

CAPÍTULO IV

VI.1. El estoicismo como *escuela*: el sistema filosófico como proyecto pedagógico

En el capítulo anterior señalamos el modo en el cual la formación filosófica se ubica como condición necesaria para que el progreso acontezca. En el presente capítulo, con el propósito de ampliar el análisis referido a las condiciones o medios que posibilitarían la *conversión* filosófica, nos ocuparemos de evaluar los fundamentos del estoicismo en tanto *escuela*¹; esto es, nos proponemos advertir cómo las definiciones que dan cuenta del *proyecto pedagógico* estoico derivan de una concepción filosófica sistemática. Será preciso, en particular, i) analizar los sentidos en los cuales podríamos referir a la sistematicidad de la filosofía estoica y, en esta misma línea, advertir –en una segunda instancia– ii) qué articulaciones establecerían las definiciones analizadas con lo que sería posible denominar el *proyecto pedagógico* estoico; es decir, será nuestro propósito vincular la noción de sistema con la concepción de *paideía*. En la segunda parte del presente capítulo analizaremos la figura del sabio como educador en relación con sus deberes ético-políticos; evaluaremos en qué sentido la función pedagógica del sabio se articularía o equipararía con la vida política; analizaremos, en otras palabras, a partir de qué fundamentos la vida del sabio dedicada a las actividades educativas es catalogada por los estoicos como un modo (posible) de vida, modos entre los cuales la vida política se postula como una opción privilegiada. Seguidamente, y dada la estrecha vinculación que el pensamiento antiguo ha establecido entre ética y política, advertiremos el matiz político implícito en la finalidad moral del proyecto pedagógico estoico, a través de una interpretación de la teoría del cosmopolitismo y la noción de justicia.

¹ La referencia al estoicismo como *escuela* supone cierta precaución respecto de la utilización de dicho concepto, dado que mediante el mismo no estaremos aludiendo estrictamente a una institución cuya identidad, estructura o locación se hayan establecido *por sobre* los individuos identificados a sí mismos como *estoicos*. Esto es, la continuidad del estoicismo como escuela ha estado en estricta dependencia de los individuos a cargo de su dirección. Por tanto, haremos uso del término en cuestión con el fin de identificar –fundamentalmente– un espacio de formación, transmisión y discusión filosófica que se ha caracterizado (como lo veremos con posterioridad) por permitir cierto grado de flexibilidad en su doctrina. En este sentido, la noción de *escuela* se asemejaría a la de *corriente de pensamiento*. Cf. Mitsis (2003: 465-466) y Castello-Mársico (2005: 63).

VI.1.1. La cuestión sistemática: entre la filosofía y las partes del discurso filosófico

Si bien la tripartición de la filosofía en física, ética y lógica no constituye una invención estoica², el estoicismo se ha encargado de brindar un carácter sistemático a la organización de esta tripartición del saber filosófico. De hecho, contamos en las fuentes con una serie de analogías e imágenes que permiten referir a los distintos modos en los cuales la integración e interacción de las partes podrían ser comprendidas. Sin embargo, antes de presentar los testimonios en cuestión, y con la finalidad de analizar el carácter sistemático de la filosofía estoica, tendremos presentes fundamentalmente dos interpretaciones sobre el tema. La primera de ellas (en sentido cronológico) es la brindada por Hadot (1979); la segunda es la ofrecida por Ierodiakonou (1993) quien, precisamente, discute la tesis sostenida por Hadot. En ambos casos, las evaluaciones que se realizan en torno a las posibles articulaciones entre las partes de la filosofía o del discurso filosófico guardan un estrecho vínculo con las problemáticas referidas a las posibilidades y a los modos de enseñanza y transmisión filosófica.

El artículo de Hadot, que tomaremos como principal punto de apoyo de nuestra lectura, tiene como propósito revalorizar el rol que las teorías antiguas de la división de las partes de la filosofía han jugado en la historia del pensamiento occidental. De este modo, el autor (1979: 201) propone clasificar estas teorías de la siguiente manera:

a) El primer tipo de teoría se distingue por el esfuerzo en reconocer la especificidad del objeto y de los métodos propios de cada disciplina; con este propósito utiliza el método de la división y ordena las subdivisiones bajo la forma de una pirámide conceptual: se establece entre las partes de la filosofía una *jerarquía* que se corresponde con la jerarquía de sus objetos. Este tipo de teoría surge con el platonismo³ y se encuentra ligada a una reflexión en torno al método científico y a la necesidad de introducir una clasificación de ciencias y de partes de las ciencias; en

² De acuerdo con las interpretaciones de Brun (2006: 176), LS (1987: 160, vol. 1) y Reyes (1959: 105), la tripartición estoica de la filosofía se remonta al académico Jenócrates. Un análisis detallado sobre los antecedentes de esta tripartición puede hallarse en Juliá-Boeri (1998, cap. 1). Cf. asimismo Campos Daroca-Nava Contreras (2006: 247, tomo I).

³ En particular, Hadot (1979: 202) refiere a dos diálogos de Platón: *República* y *Político*. En el primer texto destaca la oposición presentada por Platón entre el método de las matemáticas y el de la dialéctica (vid. *R.* 510b). En el segundo caso, refiere a cómo el método de división –orientado, en esta oportunidad, a definir la ciencia política– parte de una oposición fundamental entre ciencias teóricas y ciencias prácticas (vid. *Plt.* 258e).

este caso, la ciencia y la filosofía no se caracterizan por contar con una división tajante. Asimismo, el autor advierte el modo en el cual la división de ciencias como pirámide conceptual es obtenida por Aristóteles⁴ mediante el método de división, donde el punto de partida reside en la oposición central –y jerarquizada– entre ciencias teóricas y ciencias prácticas. A esta jerarquía de objetos le corresponde una jerarquía de métodos: las ciencias *más altas* utilizan un método más exacto que las ciencias *inferiores*. En líneas generales, este primer tipo de clasificación de las partes de la filosofía focaliza su atención en definir con exactitud el *método* específico de cada ciencia⁵.

b) En segundo lugar, hallamos una teoría que se preocupa menos por la especificidad y más por la solidaridad de sus partes. Se busca, en este caso, captar las correspondencias que relacionan dichas partes a fin de mostrar la *unidad sistemática* de la filosofía. Por tanto, la estructura conceptual que sostiene esta división no es ahora piramidal, sino que se postula la imagen de un círculo o de un organismo vivo. Este tipo de teoría aparece con los estoicos, quienes recogen una clasificación (en lógica, física y ética) que los precede, aunque le asignan a ésta un nuevo sentido, fundamentalmente en lo referido al contenido de las diversas partes y a las relaciones que se establecen entre las mismas⁶. Asimismo, la necesidad interna del sistema estoico se orienta a reemplazar una representación jerárquica por una *continuidad* dinámica y una interpenetración recíproca entre las distintas partes⁷. En efecto, las diferencias de nivel ontológico se atenúan y, en consecuencia, también son atenuadas las diferencias entre las partes de la filosofía. De acuerdo con esta clasificación, las partes se implican recíprocamente y no se distinguen más que por el aspecto propio que les da su nombre. En este sentido, el *sistema* reduce todas sus partes a la ética, en

⁴ Cf. particularmente *Met.* VI.

⁵ Cf. Hadot (1979: 205).

⁶ Coincidimos con la interpretación de Hadot (1979: 207-208) referida al matiz novedoso que implica la postulación de una lógica como *parte* de la filosofía. El autor también aclara que en Aristóteles el término *logikós* no designa una disciplina (que podría situarse en el mismo plano de la ética o de la física), sino un *procedimiento* formal que puede ser asimismo utilizado en la ética o en la física. De acuerdo con el testimonio de Amonio: “Los estoicos piensan que la lógica no sólo no debe nombrarse como un instrumento (ὄργανον) de la filosofía, sino que tampoco debe nombrarse como una mera subparte (μῦσιον), sino como una parte (μέρος) [...] Dicen que la propia filosofía hace nacer a la lógica (αὐτὴ ἢ φιλοσοφία τὴν λογικὴν ἀπογεννᾷ) y por este motivo la lógica debe ser una parte de ella” (*in APr.* 8, 20; SVF II 49; LS 26E, trad. nuestra). Cf. asimismo Campos Daroca-Nava Contreras (2006: 55, tomo I).

⁷ Reydamas-Schils (2010: 569) acuerda con la interpretación de Hadot sobre el reemplazo estoico de una noción jerárquica de la virtud por una perspectiva que integra en un todo continuo y dinámico la lógica, la física y la ética.

tanto las tres disciplinas filosóficas son consideradas como *virtudes*⁸. La filosofía como práctica de la sabiduría supone un ejercicio constante y simultáneo de las tres disciplinas que la componen.

c) El último tipo de teoría (que no excluye las otras dos) hace intervenir el *tiempo*, es una clasificación basada en las fases de la *paideía*, en los grados del *progreso espiritual*⁹; involucra, por tanto, la dimensión pedagógica. El propósito de esta teoría es establecer un programa de enseñanza de la filosofía que contemple a la vez el orden lógico de las nociones y el de las capacidades del oyente. Esta tercera clasificación podría pensarse como opuesta a las dos anteriores, dado que se correspondería con la *realidad concreta* de la actividad filosófica, mientras que aquéllas (poniendo en juego la realización total del saber o de la sabiduría) darían lugar a una posición puramente *ideal*¹⁰. La filosofía es concebida, en este sentido, como aquello que se realiza en la comunicación, en la explicitación, en el *discurso* que se expone y se transmite al discípulo. De este modo, el discurso filosófico introduce una dimensión temporal que contiene dos elementos: *i)* el *tiempo lógico* del discurso mismo, donde la filosofía debe ser presentada de una manera discursiva en función de una sucesión de argumentos que imponen cierto orden; *ii)* el *tiempo psicológico* que requiere la formación, la *paideía* del discípulo; se trata de un tiempo propiamente *pedagógico*. Estos dos componentes (*i;* *ii*), al permitir modificar el contenido y el sentido de las partes de la filosofía, definen el tercer tipo de clasificación.

Las definiciones descritas hasta este punto permiten señalar, siguiendo a Hadot, que es en el estoicismo donde encontramos por primera vez de modo *explícito* una discusión respecto de la pedagogía filosófica que trata del orden y del contenido de las partes de la filosofía¹¹. En efecto, la doctrina estoica contaría con *un aspecto* que estaría

⁸ Cf. Hadot (1979: 210). El testimonio de Aecio (*Prooem.* 2, SVF II 35; LS 26A) afirma que las virtudes, en un sentido genérico, son triples (ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς): la virtud física, la virtud ética y la virtud lógica. Según este reporte, la tripartición mencionada es la que fundamenta las tres partes de la filosofía: la física se practica toda vez que investigamos el mundo y sus contenidos; la ética es nuestro compromiso con la vida humana y la lógica nuestro compromiso con el discurso –que también es llamada dialéctica–. Asimismo, la reducción de las partes de la filosofía a la ética será profundamente acentuada con Epicteto y Marco Aurelio. Cf. Cappelletti (1996: 193).

⁹ La categoría de *progreso espiritual* utilizada por Hadot (1979) se equipara con la noción de *progreso moral*; esto es, con el tránsito que permitiría *pasar* de la ignorancia a la sabiduría o, en el plano ético, del vicio a la virtud.

¹⁰ Cf. Hadot (1979: 213).

¹¹ Cf. Hadot (1979: 213-216); quien aclara, no obstante, que si bien en Platón y en Aristóteles existen importantes preocupaciones pedagógicas, lo que hallamos en ambos casos no es una clasificación completa inspirada por la perspectiva del *progreso espiritual*.

haciendo referencia a la implicación mutua de las partes; en el ejercicio de estas partes residiría, precisamente, la sabiduría. Sin embargo, el *otro aspecto* de esta doctrina tendría su origen en la tercera clasificación señalada. La perspectiva estoica cobrará sentido cuando interpretemos las *partes* en cuestión, no como *partes de la filosofía misma*, sino como partes del *discurso filosófico*, del *lógos* de la enseñanza filosófica.

