*) en todo momento, y, por otro lado, prácticas destinadas a transformar la mera aprehensión abstracta de ciertos principios doctrinales esenciales en un conocimiento sólido, sistemático y coherente con la totalidad de las creencias defendidas por el agente. El primer grupo incluye las prácticas de memorización y repetición de máximas y principios teóricos que los estoicos consideraban como herramientas esenciales a todo proceso de evaluación y decisión. El segundo -y más amplio- grupo incluye prácticas tan diversas como la previsión de los males futuros (*praemeditatio malorum*), la preparación para la muerte (*praeparatio mortis*), las prácticas ascéticas, y las diversas prácticas de visualización desarrolladas durante el período: los diálogos imaginarios escenificados por Epicteto en sus disertaciones, la práctica escrituraria de Marco Aurelio (entendida específicamente como una escritura dirigida a sí mismo), y, por último, las dramatizaciones dinámicas ("*ante oculos ponere*") de conceptos teóricos estoicos en las tragedias de Séneca.

Por heterogéneas y lejanas entre sí que aparezcan estas prácticas, hay dos elementos que las conectan y que, al hacerlo, otorgan sistematicidad a la pedagogía estoica: en primer lugar, se trata de dispositivos *cognitivos*, sólidamente articulados sobre premisas intelectualistas, cuyo objetivo consiste en permitir al individuo alcanzar una *comprensión más plena* de los principios fundantes del sistema estoico. Desde esta perspectiva, lejos de considerarlas como importaciones asistemáticas y, en ciertos casos, desafortunadas, la interpretación que defiende supone que dichas prácticas forman parte de la *philosophía* misma – la cual no es ni mera contemplación abstracta de verdades, ni mera praxis, sino, por así decirlo, una *praxis intelectual*. De esta forma, la dimensión "práctica" frecuentemente señalada por los comentaristas como central para la concepción de la filosofía defendida por Musonio Rufo, Epicteto y Séneca puede legítimamente ser concebida como un proceso puramente intelectual, un proceso de captación cada vez más profunda y concreta de la teoría, y el énfasis

puesto por el estoicismo romano en la necesidad de poner en juego procesos activos y prácticos de reconstrucción de la subjetividad no supone un recurso velado a una concepción dualista del alma (como han sostenido abierta o implícitamente algunos intérpretes) ni un conflicto con la concepción intelectualista de la acción humana defendida por la ortodoxia estoica.

El segundo elemento que une a las prácticas mencionadas más arriba (prácticas ascéticas, de repetición y memorización, y de visualización) consiste en el hecho de que todas ellas se construyen sobre el presupuesto de que el individuo *ya ha prestado su asentimiento* a una idea, aunque en forma débil, y apuntan a transformar ese asentimiento débil en un asentimiento firme, sólido, sistemático. Las prácticas mencionadas, en otras palabras, no están diseñadas para poner al individuo en contacto con los principios teóricos del estoicismo; presuponen esa relación, y aspiran a convertir ese contacto superficial, acrítico, en una comprensión profunda, sistemática e inquebrantable.

Desde esta perspectiva, como se hace evidente, las prácticas terapéuticas diseñadas por el estoicismo romano no solo aparecen como dispositivos efectivamente *conciliables* con el intelectualismo estoico, sino también como una parte absolutamente *estructural* de la currícula estoica. Si esto es así, no parece demasiado arriesgado considerar al estoicismo como una filosofía dinámica que sólo pudo alcanzar una forma acabada y convincente con el advenimiento del estoicismo romano, y esto tanto desde una perspectiva teórica como práctica: desde una perspectiva teórica, creo que es posible defender la idea de que una concepción intelectualista como la estoica que no tenga en cuenta la distinción entre dos tipos de asentimiento se ve expuesta a múltiples críticas en cuanto a su poder explicativo; desde una perspectiva práctica, una pedagogía intelectualista como la estoica que no incorpore prácticas terapéuticas como las diseñadas por el estoicismo romano se halla destinada al fracaso. Si al menos una de estas dos conclusiones es cierta o, cuanto menos, atendible, la importancia del período romano de la escuela estoica se vuelve absolutamente esencial para la comprensión de la filosofía estoica, y no puede ser relegado, como ha sido durante siglos, a un mero apéndice práctico en la historia de la *Stoa*.