Evaluaremos a continuación algunos reportes sobre el tema que permitirán advertir en qué sentido podrían ser válidas las interpretaciones señaladas recientemente respecto de cómo se distinguen o interactúan entre sí las concepciones de *filosofía* y *discurso filosófico*. En primer lugar, es preciso citar el testimonio de Diógenes Laercio:

“Afirman que el discurso filosófico (φιλοσοφίαν λόγον) tiene tres partes. Una parte de él es, en efecto, la física (φυσικόν), otra la ética (ἠθικόν) y otra la lógica (λογικόν). El primero en hacer esta distinción fue Zenón de Citio en su obra *Sobre el discurso*, y Crisipo en el libro I de su obra *Sobre el discurso* (Περὶ λόγου) y en el libro I de su *Física*, y Apolodoro y Sillo en el libro I de las *Introducciones a las doctrinas*, y Eudromo en su tratado *Elementos de ética*, y Diógenes de Babilonia y Posidonio. A estas partes (τὰ μέρη) Apolodoro las llama «áreas» (τόπους), Crisipo y Eudromo «especies» (εἶδη), y otros «géneros» (γέννη). Comparan la filosofía con un ser vivo (ζῷον), y a la lógica la asemejan a los huesos y los nervios, a la ética a las partes más carnosas y a la física al alma. También hacen otra comparación con un huevo (ᾠψῶν): la lógica es la parte exterior, la ética lo que viene después y la física las partes más internas. O la comparan con un campo fértil (ἀγρῶν παμφόρων): la lógica es la empalizada que lo rodea, la ética es el fruto y la física es la tierra y los árboles. También comparan la filosofía con una ciudad bien fortificada y administrada según la razón (ἡ πόλει καλῶς τετειχισμένη καὶ κατὰ λόγον διοικουμένη). Como dicen algunos estoicos, ninguna parte es preferible a otra sino que están mezcladas (μεμίχθαι)¹², y hacían una transmisión mixta (τὴν παράδοσιν μικτὴν) [de la filosofía]. Otros, sin embargo, colocan a la lógica en primer lugar, a la física en el segundo y a la ética en el tercero. Entre éstos se encuentran Zenón –en su obra *Sobre el discurso*–, Crisipo, Arquedemo y Eudromo. Diógenes Ptolomeo comienza a partir de los asuntos éticos, Apolodoro pone tales asuntos en segundo lugar, Panencio y Posidonio comienzan a partir de los asuntos físicos¹³ [...] Cleantes, en cambio, sostiene que hay seis partes: dialéctica, retórica, ética, política, física, teología¹⁴. Otro, como

¹² Tal como lo señalan Juliá-Boeri (1998: 30): “Las imágenes usadas para la explicación no sugieren subordinación de unas partes a otras del tipo de la subordinación de las especies a un género...”.

¹³ De acuerdo con el reporte de Sexto Empírico: “Posidonio prefiere comparar la filosofía con un ser vivo (ζῷον); la física con la sangre y la carne, la lógica con los huesos y los nervios, la ética con el alma” (M. VII, 19; LS 26D, trad. nuestra).

¹⁴ Respecto de la división de Cleantes, es posible interpretar que el filósofo estoico subdivide la lógica en dialéctica y retórica; la ética en ética y política; la física en física y teología. Cf. Cappelletti (1996: 258).

Zenón de Tarso, dice que éstas no son partes del discurso [filosófico] sino de la filosofía misma (αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας).” (VII 39-41; parcialmente en SVF I 45-46; I 482; II 48; LS 26B, trad. Boeri)

Si analizamos este fragmento a la luz de la interpretación ofrecida por Ierodiakonou (1993: 58-59), sería posible advertir una primera dificultad, a saber: Diógenes Laercio afirma que para la mayoría de los estoicos no es la *filosofía*, sino el *discurso filosófico* el que debe ser dividido en física, ética y lógica. Un reporte similar puede ser encontrado en Plutarco, aunque, en este caso, Crisipo (en el libro IV de su obra *Sobre los modos de vida*, Περὶ Βίων) no alude a la división del discurso filosófico sino a los *theorémata*: los teoremas o principios filosóficos deben ser divididos en lógicos, éticos y físicos. Tal como se observará en el reporte de Plutarco, el ordenamiento de los teoremas propuesto por Crisipo no coincide con el orden de las partes del discurso filosófico atestiguado por Diógenes Laercio:

“En principio, en mi opinión, que se corresponde con las correctas afirmaciones de los antiguos, hay tres tipos (γέννη) de teoremas filosóficos (φιλοσόφου θεωρημάτων), lógicos, éticos y físicos. Luego, los que deben ser colocados en primer lugar son los lógicos, segundos los éticos, y terceros los físicos. Entre los físicos, el discurso concerniente a los dioses está último; por esa razón, la transmisión (παροδόσεις) de ese tipo de discurso se denomina «iniciaciones» (τελετάς).” (Plutarco, SR 1035a; parcialmente en SVF II 42; LS 26C, trad. nuestra)¹⁵

El testimonio de Diógenes Laercio –recientemente citado– refiere a Zenón de Tarso (discípulo de Crisipo) señalando, no obstante, que la física, la ética y la lógica deben ser consideradas como partes de la filosofía, y no del discurso filosófico. Desde esta perspectiva, podría interpretarse que cada parte de la filosofía sería, en cierta medida, autónoma respecto de su objeto de estudio. Lo que resulta de interés destacar en esta divergencia presente en las fuentes es el hecho de que la misma parece expresar la existencia al interior del estoicismo de una discusión sobre el tema.

Ahora bien, ¿cuál sería la diferencia entre la filosofía y el discurso filosófico o los teoremas filosóficos? En principio, cabe aclarar que no contamos con fragmentos que puedan dar una respuesta definitiva sobre esta cuestión. Sin embargo,

¹⁵ Asimismo, otro testimonio de Plutarco (SR 1035e; SVF III 68; LS 60A) refiere a un ordenamiento diferente (respecto de los recientemente citados) por parte de Crisipo, el cual ubica la física en el primer lugar de la transmisión filosófica, dado que es el conocimiento de la naturaleza común (κοινῆς φύσεως) lo que permite diferenciar los bienes de los males.

Ierodiakonou (1993: 60) considera que la interpretación de Hadot (1979) (la cual sugiere que la distinción entre filosofía y discurso filosófico estaba orientada a definir a este último en su vínculo con la exposición de la filosofía con propósitos educativos), aunque puede inicialmente aparecer como plausible, no resulta del todo convincente, en vista de las fuentes referidas. En este sentido, la autora sostiene que cuando la Estoa refiere a la transmisión (τὴν παράδοσιν) mixta de la filosofía, tal transmisión¹⁶ supone ya la tripartición del discurso filosófico; en consecuencia, sería preciso establecer una diferencia entre discurso filosófico y transmisión de la filosofía. Es decir, la perspectiva de Hadot fallaría en referir a la noción de *discurso filosófico* simplemente como aquello que se orienta a dar cuenta de un proceso de transmisión de la filosofía¹⁷. A nuestro entender, la apreciación de Ierodiakonou puede ser objetada si asumimos que si bien la transmisión de la filosofía y el discurso filosófico pueden concebirse como nociones distintas, la categoría de discurso filosófico se encuentra íntimamente emparentada con las problemáticas en torno a los procesos de enseñanza-aprendizaje de la filosofía estoica. Consecuentemente, interpretamos que el *discurso filosófico* (aunque no limite exclusivamente su sentido al campo de la transmisión de la filosofía) constituye un concepto clave para comprender o problematizar la transmisión señalada. Más aún, creemos que un análisis referido al tópico educativo en la Estoa antigua que desestime el concepto de discurso filosófico puede conducir a una perspectiva incapaz de expresar la complejidad de matices que caracteriza la problemática en cuestión. Esto es: si la transmisión de la filosofía tiene como *medio* el discurso filosófico, o se realiza mediante el mismo, esta última noción parecería concebirse, en algunas de sus dimensiones más relevantes, desde determinados propósitos educativos (a saber: es altamente probable que discurso filosófico y transmisión se relacionen mutuamente y, en ciertas ocasiones, constituyan nociones complementarias). Por tales motivos, consideramos –junto con Hadot– que el plano *ideal* (la realización total del saber) y el *concreto* (la filosofía comunicada en el discurso) conviven en la propuesta pedagógica estoica.

¹⁶ En rigor, Ierodiakonou traduce como *expresión* el término griego *parádoxis*.

¹⁷ La crítica de Ierodiakonou hacia Hadot es compartida por Boeri, quien afirma: “Diógenes Laercio habla de una «transmisión» (*parádoxis*) mixta de la filosofía y tal transmisión se distingue del discurso filosófico, de manera que esta expresión no puede ser tomada como si refiriera al proceso de transmisión de la filosofía al modo en el que el maestro expone una lección de filosofía ante sus alumnos” (2004: 52). Cf. asimismo Juliá-Boeri (1998: 22).

Según la interpretación que asumimos, el hecho de que en la mayoría de los casos los estoicos aludan a las partes¹⁸ del discurso filosófico supone una preocupación o un interés de tipo pedagógico. El reporte citado de Diógenes Laercio –aun cuando aclara que ninguna parte tiene prioridad sobre otra– da cuenta de cuán diversas han sido las opiniones en torno a los órdenes en los cuales las partes en cuestión deberían ser ubicadas. En efecto, las fuentes sugieren al menos tres ordenamientos distintos: lógica-física-ética, lógica-ética-física, física-lógica-ética. Estos ordenamientos, a su vez, se expresan mediante una serie de imágenes (un ser vivo, un huevo, un campo fértil, una ciudad fortificada¹⁹) que aluden al modo en el cual las diversas partes se conectan y articulan entre sí, imposibilitando que alguna de las mismas opere en forma independiente. Se trata, por tanto, de un conflicto aparente, ya que la propuesta de distinguir órdenes responde a necesidades expositivas y pedagógicas²⁰: si la lógica es antepuesta a la física o a la ética, tal prioridad se determina –en ciertas circunstancias– en función de un requerimiento educativo y no desde un criterio jerárquico que indicara, por ejemplo, algún tipo de superioridad ontológica entre una y otra parte²¹. De esta manera las discusiones y/o las dudas en torno al orden de las áreas se explican según se tenga presente el enfoque *lógico* o el *pedagógico*. No debemos pensar, sin embargo, que se trata de un orden que podría modificarse con facilidad según el punto de vista; por el contrario, las discusiones en cuestión expresan la existencia de un conflicto –que no logra eliminarse por completo– entre el aspecto lógico (donde prevalece el tiempo u orden del discurso mismo) y el pedagógico (donde prevalecen los tiempos psicológicos del discípulo)²².

¹⁸ Tal como lo expresa el testimonio citado de Diógenes Laercio (VII 39-41) las partes del discurso filosófico eran nombradas por los distintos filósofos estoicos de formas diversas (*áreas, especies, géneros*). En este caso, asumiendo que la especificación en torno al uso técnico de los diversos nombres no modifica el núcleo argumentativo de nuestro trabajo, usaremos de modo indistinto los términos *partes* y *áreas*. Destacamos, no obstante, que el artículo de Ierodiakonou (1993) se ocupa especialmente de detallar las diferenciaciones en cuestión.

¹⁹ De acuerdo con el análisis realizado por Ierodiakonou (1993: 72), hay evidencias que permitirían dudar de que estas comparaciones sean propiamente estoicas. La autora presenta sus dudas, por ejemplo, en relación con el caso de la comparación con el campo fértil, ya que se trata de una imagen que no enfatiza la *sistematicidad* del discurso filosófico. Un análisis de las metáforas señaladas puede hallarse también en Pachet (1968).

²⁰ Cf. Annas (2007: 84); Ierodiakonou (1993: 70); Ioppolo (1980: 61-62); Jedan (2009: 105).

²¹ Para un análisis detallado que cuestiona las interpretaciones de quienes postulan que la parte física tendría prioridad respecto de la ética, en un sentido *fundacional*, vid. Annas (2007).

²² Cf. Hadot (1979: 216). Respecto del conflicto presentado, resulta pertinente la advertencia de Mársico (2010: 13) quien, aunque sin detenerse estrictamente en la problemática estoica, señala: “desde el momento en que se acepta la relación intrínseca entre enseñanza y filosofía, sus mecanismos de

IV.1.2. *Curriculum* y finalidad del proyecto pedagógico

Como lo hemos señalado, los estoicos promueven la enseñanza de las tres partes que componen el discurso filosófico; no obstante, parecen no haber llegado a un común acuerdo respecto del orden o de la prioridad en que las áreas filosóficas deberían enseñarse. Diógenes Laercio y Quintiliano reportan la existencia de obras elaboradas por Zenón, Cleantes y Crisipo que se han ocupado específicamente del tópico educativo²³. Si bien no contamos con tales registros, este dato confirma, cuanto menos, que la pedagogía formaba parte del horizonte de sus intereses filosóficos. Por tanto, aun cuando nuestro conocimiento sobre la estructura de la educación estoica sea limitado, esbozaremos cierto esquema organizativo partiendo de una serie de testimonios que (de modo más o menos explícito) aluden a las concepciones *paidéticas* ofrecidas por la Estoa antigua. Particularmente, este esquema tendrá como propósito: i) advertir qué opinión ha sostenido cada uno de los representantes de la Escuela respecto de la educación *convencional* o *enciclopédica*; ii) evaluar cuáles han sido las modificaciones que cada filósofo propuso, no sólo respecto de las partes del discurso filosófico, sino también respecto de los *contenidos* y/o los *modos* de transmisión de cada una de las partes en cuestión.

En su *Politeía* Zenón señala la inutilidad de la enseñanza *enciclopédica* (τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν), este señalamiento cuestiona la educación *convencional* en tanto formación *erudita*²⁴, que consistía, principalmente, en la formación musical y

conexión deben ser estudiados con cuidado”. De las implicancias metodológicas supuestas en la diferenciación entre un tiempo lógico y un tiempo psicológico nos ocuparemos en el último capítulo.

²³ Cf. DL VII 4 (SVF I 41); VII 175 (SVF I 481); Quintiliano, *Inst.* I 11, 17 (SVF III 737).

²⁴ Cf. DL VII 32 (SVF I 259; LS 67B); Séneca, *Ep.* 8, 4. Cabe destacar que el rechazo de Zenón hacia la educación enciclopédica es compartido con Diógenes de Sínope y Epicuro, entre otros. Cf. DL VI 73; X 2; X 6; Cicerón, *ND* I, 73. Abbagnano-Visalberghi (1992: 31-32) señalan que la crítica al enciclopedismo tiene sus raíces en la filosofía de Heráclito; mientras que Ioppolo (1980: 73) destaca el rechazo de la cultura enciclopédica como una característica del ambiente socrático. Agregamos asimismo que la expresión *eleútheros paideía* también era utilizada para nombrar la educación enciclopédica; a partir de tal expresión la Edad Media definirá las *artes liberales* (gramática, retórica, filosofía o dialéctica, aritmética, música, geometría y astronomía). Cf. Dilthey (1947: 69-70). De acuerdo con las afirmaciones de Séneca, las artes liberales sólo son útiles en un sentido propedéutico; es decir, en tanto *preparan* el alma para la recepción de la virtud: “las artes liberales no conducen a la virtud el alma, pero dejan expedito el camino (*liberales artes non perducunt animum ad virtutem, sed expediunt*)” (*Ep.* 88, 20). Cf. Dawson (1992: 215) y Reydams-Schils (2010: 564).

gimnástica²⁵. Respecto de la educación de los niños (περὶ παίδων), el fundador de la Estoa afirma que:

“no hay que separar niños de quienes no lo son ni a las mujeres (θήλαια) de los varones (ἄρρενα); y que no hay cosas adecuadas para los niños (παιδικοῖς) y otras para quienes no lo son, ni cosas adecuadas para las mujeres y otras para los varones, sino que para todos son adecuadas (πρέπει) y convenientes (πρέποντά) las mismas cosas.” (Sexto Empírico, *PH* III 245; *SVF* I 250, trad. Cappelletti)

Zenón rechazaría un modelo educativo con pretensiones profesionales o técnicas, repudio que se enmarcaría tanto en un cuestionamiento (con fuertes raíces cínicas²⁶) de las instituciones públicas, como en una necesidad de resignificarlas. El filósofo estoico promueve la abolición de los templos, de los tribunales y de los gimnasios²⁷, dado que “las ciudades deben embellecerse (πόλεις κοσμεῖν) no con monumentos conmemorativos (ἀναθήμασιν), sino con las virtudes de sus habitantes (τῶν οἰκούντων ἀρεταῖς)”²⁸. En efecto, la educación filosófica (*i. e.*, la educación en la virtud) sería suficiente para alcanzar una ciudad bella y saludable. En este sentido, la reforma educativa que estaría sugiriendo Zenón no supondría una modificación a nivel de las instituciones (dado su escepticismo respecto de la eficacia que las mismas podrían tener como *reformadoras morales*), sino que tal reforma quedaría en manos de un jefe de Escuela, comprendido éste como un *director de almas*²⁹. Desde esta perspectiva, los jóvenes podrían prescindir de una formación técnica, aunque, para alcanzar una vida virtuosa, será preciso que reciban una educación moral/filosófica³⁰.

²⁵ La educación musical comprendía diversas artes, tales como la literatura y el canto. Para un análisis detallado en torno al concepto de *educación enciclopédica*, vid. De Rijk (1965).

²⁶ Cf. DL VI 27-28; VI 30; VI 72; VI 103-104.

²⁷ Cf. DL VII 32-33 (*SVF* I 267; *LS* 67B).

²⁸ Estobeo, *Flor.* 43, 88 (*SVF* I 266, trad. Cappelletti). A criterio de Festa (1932: 14-15), la inutilidad asignada por Zenón a la educación *convencional* se establece respecto de la formación del *buen ciudadano*. En este sentido, la propuesta del fundador de la Estoa tomaría distancia de la posición platónica, donde la finalidad educativa se orientaba (fundamentalmente) a la formación de una clase dirigente *iluminada*.

²⁹ Cf. Bréhier (1910: 216); quien refiere a cómo la búsqueda de una reforma pedagógica en el estoicismo tiene resonancias socráticas. Esta búsqueda asimismo toma distancia de la propuesta de Platón ya que parte de una falta de confianza en que una reforma de tal tipo pueda *reposar* en un cambio de las instituciones públicas. En el próximo capítulo haremos mención al sentido en el cual los métodos pedagógicos portarían un valor *psicagógico*, en tanto tendrían como propósito *conducir* una elección de vida.

³⁰ Zenón afirma: “el sabio amará (ἐρασθήσθαι) a los jóvenes (τῶν νέων) que por su aspecto (εἶδος) revelen una buena disposición a la virtud (ἀρετὴν εὐφυῖαν)” (DL VII 129; *SVF* I 248, trad.

Posteriormente, Aristón de Quíos se hará eco del rechazo impulsado por su maestro respecto de la enseñanza enciclopédica³¹; aunque su apuesta referida a la formación filosófica será aún mayor:

“Hizo desaparecer el tópico físico (φυσικὸν τόπον) y lógico (λογικόν), afirmando que el uno está por encima de nosotros (ὑπὲρ ἡμᾶς) y el otro no nos concierne (οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς) y que sólo el ético (ἠθικόν) nos concierne. Compara los razonamientos dialécticos (διαλεκτικούς λόγους) con las telas de araña, las cuales, aunque parecen mostrar una cierta habilidad (τεχνικόν), son inútiles (ἄχρηστὰ).” (DL VII 160; SVF I 351; LS 31N, trad. Cappelletti)³²

Según Aristón, las cuestiones lógicas y físicas no mejoran nuestro modo de vida, ni contribuyen a conseguir una vida virtuosa; de igual modo que la dialéctica es presentada como un tópico inútil, también la física carece de utilidad y “trata de cosas imposibles de conocer (ἀδύνατα γὰρ ἐγνῶσθαι)”³³. En consecuencia, de ambas cuestiones deben ocuparse los pedagogos (παιδαγωγούς)³⁴ y las nodrizas (τίτθας)

Cappelletti); “es preciso que los jóvenes usen entera decencia en el andar, el gesto y el vestido...” (DL VII 22; SVF I 45, trad. Cappelletti). Cabe recordar que la *buena disposición* es catalogada por los estoicos entre los indiferentes preferidos del alma (vid. cap. III, p. 87). Aclaramos, por otra parte, que hacemos uso de la definición foucaultiana de *moral*, entendida como “un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. [...] Pero por «moral» entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen” (Foucault 2003: 31). En este sentido, utilizaremos indistintamente las nociones de ética y moral, aunque realizaremos las aclaraciones pertinentes cuando hagamos referencia a la ética en tanto disciplina que forma parte integral de la filosofía estoica.

³¹ Cf. DL II 79 (SVF I 349); Plutarco, *De tuenda* 20 (SVF I 389).

³² Cf. Estobeo, *Ecl.* II 24 (SVF I 391); II 23 (SVF I 393). Aristón (al igual que Zenón) retoma enfáticamente muchos de los postulados del cinismo. De acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio (VI 11), Antístenes afirmaba: “Que la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos (τὴν τ’ ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων)”.

³³ Estobeo, *Ecl.* II 8 (SVF I 352).

³⁴ Según la definición ofrecida por Castello-Mársico: “El pedagogo era habitualmente el esclavo encargado de acompañar al niño hasta los lugares en que se impartía enseñanza, los cuales en época clásica no estaban unificados en un edificio sino que requería ir en busca de los lugares de trabajo de maestros particulares: el *didáskalos* «maestro de lectoescritura», el de gimnasia y el de música. Esto obligaba a un constante acompañamiento de un adulto que protegiera al niño o adolescente de los peligros de la calle. Su cercanía con el niño lo convirtió en un guía moral, ya que se encargaba de enseñarle buenos modales y se ocupaba, en general, de vigilar el buen curso de su educación. Los maestros tenían, en realidad, poca responsabilidad en el desarrollo espiritual y moral de sus alumnos y eran más bien transmisores de un saber objetivo antes que formadores integrales de la personalidad de los jóvenes. Esa función era mejor desempeñada por el pedagogo” (2005: 57). Respecto de la educación moral a cargo del pedagogo, Marrou (1965: 174-175) señala: “La lengua refleja de hecho esta significación: en el griego de la época helenística, *paidagogós* pierde muy a menudo su sentido etimológico de esclavo «acompañante» para adquirir la moderna acepción del pedagogo, de educador en la más cabal acepción del vocablo, con todo, se distinguirá siempre del «maestro», proveedor de ciencia.” Es preciso aclarar, no obstante, que a lo largo del presente trabajo omitiremos esta

pero no los filósofos: “pues basta para vivir felizmente (μακαρίως βιώναι) el discurso que es propio de la virtud (ἀρετὴν λόγον), que aleja de la maldad...”³⁵. Rechazando la teoría estoica de los indiferentes preferidos³⁶ y ubicando la virtud como lo único portador de valor, Aristón equipara al hombre virtuoso con el *instruido*:

“De los *Homónimos* (Ὀμοιωμάτων) de Aristón: «El piloto no se mareará en un barco grande ni en uno pequeño; los inexpertos (ἄπειροι) por el contrario, en uno y en otro. De igual modo, el [hombre] instruido (πεπαιδευμένος)³⁷ no se turba ni en la riqueza ni en la pobreza: el no instruido (ἀπαίδευτος), en una y en otra.» (Estobeo, *Ecl.* II 218; SVF I 396, trad. Cappelletti)

El filósofo se opone asimismo a lo que puede denominarse *moral especial* (que contemplaría una serie de casos) y sólo se atiene a ciertos principios generales de la ética³⁸. Al respecto, la crítica de Séneca señala:

“Y aun [la parte] moral, la única que había dejado, la recortó. Porque el tópico que incluye los consejos prácticos (*monitiones*) lo eliminó y sostuvo que es propio del pedagogo (*paedagogi*) y no del filósofo (*philosophi*), como si el sabio no fuera el pedagogo del género humano (*sit sapiens quam generis humani paedagogus*).” (*Ep.* 89, 13; SVF I 357, trad. Cappelletti ligeramente modificada)³⁹

diferenciación técnica y haremos uso indistintamente de los términos *maestro*, *pedagogo*, *educador* haciendo referencia a quien *enseña filosofía* (y, por tanto, se acerca a la figura de *formador integral* del discípulo).