47

## Bibliografía

### Fuentes

Epictetus. (1961). *Dissertationes] The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragments*. Trad. W.A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. (1993). *Dissertationes] Disertaciones*. Trad. Paloma Ortíz García. Madrid: Gredos.

- Lutz, Cora. (1947). "Musonius Rufus: The Roman Socrates." *Yale Classical Studies* 10: 3–147.
- Aurelius Antoninus, Marcus. (2008). *The Meditations of Marcus Aurelius Antoninus*. Trad. A.S.L. Farquharson and R. B. Rutherford. Oxford: Oxford University Press.
- Seneca, Lucius Annaeus. (1970). *Dialogi] Moral Essays*. trad. John W. Basore. London: Heinemann.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Dialoghi] Diálogos*. Trad. Juan Mariné Isidro. Madrid: Gredos.

### Bibliografía Secundaria

- Armisen-Marchetti, Mireille. 2004. "Tota ante oculos sortis humanae condicio ponatur: exercice moral et maîtrise des représentations mentales chez Sénèque." *Incontri triestini di filologia classica* 4: 161–79.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Imagination and Meditation in Seneca: The Example of *Praemeditatio*." En *Seneca*, editado por John G. Fitch, 102–13. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2015. "Seneca's Images and Metaphors." En *The Cambridge Companion to Seneca*, editado por Shadi Bartsch y Alessandro Schiesaro, 150–60. Cambridge: Cambridge University Press.
- Avotins, Ivars. 1977. "Training in Frugality in Epicurus and Seneca." *Phoenix* 31 (3): 214–17.
- Carlisle, Clare, y Jonardon Ganeri, eds. 2010. *Philosophy as Therapeia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, Stephen R.L. 2010. "Therapy and Theory Reconstructed: Plato and His Successors." En *Philosophy as Therapeia*, editado por Clare Carlisle y Jonardon Ganeri. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillon, J. T. 2004. *Musonius Rufus and Education in the Good Life: A Model of Teaching and Living Virtue*. Dallas: University Press of America.
- Finn, Richard D. 2009. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 1994. *Histoire de la sexualité. 3: Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Hadot, Pierre. 1974. "Exercices spirituels." *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 84: 25–70.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Albin Michel.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.
- Hijmans, B. L. 1959. *Askesis. Notes on Epictetus' Educational System*. Assen: Van Gorkum & Comp.
- Houser, Joseph S. 1997. "The Philosophy of Musonius Rufus. A Study of Applied Ethics in Late Stoa." Doctoral, Brown University.
- Long, Anthony Arthur. 2006. "Hellenistic Ethics as the Art of Life." En *From Epicurus to*

- Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, 23–39. Oxford: Clarendon Press.
- Manning, C. E. 1976. "Seneca's 98th Letter and the *Praemeditatio Futuri Mali*." *Mnemosyne* 29 (3): 301–4.
- Pinsent, John. 1995. "Ascetic Moods in Greek and Latin Literature." En *Asceticism*, editado por Vincent L Wimbush y Richard Valantasis, 211–19.
- Sellars, John. 2003. *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Ashgate.
- Sorabji, Richard. 2000. *Emotion and Peace Of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swain, Joseph Ward. 1916. *The Hellenic Origins of Christian Asceticism*. New York: Columbia University Press.
- Valantasis, Richard. 1999. "Musonius Rufus and Greco-Roman Ascetical Theory." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 40 (3): 207–31.
- Wimbush, Vincent L, y Richard Valantasis, eds. 1995. *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press.