³⁵ Sexto Empírico, *M.* VII, 12 (SVF I 356).

³⁶ “Aristón de Quíos [...] dijo que el fin consiste en vivir en un estado de indiferencia (τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν) respecto de las cosas que son intermedias (μεταξύ) entre virtud y vicio, sin admitir distinción alguna entre ellas sino encontrándose igualmente dispuesto en todas. Pues el sabio es semejante al buen actor que interpreta el papel tanto de Tersites como de Agamenón, y ambos papeles los interpreta adecuadamente” (DL VII 160; SVF I 351; LS 58G, trad. Boeri). Cf., respecto del ejemplo sobre la representación de los personajes homéricos de Tersites y Agamenón, Epicteto, *Diss.* IV, 2.10.

³⁷ El término *pepaideuménos* es utilizado por Aristóteles (vid. *Pol.* 1282a 11) en el marco de la diferenciación entre (lo que podríamos denominar) *cultura parcial* y *cultura general*; específicamente, el filósofo refiere a quienes tendrían derecho a juzgar en materia de medicina y distingue, en tal contexto, al *aficionado* o *instruido* (πεπαιδευμένος) en el tema, del *experto* o *conocedor* (εἰδόςιν), portador de una cultura de tipo *universal*. Cf. asimismo EN 1095 a. Cf. Hadot (2005: 19). Por su parte, Ioppolo (1980: 116) señala que el término *pepaideuménos* ha tenido un uso más frecuente en el cinismo que en el estoicismo.

³⁸ Cf. Cappelletti (1996: 195). Cf. asimismo Séneca, *Ep.* 94, 2 (SVF I 358; LS 611); Estobeo, *Flor.* IV, 109 (SVF I 350).

³⁹ Séneca refiere en este fragmento al recorte propuesto por Aristón al interior de la parte ética de la filosofía, que para algunos estoicos estaba conformada del siguiente modo: “Dividen la parte (μέρος) ética de la filosofía en área concerniente al impulso (ὄρμηξ), área concerniente a los bienes y los males (ἀγαθῶν καὶ κακῶν), área concerniente a las pasiones (παθῶν), la virtud (ἀρετῆς), el fin (τέλους), el valor primario (τῆς πρώτης ἀξίας), las acciones (τῶν πράξεων), las exhortaciones y disuaciones referentes a los actos debidos (τῶν καθήκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν). Así

En contrapartida, Cleantes admite que la filosofía es capaz de ocuparse de cuestiones divinas y humanas; en este sentido, el filósofo adjudica a la poesía y a la música un rol privilegiado en tanto ambas disciplinas comunican el poder de la divinidad con mayor precisión que la prosa filosófica⁴⁰. Tal como lo interpreta Séneca:

“del mismo modo que nuestro aliento (*spiritus noster*) emite un sonido más claro cuando la trompeta lo vierte, sacándolo de las estrecheces de un largo canal, por una caída más ancha en el extremo, así la rígida necesidad (*arta necessitas*) del verso torna más claros nuestros sentidos (*sensus nostros*).” (*Ep.* 108, 10; SVF I 487, trad. Cappelletti)

La concepción de Cleantes en relación con la poesía y con el vínculo que ésta es capaz de establecer con la divinidad se hace explícita en su célebre *Himno a Zeus*⁴¹. El filósofo destaca asimismo la relevancia de la educación al afirmar que “los [hombres] no educados (*απαιδευτους*) difieren de las bestias (*θηρίων*) sólo por su forma (*μορφῆ*)”⁴².

Finalmente, Crisipo en su *Politeía* aprueba mayoritariamente las afirmaciones de Zenón, aunque destaca la utilidad (*εὐχρηστεῖν*) del saber enciclopédico (*τὰ ἐγκύκλια μαθήματα*)⁴³; de esta manera, el filósofo rescataría el valor pedagógico de la poesía y de la música⁴⁴. Al parecer, este *rescate* estaría dando cuenta de una postura

subdividen los del entorno de Crisipo, de Arquedemo, de Zenón de Tarso, de Apolodoro, de Diógenes, de Antípatro y de Posidonio. Por cierto que Zenón de Citio y Cleantes, por ser los más antiguos, hicieron una distinción más simple de las cuestiones; sin embargo, también ellos distinguieron el discurso lógico y físico” (DL VII 84; SVF III 1; LS 56A, trad. Boeri). Asimismo, Séneca parece sintetizar en la figura del sabio las funciones educativas tradicionalmente asignadas al pedagogo (en tanto guía moral) y al filósofo (como profesor de conocimientos propiamente filosóficos), motivo por el cual el sabio es postulado como una suerte de *paradigma del educador universal*. Retomaremos en el próximo capítulo la cuestión referida al recorte realizado por Aristón respecto de las exhortaciones y los consejos prácticos.

⁴⁰ Cf. Filodemo, *De musica* I 28 (SVF I 486).

⁴¹ Cf. Estobeo, *Ecl.* I 1 (SVF I 537; LS 541).

⁴² Estobeo, *Flor.* IV, 90 (SVF I 517). Observaremos, posteriormente, cómo esta comparación que realiza Cleantes entre los hombres no educados y las bestias vuelve a postularse en otros contextos teóricos, en los cuales la figura de la bestia representa (en un sentido general) a quien actúa irracionalmente.

⁴³ Cf. DL VII 129 (SVF III 738); Quintiliano, *Inst.* I 10, 15 (SVF III 740).

⁴⁴ Tal como lo destaca Reyes (1959: 125), Crisipo concede a la música una función de apaciguamiento moral. De acuerdo con la opinión de Vander Waerdt (1991: 208), será Diógenes de Babilonia quien, posteriormente, se ocupará de destacar la importancia de la educación musical en la adquisición de la virtud. Asimismo, mediante un testimonio de Diógenes Laercio (VII 180; SVF II 1) es posible deducir el interés de Crisipo por el género poético; en particular, el reporte menciona el interés del filósofo por el texto *Medea* de Eurípides. Vid. cap. III, n. 31. Festa (1935: 40) señala que Hérilo (de Calcedonia, discípulo de Zenón) fue el primer estoico que consideró la confrontación entre razón y

crítica menos radical (o bien, más conciliadora) hacia las instituciones públicas⁴⁵. En efecto, Crisipo habría sido el primer estoico que asigna explícitamente una valoración positiva respecto de la utilidad de la educación convencional⁴⁶; esta valoración parece expresarse en la siguiente distinción, atestiguada por Estobeo:

“«Aficiones» (ἐπιτηδεύματα) no «conocimientos» (ἐπιστήμας) llaman al amor a la música, al amor a los libros, al amor a los caballos, al amor a la caza y, en general, a las denominadas «habilidades cotidianas» (ἐγκυκλίους τέχνας); incluyen estas cosas entre los hábitos excelentes (ταῖς σπουδαίαις ἕξεσι) y, consecuentemente, dicen que sólo el sabio es amante de la música y de los libros, y en las demás ocupaciones sucede de manera análoga. Caracterizan «afición» del siguiente modo: es un método (ὁδόν) que, a través de una habilidad o parte de una habilidad, conduce hacia las cosas según virtud.” (Ecl. II 67; SVF III 294; LS 26H, trad. Boeri ligeramente modificada)

Las *aficiones* u *ocupaciones* pueden definirse como ciertas *destrezas* o *habilidades* que suponen algún saber especializado⁴⁷; podríamos decir que el amor a la música, aunque no forme parte de la dimensión del conocimiento (excepto en el caso del sabio), estaría configurando un modo de lograr una vida virtuosa. En este sentido, la educación musical y otras *habilidades cotidianas* contarían con un valor positivo en tanto serían capaces de formar parte del camino que conduciría hacia la virtud.

“También afirman que entre los bienes en la esfera del hábito (ἕξει) se encuentran incluso las llamadas «aficiones» (ἐπιτηδεύματα), como el amor a la música, el amor a los libros, el amor a la geometría y cosas semejantes, pues hay como una especie de método (ὁδόν) capaz de seleccionar (ἐκλεκτικῆν) las cosas apropiadas (οἰκειῶν) en esas habilidades hacia la virtud, un método que conduce esas aficiones hacia el fin de la vida (τοῦ βίου τέλος).” (Estobeo, Ecl. II 73; SVF III 111; LS 60J, trad. Boeri)

pasión como un tema digno de un tratado filosófico particular, motivo por el cual escribió un texto denominado *Medea*. Cf. DL VII 166 (SVF I 409). Para un análisis detallado sobre la popularidad de las obras de Eurípides en la educación griega y romana, vid. Criobore (2001).

⁴⁵ Annas (1993: 308-309) interpreta que Crisipo (aun cuando su *Politeía* sea considerada una profundización de la propuesta de Zenón) efectivamente defiende las instituciones públicas, en tanto expresa que la propiedad privada es capaz de colaborar con el desarrollo moral del individuo. En contrapartida, Mistis (2005: 234-235) señala que Crisipo, lejos de defender la propiedad privada, propone una distribución temporaria e intercambiable de los bienes y propiedades. Cf. Cicerón, *Fin.* III, 67 (SVF III 371; LS 57F); Epicteto, *Diss.* II, 4.9-10.

⁴⁶ Cf. Festa (1932: 14); Ioppolo (1980: 77-78).

⁴⁷ Vid. p. 75, donde el testimonio de Estobeo establece las diferencias entre los términos disposición, estado habitual, afición y actividad.

La preocupación de Crisipo por la educación moral/filosófica es similar a la manifestada por Zenón; según el testimonio de Quintiliano, al referirse a la educación de los niños, el filósofo afirma que la nodriza debe hablar correctamente, pero el punto más importante es que posea un buen carácter: lo ideal sería que fuera una filósofa. Por otra parte, destaca la relevancia que poseen los primeros aprendizajes; dado que las primeras palabras que el niño oye (interpretadas a modo de *impresiones que el niño recepciona*) provienen de su nodriza, deben ser palabras dignas de imitación.

“Ante todo, que las nodrizas (*nutricibus*) no tengan un modo de hablar inapropiado (*vitiosus sermo*), pues, si fuera posible, Crisipo habría querido que fueran sabias (*sapientes*), o, en la medida en que lo permitan las circunstancias, que se eligieran las mejores. Y, sin duda, el primer criterio para escogerlas serían sus costumbres (*morum*), pero también deben hablar correctamente, pues es a ellas a quienes primero oír hablar el niño y sus palabras intentará imitar.” (Quintiliano, *Inst.* I 1, 4; SVF III 734, trad. Campos Daroca-Nava Contreras)⁴⁸

A modo de recapitulación: en el caso específico de Zenón, existe un rechazo hacia la educación enciclopédica, entendiendo por tal un conjunto de contenidos técnicos que no resultan de utilidad para conseguir una vida virtuosa. Si bien los testimonios no permiten afirmar que el fundador de la Estoa haya privilegiado la ética, entendida (junto con la lógica y la física) como parte de su sistema filosófico, hemos advertido que el sistema estoico reduce sus partes a la ética en tanto considera las tres disciplinas filosóficas como *virtudes*. Los reportes expresan, en este sentido, la finalidad moral que caracteriza la educación filosófica en su conjunto, en términos de una suerte de *formación integral*⁴⁹. Hallamos en los casos de Cleantes y Crisipo la

⁴⁸ Cf. Quintiliano, *Inst.* I 1, 16 (SVF III 733); I 3, 14 (SVF III 736); I 10, 32 (SVF III 735).

⁴⁹ Respecto de esta *integración*, cabe retomar la imagen *circular* que podría trazarse a partir de los modos en que interactúan las partes del discurso filosófico. Dejando de lado la problemática referida a la autenticidad de las imágenes postuladas por la Estoa y reportadas por Diógenes Laercio, sería posible conjeturar que la dinámica no-jerárquica entre las partes podría no ser tal cuando, por ejemplo, se compara la filosofía con un campo fértil donde “la lógica es la empalizada que lo rodea, la ética es el fruto y la física es la tierra y los árboles” (DL VII 40). Es decir, quizás esta imagen que propone la ética como el fruto, que depende del árbol y de la tierra (física), y ésta a su vez delimita su extensión mediante un vallado que la circunda (lógica), podría dar cuenta de cierto privilegio que sería propio de la ética (en esta línea cobraría mayor sentido lo afirmado recientemente respecto de la finalidad moral de la propuesta filosófica estoica). En tal caso, la física y la lógica operarían como condición de posibilidad de la ética y, en ese sentido, podría esbozarse cierta imagen piramidal respecto de la interacción entre las partes del discurso filosófico. Entendemos, sin embargo, que este tipo de interpretación sobre las imágenes en cuestión, aunque legítimo, puede resultar un tanto impreciso. Tal como lo hemos señalado, las diversas imágenes que han sido reportadas por Diógenes Laercio cuentan

propuesta de integrar a la formación filosófica algunos componentes pertenecientes a la educación *convencional* que, al parecer, podrían solidarizarse y facilitar la consecución de una vida virtuosa. Por el contrario, Aristón agrega al repudio de la educación enciclopédica un recorte en el interior de la currícula filosófica estoica, afirmando que la ética sería el único tópico de utilidad para alcanzar la virtud. En efecto, el filósofo radicaliza la posición de Zenón referida a la unidad orgánica que constituye el discurso filosófico, pero rechaza la tripartición del mismo con fines pedagógicos o didácticos. Consecuentemente, Aristón propone una suerte de transmisión *en bloque* de la filosofía que tendría como correlato una adquisición *en bloque* de la misma⁵⁰. En otras palabras, a pesar de las diferentes interpretaciones curriculares-metodológicas que asumen los distintos integrantes de la Escuela, es posible advertir un registro común en torno a la finalidad que posee la educación filosófica (tanto del niño como del joven) respecto del bien y de la virtud. En este sentido, el tema sujeto a discusión se ha correspondido con los *contenidos curriculares* que los educandos deberían aprender y/o con los *modos* en los cuales tales contenidos deberían ser transmitidos⁵¹ –a través del estudio ordenado de alguna o de una serie de disciplinas–. Lo que parece tener una prioridad decisiva, y no es puesto en duda por ninguno de los testimonios, es la *finalidad moral* de la enseñanza filosófica en su conjunto.

IV.2. Deberes ético-políticos del sabio educador

En el capítulo anterior hemos afirmado que el sabio se ubica en el sistema filosófico estoico como la figura *paidética* por excelencia; teniendo en cuenta tal afirmación, nos proponemos evaluar en el presente apartado cómo se configura desde el plano ético-político la función del sabio como educador. Dado que en reiteradas oportunidades el desempeño del sabio como educador aparece catalogado en los

con cierta eficacia a los fines de expresar, ilustrativamente y en mayor medida, la diversidad de los criterios metodológicos en lo referido a la “transmisión mixta” de la filosofía.

⁵⁰ Cf. Ioppolo (1980: 63); quien posteriormente agrega: “il rifiuto dell’etica pratica di Aristone si traduce in una opposizione all’ideale pedagogico stoico: la virtù è unica e come tale o si possiede o non si possiede, per cui è impossibile insegnarla attraverso i precetti, dal momento che significherebbe spezzettarla” (1980: 109). Asimismo, la posición de Aristón expresa cómo la categoría de *discurso filosófico* (aun cuando su tripartición sea rechazada) guarda relación con un cierto tipo de *transmisión* de la filosofía; esto es, con una cierta manera de enseñar y aprender filosofía. Volveremos a ocuparnos de la metodología sostenida por Aristón en el próximo capítulo.

⁵¹ El siguiente capítulo estará especialmente destinado al análisis de las cuestiones metodológicas.

textos fuente entre otras actividades posibles a desempeñar por el sabio –entre las cuales se destaca la vida política– analizaremos particularmente en qué sentido la función pedagógica del sabio se articula o equipara con la vida política, o bien, cuáles serían las condiciones o fundamentos a partir de los cuales el sabio debería optar (al menos, eventualmente) entre un modo de vida dedicado a la docencia y un modo de vida vinculado con las actividades político-legislativas.

Marrou (1965: 119) ha denominado la civilización helenística como la “civilización de la *paideía*”; según el historiador francés, la originalidad de este período reside en su diferenciación tanto de lo que ha sido la civilización de la *pólis* como de la posterior *Ciudad de Dios*: mientras Platón y Aristóteles se han ocupado de la educación en función de la problemática política, los filósofos helenísticos le dedican a la educación un tratado autónomo. De esta manera, la *paideía* no sólo implica la enseñanza de una técnica específica dirigida al niño a modo de un aprendizaje propedéutico para su vida adulta, sino que la educación nombra el resultado de este esfuerzo educativo (una suerte de *perfeccionamiento* del alma humana) que continúa más allá de la escuela, durante toda la vida⁵². Por su parte, Foucault (2008: 104-106) señala que la educación en el período helenístico ya no se propone inculcar un tipo de saber técnico o profesional, sino que intenta “montar un mecanismo de seguridad”⁵³. Esto es, el individuo deja de ser formado para ser un buen gobernante (como lo era, por ejemplo, en el *Alcibíades* de Platón⁵⁴) y, en cambio, se forma para poder soportar de la mejor manera posible las eventualidades, los accidentes, las desgracias⁵⁵. Este tipo de formación que *prepara* (y *protege*) es denominada por Séneca con el término latino *instructio*⁵⁶, el cual traduce (en mayor o menor medida) la noción griega de *paraskeuē*⁵⁷. No sería acertado suponer, sin embargo, que el período helenístico se

⁵² Cf. Marrou (1965: 117); quien asimismo destaca –en lo referido al sentido *perfectivo* que asume la educación en el período helenístico– que Varrón y Cicerón traducirán el término griego *paideía* por el latino *humanitas*. Cf. Aulo Gelio, *NA VIII*, 16.1.

⁵³ Si bien el filósofo francés analiza con mayor detenimiento los siglos I y II d. C., consideramos que en el período que nos ocupa ya es posible advertir una serie de problemáticas que anticipan lo que posteriormente será desarrollado con mayor énfasis (y sistematicidad) en el estoicismo medio y romano.

⁵⁴ Cf. Platón, *Alc. I* 134b-135b.

⁵⁵ Cf. Foucault (2008: 104).

⁵⁶ Cf. Séneca, *Ep.* 24, 5.; 61, 4; 109, 9; 113, 28.

⁵⁷ Cf. Epicteto, *Diss.* I, 2.31; II, 19.30. El término *paraskeuē* es atestiguado por Diógenes Laercio al enumerar una serie de características del sabio: “Los hombres excelentes son honrados (ἀκίβδηλος) y cuidadosos (φυλακτικούς) de presentarse a sí mismos de la mejor manera, por su preparación para

caracterizó por un *desligamiento* de la política; en todo caso, si en el transcurso de esta etapa cobró relevancia la ética personal y la moral del comportamiento cotidiano, es posible advertir allí un nuevo modo de pensar sobre la relación que conviene tener con las propias actividades y las propias obligaciones⁵⁸. En otras palabras, y a diferencia de la ética antigua donde existía una íntima articulación entre el poder sobre uno mismo y el poder sobre los otros, en esta etapa se torna más problemática la constitución de uno mismo como sujeto ético de sus propias acciones⁵⁹. En este sentido, cabe introducir la siguiente inquietud: ¿cómo se establece la función del sabio-pedagogo en un contexto donde el espacio político (hasta entonces) privilegiado (*i. e.*, la *pólis*) habría dejado de ser tal?; ¿dónde *anclar* la tarea educativa en la *tierra habitada* (οἰκουμένη)?⁶⁰

La mayor parte de los testimonios que aluden a la tarea pedagógica del sabio (los cuales no son abundantes) vinculan dicha actividad con el ejercicio político:

“corresponde que el sabio participe en política y, sobre todo, en aquellos regímenes políticos de una índole tal que exhiban un cierto progreso hacia las formas de gobierno perfectas⁶¹ (προκοπήν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας). Legislar (νομοθετεῖν), educar a las personas (παιδεύειν ἀνθρώπους), y además escribir aquello que pueda beneficiar (ὠφελεῖν) a los que se encuentran con las letras es propio de los excelentes (σπουδαίους).” (Estobeo, *Ecl.* 94; SVF III 611, trad. Boeri)

ocultar las cosas inferiores (διὰ παρασκευῆς τῆς τὰ φαῦλα μὲν ἀποκρυπτούσης) y hacer manifiestas las que son buenas...” (VII 118; SVF III 647, trad. Juliá). Asimismo, la noción de *preparación* es catalogada por Estobeo (*Ecl.* II 87; SVF III 173) entre los tipos de impulso práctico, los cuales son determinados causalmente o se identifican con un acto de asentimiento (a una impresión impulsiva); esto es, de acuerdo con la psicología de la acción estoica, el impulso práctico constituye la intención positiva de llevar a cabo una acción, aunque aún no constituya la acción misma. En este sentido, *preparación* se define como “una acción anterior a la acción” (πρᾶξις πρὸ πράξεως); tal expresión enfatizaría que la acción que corresponde al impulso (B) ocurrirá si –y sólo si– el impulso precedente (A) ha operado como un tipo de preparación. Cf. Inwood (1985: 233-234). Un panorama general referido a las interpretaciones que señalan una relación de *identidad* entre los actos de asentimiento y los impulsos prácticos, y aquellas que advierten que se trata de dos acontecimientos *separados* es el ofrecido por Salles-Molina (2004).

⁵⁸ Cf. Foucault (2003: 82). Cf. asimismo Hadot (1998: 106-107).

⁵⁹ Hadot (1998: 118) agrega que el estoicismo, siguiendo la tradición socrática (y a pesar de las transformaciones en las condiciones políticas), ha enseñado los principios de la ciencia del gobierno; no sólo del gobierno de los otros sino también del *gobierno de sí*.

⁶⁰ De acuerdo con la interpretación de Boeri: “Con la llegada del imperio macedónico la *pólis* definitivamente se termina de transformar en *kosmópolis*, y ahora la ciudad en sentido estricto es el universo o la «tierra habitada»...” (2004b: 171). Cf. Clemente, *Strom.* IV 26 (SVF III 327). Cf. Epicuro, SV, 52 (LS 22F); donde el término *oikouméne* puede interpretarse en el sentido de *mundo habitado* en referencia a *nuestro mundo*.

⁶¹ La expresión referida a *las formas de gobierno perfectas* resulta algo compleja de descifrar ya que, como observaremos a continuación, la discusión en torno a las formas de gobierno parece haber ocupado una dimensión de tipo secundaria en la filosofía estoica.

“El que tiene buen sentido a veces gobernará como un rey (βασιλεύσειν) y convivirá con un rey que exhiba no sólo una buena disposición natural (εὐφυΐαν)⁶² sino también amor al aprendizaje (φιλομάθειαν). [...] también es posible que el sabio participe en política según la razón preferencial (προηγούμενον λόγον); pero si algo se lo impidiera y, sobre todo, si no fuere a conferir beneficio alguno a su patria (ὠφελεῖν μέλλη τὴν πατρίδα) o si supusiere que grandes y arduos peligros se seguirían de la forma de gobierno, no participará en política.” (Estobeo, *Ecl.* II 111; SVF III 690, trad. Boeri)⁶³

De acuerdo con estos reportes, existiría una estrecha relación entre la tarea de educar y la de legislar, entre la buena disposición a la virtud y la buena disposición ante la ley. Esto es, parecería conveniente que el sabio asumiera funciones públicas colaborando directamente con la concreción de un gobierno perfecto; o bien, de manera menos directa, estableciendo un íntimo vínculo con el soberano. En ambos casos se requiere del rol educativo del sabio; Diógenes Laercio agrega:

“Dicen que el sabio debe ocuparse de política (πολιτεύεσθαι) si nada se lo impide, según sostiene Crisipo en el libro primero *Sobre los modos de vida* (Περὶ Βίων), pues efectivamente debe hacer frente al vicio y estimular la virtud (ἀρετὴν παρορμήσειν).” (DL VII 121; SVF III 697, trad. Juliá ligeramente modificada)

Asignar al sabio las funciones (eventuales o no) de educador y legislador supone que éste ejercerá un poder político, estableciendo un vínculo asimétrico respecto de quienes no lo son: los necios o los ignorantes. De hecho, cuando Diógenes Laercio describe al sabio en su carácter de autónomo y libre, lo identifica con un rey:

“Y los sabios no sólo son libres (ἐλευθέρους) sino también reyes (βασιλέας), porque la realeza es el ejercicio propio del hombre independiente (ἀνυπευθύνου), que sólo puede subsistir entre los sabios, como dice Crisipo en el escrito *Sobre cómo Zenón ha usado los nombres con propiedad*⁶⁴, pues sostiene que es necesario que quien ejerce el poder (τὸν ἄρχοντα) tenga conocimiento

⁶² Vid. n. 30.

⁶³ Cf. Séneca, *De Ot. Sap.* 3, 2 (SVF I 271). Vander Waerdt (1991: 188) plantea una suerte de *lógica de las circunstancias* que operaría en la vida política del sabio: “The Stoic position concerning political life is remarkable for its insistence that only through careful attention to the particular circumstances of a given political situation can one properly judge what course of action accords with nature”. Cf. Prieto (1977: 34).

⁶⁴ Tal como lo advierte Juliá (1998: 140), en la enumeración de obras escritas por Crisipo, atestiguadas por Diógenes Laercio (VII 189-202; SVF II 13-18; parcialmente en LS 321), no figura el título del texto mencionado.

acerca de las cosas buenas y malas, y ninguno de los hombres viles conoce esas cosas. De manera similar, los sabios son los únicos capaces de ejercer el poder, la justicia y la oratoria (ἀρχικούς δικαστικούς τε καὶ ῥητορικούς), pero ninguno de los viles lo es.” (DL VII 122; SVF III 617; III 612; LS 67M, trad. Juliá)

Al parecer, podríamos suponer que la monarquía se sitúa como el modo de organización política más adecuado para que el sabio legislador-pedagogo ejerza su dominio; en líneas similares a lo citado recientemente, hallamos:

“Sólo el sabio es rey (βασιλέα) y regio (βασιλικόν), pero ninguno de los viles, pues el gobierno regio (βασιλείαν ἀρχήν) no responde a nadie, es el más importante, y el que además está por encima de todas [las demás formas de gobierno].” (Estobeo, *Ecl.* II 108; SVF III 617, trad. Juliá)

Otro testimonio de Diógenes Laercio manifiesta, no obstante, una preferencia teórica por la constitución mixta: “el mejor régimen político es el combinado de democracia, realza y aristocracia (πολιτείαν δὲ ἀρίστην τὴν μικτὴν ἔκ τε δημοκρατίας καὶ βασιλείας καὶ ἀριστοκρατίας)”⁶⁵. Por tanto, y teniendo en cuenta que los registros referidos a las formas de gobierno son escasos, creemos que la discusión sobre los modos de organización política ha ocupado una dimensión de tipo secundaria en la filosofía estoica. Es decir, sin desconocer las similitudes que se presentan respecto de las comparaciones entre la ley, el sabio y el rey, mediante las cuales los estoicos se aproximan a la figura del rey-filósofo platónico, no estaríamos en condiciones de señalar que tales semejanzas confirmen un claro apoyo por parte de la Estoa hacia los gobiernos monárquicos⁶⁶. Una de las claves que permitiría sostener esta interpretación radica en la proclamación del sabio helenístico como *ciudadano del mundo*⁶⁷, la cual traduciría políticamente la teoría de la *oikeiosis* (en rigor: la culminación del proceso de *apropiación* o *familiaridad*). Esta teoría postula la

⁶⁵ DL VII 131 (SVF III 700). Cicerón recupera esta idea en *República*. Cf. especialmente *Rep.* I 29, 45; I 45, 69.

⁶⁶ Puente Ojea discierne con este enfoque advirtiendo en el proyecto estoico una tendencia a reemplazar la participación democrática por un modelo político basado en la recta voluntad del soberano. Teniendo presente tal interpretación, el autor agrega: “Si bien podemos estar seguros de que la intención de Zenón y sus sucesores jamás fue transferir su teoría de la *kosmópolis* a los regímenes políticos de los diádocos, es claramente comprensible que no podía escapar al fino instinto propagandístico de los reyes helenísticos las inmensas virtualidades prácticas de aquella teoría: ésta permitía neutralizar la eficacia de los antiguos vestigios de la compleja maquinaria institucional de la *pólis* clásica –con sus sutiles contrapesos de representación y poder– y trasladar la salvaguarda de las libertades individuales a la sabiduría del monarca, a su educación moral y a su vocación filantrópica” (1979: 99). Cf. asimismo Prieto (1977: 35) y Reyes (1959: 100-101).

⁶⁷ Cf. DL VI 63; VI 93; donde son reportadas las afirmaciones cónicas de Diógenes y Crates.

existencia de un principio natural por el cual los seres racionales, a partir de un primer impulso de autoconservación⁶⁸ y de familiaridad con el entorno más cercano, son capaces de extender progresivamente su consideración hacia los otros (seres racionales) hasta alcanzar una *sociabilidad* tal capaz de abarcar a toda la humanidad⁶⁹. En líneas similares puede asimismo interpretarse la definición estoica del hombre como animal *comunitario*⁷⁰ (no ya *político*, como el célebre concepto aristotélico⁷¹), en términos de una trascendencia de los límites de la *pólis*, y de un modo de nombrar la pertenencia común (del género humano) al *Lógos*. De esta manera, el sabio establecería un vínculo de *familiaridad* con el resto de los seres racionales que lo ubicaría en un plano de *horizontalidad*, capaz de *matizar* la relación verticalista propia de un poder monárquico y/o absoluto. Ahora bien, dado que no es posible identificar la *cosmópolis* con una determinada forma de organización política (que debería corresponderse con una suerte de *Estado mundial*⁷²), la postulación estoica del sabio cosmopolita parece manifestar un poder natural y universal que el sabio simboliza⁷³,

⁶⁸ Se trata de un primer impulso que está presente en todos los seres vivos, aunque en los seres racionales este impulso inicial cobra una dimensión particular dadas sus capacidades racionales, que suponen un conjunto de valoraciones morales vinculadas a la vida comunitaria. Una descripción detallada de este proceso puede hallarse en DL VII 85 (SVF III 178; LS 57A); Cicerón, *Fin.* III, 62-63 (SVF III 340, III 369; parcialmente en LS 57F); Séneca, *Ep.* 121, 7-15 (parcialmente en SVF III 184; parcialmente en LS 57B). Sobre la vinculación entre la teoría de la *oikeiosis* y la teoría política estoica, vid. Boeri (2004b: 196-199).

⁶⁹ Posteriormente, Hierocles (durante la primera mitad del siglo II d.C.) parece haber ilustrado este proceso elaborando la teoría de los círculos concéntricos con el fin de representar el siguiente ideal: que los seres humanos debemos esforzarnos en reducir (aunque sin eliminar) las diferencias afectivas que existen entre nuestros vínculos sociales más íntimos y aquellos más lejanos. Cf. Hierocles (Estobeo, IV 671, 7-673, 2; LS 57G). Para una exposición detallada sobre el tema y problemáticas afines, vid. Ramelli (2009).

⁷⁰ “sostienen con convicción que de ningún modo vivirá el hombre excelente en soledad, pues es por naturaleza comunitario (κοινωνικός) y hombre de acción (πρακτικός)” (DL VII 123; SVF III 628). Cf. Estobeo, *Ecl.* II 75; II 108 (SVF III 630); II 109 (SVF III 686; LS 67W); Cicerón *ND* 19, 63 (SVF III 369). Cf. asimismo Marco Aurelio, *Med.* V, 16 (LS 63K); Hierocles 9.3-10, 11.14-18 (LS 57D); Epicteto, *Diss.* III, 13.5.

⁷¹ Aunque la mayor parte de las fuentes estoicas definen el hombre a partir de su naturaleza comunitaria, cabe señalar la existencia de dos testimonios que refieren a los seres humanos como *animales de naturaleza política*. Cf. Marciano I (SVF III 314; LS 67R); Estobeo, *Ecl.* II 59 (SVF III 262; LS 61H). El testimonio de Marciano será citado en el próximo apartado.

⁷² Al respecto, es interesante la aclaración realizada por Poratti: “La dimensión de universalidad estaba presente en el mundo helenístico como horizonte mediterráneo, pero carecía todavía de una adecuada concreción empírica. El referente empírico de la cosmópolis advendrá uno o dos siglos después con el Imperio Romano” (2001: 68).

⁷³ Realizando un análisis sobre las diversas representaciones del poder en el mundo clásico, Plácido señala: “La crisis de la ciudad (*pólis*) se percibe, desde la observación del historiador, no como decadencia, sino como un proceso de transformación y de cambios en la estructura del poder. Las posibilidades de ejercer el poder por parte del *dêmos* se encuentran limitadas a causa de las transformaciones económicas que redujeron su capacidad de control y de independencia. La crisis de la ciudad aparece así como crisis de la ciudadanía, arma de poder del *dêmos* y arma de lucha en el desarrollo de las dependencias internas. Las representaciones simbólicas de la cohesión social pierden

donde la naturaleza vuelve a operar como el principio fundamental que permite explicar el orden del universo⁷⁴ y, por tanto, conformará el sustento metafísico de la ley común (y la justicia) que el sabio representa. En efecto, resulta de interés destacar que las alusiones a la sabiduría como una suerte de reinado enfatizan simbólicamente y/o metafóricamente⁷⁵ la potencialidad de gobierno del sabio, quien es poderoso frente al necio, pero cuyo poder no toma una forma única o específica en tanto organización del Estado⁷⁶. En otras palabras, el sabio estoico no se *identificaría* con un uso del poder en términos de decir qué deben hacer los políticos, o de postular planes específicos o estrategias de acción ante determinadas circunstancias⁷⁷. Volveremos sobre esta temática en el próximo apartado.

Es posible suponer que, respecto del período que nos ocupa, la participación política se plantea, no siendo una consecuencia necesaria y natural de un estatuto (definido por el nacimiento y el rango), sino como un producto de una elección personal⁷⁸ fundada en el juicio y la razón. Consecuentemente, no habría que considerar la actividad política como una especie de ocio al que uno se dedica por no tener *algo mejor que hacer*; sino, por el contrario, quien se entrega a la política como una forma de vida, como una práctica, lo hace libremente: entre uno mismo y la

su virtualidad a favor de la recuperación de los privilegios de las minorías, que son las que se apropian asimismo dichas representaciones. Por ello, en el siglo IV las tensiones se manifiestan en planos no excesivamente visibles. No resulta evidente la violencia social, pero sí la dinámica de las posiciones encontradas en la vida cotidiana, en los tribunales de justicia y en las escuelas de pensamientos” (2008/2009: 38).

⁷⁴ Cf. Boeri (2004b: 182).

⁷⁵ Es relevante la observación realizada por Chantraine (1968: 120) quien señala a Cleantes como una excepción: el filósofo asigna una connotación poética a la raíz griega **archi*, cuya tradición remite a la noción de autoridad (*gobernar, ser jefe de*), fundamentalmente vinculada al vocabulario militar y/o administrativo. De este modo, Cleantes, mediante su *Himno*, nombra a Zeus como *argikéraunos*, “señor del rayo”, quien rige todas las cosas con justicia (δικης). Cf. Estobeo, *Ecl.* I 1, 12 (SVF I 537; LS 541). Respecto del frecuente uso de las alegorías en el lenguaje estoico, vid. Algra (2003).

⁷⁶ Cf. Estobeo, *Ecl.* II 102 (SVF III 615).

⁷⁷ En este punto resulta especialmente interesante el análisis de Foucault, quien interpreta la figura platónica del filósofo-rey –y, en general, el legado que el texto *República* representa en la filosofía política occidental–, señalando: “No es por tanto una cuestión de *coincidencia* entre un saber filosófico y una racionalidad política. Si es menester que los reyes sean filósofos, no es porque de ese modo podrían preguntar a su saber filosófico qué hay que hacer en tales y cuales circunstancias. Aquello quiere decir esto: para poder, por una parte, gobernar como corresponde, será preciso, por otra, tener cierta relación de práctica con la filosofía; un único y el mismo sujeto ocupa el *punto de intersección* entre «gobernar como corresponde» y «practicar la filosofía»” (2009: 303; itálicas nuestras). Por otra parte, algunos testimonios de Diógenes Laercio que describen la biografía o anecdotario de Zenón y Crisipo destacan que ambos filósofos habrían establecido cierta *distancia* respecto de los gobiernos monárquicos de turno. Cf. DL VII 6 (SVF I 439); VII 185 (SVF I 621).

⁷⁸ Cf. Finley (1986: 89).

actividad política *media* un acto personal⁷⁹. En este sentido, tampoco la actividad pedagógica de los filósofos debe ser concebida como un pasatiempo; de hecho, Plutarco transmite la siguiente opinión de Crisipo (perteneciente al libro IV de *Sobre los modos de vida*):

“Todos los que suponen que los filósofos deben seguir en particular la vida escolástica (τὸν σχολαστικὸν βίον) me parece que están inicialmente equivocados, suponiendo que esto debe hacerse en beneficio de algún pasatiempo o alguna otra razón similar, y prolongar su vida entera (τὸν ὅλον βίον) en este sentido, el cual, si se considera con claridad (σαφῶς θεωρηθῆ), significa «placenteramente» (ἡδέως). No deben confundir su sentido, dado que hay muchos (πολλῶν) que dicen esto abiertamente y un buen número (οὐκ ὀλίγων) [dice esto] de un modo más oscuro⁸⁰.” (Plutarco, SR 1033c-d; SVF III 702; LS 67X, trad. nuestra)⁸¹

Asimismo, el testimonio de Estobeo da cuenta y distingue tres tipos de vidas preferidas; a saber: la regia (βασιλικὸν), la política (πολιτικὸν) y la científica (ἐπιστημονικόν)⁸². Agrega a continuación:

⁷⁹ Cf. Foucault (2003: 84). De acuerdo con el testimonio de Séneca: “según la doctrina de Crisipo, el sabio podrá vivir libre (*vivere otioso*) de los asuntos públicos. No digo que deba resignarse a cualquier tipo de ocio, sino que lo elija (*eligat*). Los nuestros dicen que el sabio no se dedicará a cualquier cargo público (*rempublicam*)” (*De Ot. Sap.* 8, 1; SVF III 695, trad. Campos Daroca-Nava Contreras). Cf. asimismo Séneca, *Ep.* 68, 2 (SVF III 696).

⁸⁰ Según la apreciación de LS (1987: 430, vol. 2), *pollōn* constituye una referencia a los epicúreos, mientras que la expresión *ouk oligon* se orienta a identificar a los peripatéticos. Cf. asimismo Bréhier (1910: 52).

⁸¹ Respecto de la vida escolástica, resulta pertinente mencionar el análisis terminológico realizado por Arendt: “La palabra griega *skholē*, al igual que la latina *otium*, significa primordialmente libertad de actividad política y no sólo tiempo de ocio, si bien ambas palabras se emplean para indicar libertad de labor y necesidades de la vida. En cualquier caso, siempre señalan una condición libre de preocupaciones y cuidados” (2005b: 35). Asimismo la definición de Castello-Mársico señala: “Entre los griegos la importancia de la *scholé* se refleja en la filosofía aristotélica, en la cual se plantea que constituye el estado reflexivo que se opone al mero esparcimiento del juego (*paidia*), ya que la *scholé* no tiene jamás características disolutorias, sino que si bien implica una liberación de las ocupaciones mundanas, entraña a su vez esfuerzo y dedicación” (2005: 64). En este sentido podrían interpretarse las palabras de Crisipo cuando advierte que es preciso ser cuidadosos al referirnos a la noción de *vida escolástica*, señalando un posible modo de vida para un filósofo. Precisamente, Crisipo parecería aclarar que si una vida escolástica es efectivamente vivida por un filósofo, debe tratarse de un tipo de vida que no se identifique exclusivamente con el ocio y con la total ausencia de preocupaciones. Cf. asimismo Séneca, *Ep.* 53, 9-10.

⁸² Cf. Estobeo, *Ecl.* II 109 (SVF 686; LS 67W). Por su parte, Diógenes Laercio señala que existen tres tipos de vida: “Si bien los tipos de vida son tres, teórico (θεωρητικοῦ), práctico (πρακτικοῦ) y racional (λογικοῦ), dicen que hay que elegir el tercero, pues el animal racional (τὸ λογικὸν ζῷον) ha sido producido intencionadamente por la naturaleza para la teoría y para la acción” (VII 130; SVF III 687, trad. Juliá). En torno a los tipos de vidas preferidas es válida la referencia a la distinción propuesta por Platón (vid. *R.* 581c-583a) entre tres clases de hombres, que se corresponden con tres tipos de placeres: el filósofo, el ambicioso y el codicioso. Asimismo, Aristóteles (vid. *EN* 1095b-1096a) también

“De modo similar también hay tres formas preferidas de hacer dinero (χρηματισμούς): la que procede de la realeza (βασιλείας), según la cual el sabio gobernará como un rey o tendrá abundancia de dinero monárquico. En segundo lugar, la que procede de la comunidad política (πολιτείας), pues el sabio participará en política (πολιτεύσεσθαι) según la razón preferencial (κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον) [...] Por tanto, ganará dinero no sólo de la comunidad política sino también de los amigos que ocupen cargos prominentes. En lo concerniente a ejercer como un sofista (σοφιστεύσειν), es decir a tener abundancia de dinero a partir de tal actividad, los miembros de la escuela estoica hicieron una distinción en cuanto a su significado (κατὰ τὸ σημαίνόμενον). Por cierto que estuvieron de acuerdo en que ganarían su dinero a partir de actividades relacionadas con la educación (τὴν παιδείαν), y que a veces tomarían un salario de aquellos que estuvieran dispuestos a aprender (τῶν φιλομαθούτων διωμολογήσαντο). Sin embargo, entre ellos hubo una controversia (ἀμφισβήτησις) respecto al significado, pues en tanto unos decían que «ejercer como un sofista» significaba «transmitir las doctrinas filosóficas por un salario» (τὸ ἐπὶ μισθῷ μεταδιδόναι τῶν τῆς φιλοσοφίας δογμάτων), otros, en cambio, sospecharon que en «ejercer como un sofista» se encerraba algo vil, como traficar con discursos (λόγους καπηλεύειν), y afirmaban que no había que hacer dinero de la educación de las personas con las que se encontraban, pues ese método de hacer dinero es inferior a la dignidad de la filosofía.” (Estobeo, *Ecl.* II 109-110; SVF 686, trad. Boeri)⁸³

En efecto, tanto la actividad política como la vida pedagógica constituyen formas preferidas de hacer dinero; respecto de la discusión que menciona la cita referida al ejercicio docente interpretado como “ejercer como un sofista”, algunos estoicos habrían equiparado tal ejercicio con el tráfico de discursos. Esta asociación criticaría la posibilidad de que alguien ejerza la docencia disociando discurso filosófico y modo de vida; en ese sentido, el sofista se presenta como quien hace del discurso filosófico un fin en sí mismo, independiente de sus elecciones de vida⁸⁴. El sabio-educador, por tanto, podría hacer dinero con el ejercicio docente siempre y cuando su discurso tenga por fundamento su propio modo de vida. Las elecciones de

señala tres principales modos de vida: la voluptuosa, la política y la contemplativa. En este caso, los diversos modos de vida se sostienen en función de las distintas concepciones de la felicidad y el bien.

⁸³ Cf. Plutarco, SR 1043e-1044a (SVF III 701); 1043b-c (SVF III 691); 1047f (SVF III 693). Cf. asimismo DL VII 189; Estobeo, *Ecl.* II 95 (SVF III 623).

⁸⁴ Cf. Davison (2006: 12, prefacio). La crítica dirigida a quien emite discursos vacíos también la incluyen los estoicos en la caracterización del necio (ἄφρων): “ningún necio vive según los preceptos de la virtud; ninguno de ellos es amante de la palabra (φιλόλογον) sino, más bien, de hablar, al avanzar en dirección de una locuacidad superficial (λαλιᾶς ἐπιπολαίου) pero sin haber confirmado todavía con los hechos (τοῖς ἔργοις) el discurso de la virtud” (Estobeo, *Ecl.* II 105; SVF III 682, trad. Boeri).

vida política y pedagógica suponen, en consecuencia, el *conocimiento* de las responsabilidades con uno mismo y con los otros; estos conocimientos (teórico-prácticos) son aquellos que, según los estoicos, sólo la educación moral (filosófica) puede brindar.

IV.2.1. El matiz político de la educación moral: justicia y cosmopolitismo

De acuerdo con lo analizado hasta este punto es posible suponer que la *ciudadanía mundial* no constituye una idea política sino que la misma podría definirse fundamentalmente como una noción moral que restringiría la vida política⁸⁵. Esta hipótesis, en particular, aplicada en el campo educativo, es la que intentaremos poner en cuestión en el presente apartado. Tomaremos como principales puntos de referencia los diversos análisis llevados a cabo por Nussbaum (2005; 2009), quien interpreta la concepción educativa de la Estoa sosteniendo que, según los estoicos, sólo la argumentación crítica conduce al poder intelectual y a la libertad⁸⁶. Al respecto, Nussbaum entiende que una concepción clave para comprender la educación reside en la tesis del cosmopolitismo. De acuerdo con esta interpretación, la doctrina del cosmopolitismo estoico supone una idea fundamental: respetar la dignidad de la razón; pero no sólo respecto de la familia cercana, de los afectos más íntimos, de la comunidad política que habitamos, sino de toda la especie humana⁸⁷. En consecuencia, el mayor legado de los estoicos al mundo contemporáneo habría sido la idea de *ciudadanía universal*; es decir, la Estoa habría manifestado un repudio hacia aquellas lealtades que hacen de la política un foco de competencia entre grupos que representan diversos intereses, más que un espacio de deliberación racional sobre el bien de la mayoría. A partir del supuesto básico de que todos los seres humanos pertenecen a una comunidad moral/racional, los estoicos habrían sugerido que los

⁸⁵ Esta interpretación es la ofrecida por Nussbaum (2005: 86). Para un análisis que se distancia de este enfoque, vid. especialmente Annas (1993: 305-308); quien analiza el cosmopolitismo estoico a la luz de un contundente divorcio entre ética y política.

⁸⁶ Tal como lo señala Nussbaum: “De la idea socrática de que para ser un ser humano no vale la pena vivir la vida sin examen, junto con la propia creencia de que un cierto tipo de educación crítica y filosófica es necesario y (bien administrado) suficiente para una vida examinada al modo socrático, los estoicos extraen la conclusión de que este tipo de educación es de esencial importancia para todo ser humano” (2005: 52-53). Cf. asimismo Nussbaum (2002: 290-291).

⁸⁷ Cf. Nussbaum (2005: 87-88); para una reflexión crítica de esta interpretación, vid. Berges (2005). Cabe señalar, no obstante, que con posterioridad Nussbaum (2009: xvi) flexibiliza su posición respecto del cosmopolitismo, admitiendo que el despojo absoluto de todo tipo de lealtades (familiares, sociales) *vaciaría* de sentido la vida humana.

comportamientos humanos deberían respetar la dignidad de la razón y la elección moral de todos los individuos. Estos argumentos son los utilizados por Nussbaum con el propósito de destacar la prevalencia moral del cosmopolitismo estoico; tales afirmaciones serán, por tanto, algunas de las que cuestionaremos a continuación a fin de destacar el siguiente enfoque: si bien el mandato cosmopolita ordena un modo de relacionarse con *los otros* a partir de un conjunto de valores, tal mandato establece simultáneamente una relación jerárquica (a saber: de poder) entre quienes *encarnan* los preceptos de la ley común y la justicia, y quienes deberían acatarlos. Partiendo de esta perspectiva nos concentraremos en la noción de justicia, entendiéndola como el concepto central de la práctica política, en tanto permite articular las dimensiones ética y política: si la justicia representa y legitima el ejercicio del poder del sabio (en términos de autoridad y de toma de decisiones referidas a la *comunidad*), la *dikaiosýne* nombrará una virtud del carácter del agente. Esto es, aun cuando la política no constituya una parte específica del sistema filosófico estoico⁸⁸ –pero teniendo presente la cercanía entre ética y política que caracteriza el mundo antiguo–, será posible una aproximación a la temática que nos ocupa analizando cómo ciertas nociones (en particular: justicia, ley común, sabiduría, virtud) serían capaces de delimitar o circundar el ámbito donde se construye, se ejerce y se legitima el poder. En efecto, si hemos afirmado que el *sophós* es la figura *paidética* por excelencia, y que la *paidéia* constituye una forma de conversión, advertiremos en esta oportunidad: por un lado, cómo se proyecta la *excelencia paidética* del sabio en la representación de la ciudadanía, y cómo esa *ciudadanía mundial* expresa asimismo un factor de poder respecto del vínculo maestro–alumno; por otra parte, qué *conversión* política pondría en juego la educación moral.

El sabio estoico es quien representa la ciudadanía mundial, el *kosmopolítes*; sin embargo: ¿cuáles son los supuestos básicos del cosmopolitismo? De acuerdo con el testimonio de Plutarco, Zenón habría propuesto:

“que no habitemos en ciudades (πόλεις) ni pueblos (δήμους), separados cada uno de ellos por sus propios sistemas jurídicos (δικαίους), sino que consideremos a todos los seres humanos como nuestros paisanos (δημότας) y

⁸⁸

Vid. pp. 113-114.

conciudadanos (πολίτας), que haya un solo modo de vida (βίος) y un solo orden (κόσμος), como si se tratara de un rebaño que paze junto y se alimenta de una ley común (νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης).” (*Alex. fort.* 329a; SVF I 262; LS 67A, trad Boeri)⁸⁹

Según los filósofos del Pórtico, el cosmopolitismo se vincula con la existencia de una *ley común* o *ley natural* en función de la cual (independientemente de cualquier código legal positivo) deberían medirse las acciones morales y políticas. Se trata de un tipo de regulación que trasciende las limitaciones geográficas y los sistemas jurídicos que rigen cada una de las ciudades. La propuesta de Zenón invita a compartir entre toda la humanidad un solo modo de vida, acorde con la ley común; esta propuesta tiene consecuencias pedagógicas inmediatas. En principio, la cercanía entre establecer un orden y educar reside en el propio término utilizado por Zenón: el verbo *sun-trépho* no sólo connota la acción de nutrir (que, en este caso, refiere a la comparación entre alimentar un rebaño y alimentar la especie humana) sino también la de educar, la de *formar de manera conjunta*⁹⁰. Asimismo, la noción de ley, aun cuando no se limite a un catálogo de buenas y malas acciones, promueve enfáticamente y determina (al igual que lo hace la *paideía*) vivir acorde con la virtud. Al respecto, Crisipo en *Sobre la ley* (Περὶ νόμου) habría afirmado:

“La ley es rey de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas (ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεύς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων). Debe presidir tanto lo que es noble y vergonzoso (τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν), como un gobernante (ἄρχοντα) y un guía (ἡγεμόνα), y, según

⁸⁹ Cf. la afirmación de Séneca: “Abracemos en nuestro espíritu dos estados (*duas res publicas*): el uno grande y verdaderamente común a todos, en el que se incluyen dioses y hombres, en el que no dirigimos la vista a este o aquél ángulo, sino que medimos los límites de nuestra ciudad (*civitatis nostrae*) con los de sol; otro al que nos adscribió el hecho de nacer (*condicio nascendi*)” (*De Ot. Sap.* 4, 1; LS 67K, trad. Codoñer). Cf. asimismo Séneca, *Ep.* 102, 21; Cicerón, *Leg.* I 23, 61; Marco Aurelio, *Med.* IV, 4; VI, 44; X, 15. Para un detallado análisis referido a la distinción estoica entre ciudad (πόλις) y pueblo (δημος), vid. Boeri (2004b) y Finley (1986: 12).

⁹⁰ Un similar uso del término puede hallarse en Platón (vid. *Lg.* 752c). Por su parte, también Aristóteles (vid. *EN* 1179b25) utiliza el verbo *trépho* en el contexto de la distinción respecto de si los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, por el hábito o por la enseñanza. Al referir al razonamiento y a la enseñanza (ἡ διδασχί), el filósofo afirma que el alma del discípulo debe ser cultivada primero por los hábitos, “como tierra que ha de nutrir la semilla (γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα)”. Tal como lo advierte Mársico: “la noción de educar, tanto en su variante léxica latina de *educare* como en la griega de *tréphein*, está relacionada primordialmente con el criar en tanto dar alimento y, por proyección, con el criar en el aspecto formativo intelectual y espiritual” (2010: 12-13). Para un análisis de la *paideía* aristotélica, especialmente en su vínculo con la política, vid. Calvo (2003).

esto, debe ser el canon (κανόνα) tanto de lo justo (δικαίων) como de lo injusto (ἀδίκων), prescribiendo a los animales cuya naturaleza es política (τῶν φύσει πολιτικῶν ζώων) lo que hay que hacer y prohibiendo lo que no hay que hacer.” (Marciano, I; SVF III 314; LS 67R, trad. nuestra)⁹¹

Por tanto, la *ley natural* no opera como un código civil; prescribe llevar a cabo actos nobles y justos, al tiempo que condena las acciones vergonzosas e injustas, pero lo hace sin indicar específicamente cuáles serían aquellos actos que podríamos calificar como justos, nobles, vergonzosos e injustos⁹². De igual modo, tampoco determina en qué marco, situación, contexto o lugar dicha ley debería hacerse efectiva: la ley tiene un carácter universal⁹³. Esta *ausencia* de aclaraciones indica, en consecuencia, que el bien, el mal, lo justo, lo injusto, lo honesto, lo deshonesto, la virtud y el vicio son distinciones establecidas *por naturaleza* (i. e., no se fundan en convenciones humanas). El testimonio de Diógenes Laercio señala particularmente la pertenencia de la justicia a una dimensión natural, tal como sucede con la ley y la recta razón: “lo justo (τὸ δίκαιον) existe por naturaleza (φύσει) y no por convención (θέσει), como así también la ley y la recta razón”⁹⁴. En esta misma línea, Cicerón articula los tres elementos mencionados afirmando:

“En efecto, existe un solo derecho (*unum ius*) por el cual se mantiene la unidad entre los hombres (*hominum societas*), y una sola ley lo establece, ley que consiste en la recta razón aplicada a ordenar y prohibir (*quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi*). Quien la ignora, ése es injusto (*iniustus*) tanto si aquella está escrita en algún lugar, como si no lo está en ninguno. [...] Así sucede que no existe ninguna justicia en absoluto, si no lo que es por

⁹¹ Por otra parte, el testimonio de Estobeo afirma: “la ley es excelente (σπουδαῖον) pues es una recta razón (λόγον ὀρθόν) prescriptiva de lo que hay que hacer y prohibitiva de lo que no hay que hacer” (*Ecl.* II 96; SVF III 613, trad. Boeri). Cf. asimismo Cicerón, *ND* I, 36 (SVF I 162).

⁹² De la teoría estoica del *kathêkon* (*acto debido o apropiado*), a partir de la cual son enumeradas una serie de acciones que se corresponden con un conjunto de valoraciones, nos ocuparemos en el próximo capítulo.

⁹³ En palabras de Cicerón: “La verdadera ley es una recta razón (*recta ratio*), congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber (*quae vocet ad officium iubendo*) y aparta del mal con sus prohibiciones [...] Habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos (*omnes gentes et omni tempore*), perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe (*magister et imperator*) común de todos, autor de la ley, juez y legislador, al que, si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana (*naturam hominis aspernatus*), por más que consiga escapar de los que se consideran castigos” (*Rep.* III 33; SVF III 325; LS 67S, trad. D’Ors). Para un análisis preciso respecto del modo en el cual Cicerón reelabora la noción estoica de *ley natural*, vid. Watson (1996).

⁹⁴ DL VII 128 (SVF III 308). De manera prácticamente idéntica, afirma Estobeo: “Sostienen que lo justo lo es por naturaleza, no por convención (θέσει)” (*Ecl.* II 94; SVF III 611).

naturaleza, y la que se establece por su utilidad es echada abajo por otra utilidad.” (Cicerón, *Leg.* I 15, 42; SVF III 319-320, trad. Pabón de Acuña)⁹⁵

La recta razón adquiere un carácter normativo cuya legitimidad se fundamenta en la idea de una justicia *por naturaleza*, la cual se expresa distinguiendo lo permitido de lo prohibido, constituyendo, de este modo, un supuesto teológico-metafísico *común* a toda la humanidad. De hecho, el valor de la justicia parte asimismo de la teoría de la *oikeiosis*; esta teoría –tal como lo mencionamos en el apartado anterior– supone la existencia de un principio natural a partir del cual los seres racionales son capaces de extender progresivamente su consideración hacia los otros, pudiendo hacer extensiva tal estima a toda la humanidad. El reporte de Porfirio define: “Quienes siguen a Zenón consideran, pues, la apropiación como principio de justicia (οἰκείωσιν ἀρχὴν τίθενται δικαιοσύνης)”⁹⁶. Si el origen de la justicia implica nuestra estimación por *los otros*, más específicamente, por el bien de los otros, tal interés cuenta entonces con un valor moral: es *justo* que consideremos a los demás seres humanos en igual medida que a nosotros mismos. Ahora bien, la suerte de *identificación* que somos capaces de producir con *los otros* no implica la subordinación de nuestros propios intereses a los intereses ajenos; por el contrario, esta familiaridad expresa la *capacidad para* adoptar el punto de vista del otro⁹⁷.

Las fuentes también manifiestan una particular articulación entre la justicia, los actos correctos (κατορθώματα) y la virtud; los actos correctos son justos y virtuosos⁹⁸. En efecto, la justicia (δικαιοσύνη) es catalogada entre las virtudes

⁹⁵ Cf. asimismo Cicerón, *Leg.* I 16, 44 (SVF III 311); I 17, 46 (SVF III 312); II 8-10 (SVF III 316).

⁹⁶ Porfirio, *Abst.* III 19 (SVF I 197).

⁹⁷ Cf. Schofield (1995: 196). El testimonio de Cicerón señala: “No debemos, sin embargo, descuidar nuestros intereses particulares y delegarlos en otros cuando nos sean precisos, sino que se debe atender al propio bien, siempre que sea sin perjudicar al otro. Crisipo, agudamente, como tantas veces, dice: «En el estadio (*stadium*), el corredor debe competir y empeñarse todo lo posible en vencer, pero de ninguna manera puede hacer zancadillas ni empujar hacia atrás con las manos al contrincante. Así, en la vida, no tiene nada de injusto (*non iniquum est*) que cada quien persiga lo que le sea útil (*usum*); lo que es injusto es quitárselo a otro y perjudicarlo (*alteri deripere ius non est*)»” (*Off.* III 10, 42; SVF III 689, trad. Campos Daroca-Nava Contreras).

⁹⁸ Cf. Estobeo, *Ecl.* II 85 (SVF III 494; LS 59B). Asimismo es Estobeo quien afirma: “Todos los actos correctos son justos (δικαιοπραγήματα), conforme a las leyes (εὐνομήματα), guardan un orden adecuado (εὐτακτήματα), comportan una práctica adecuada (εὐεπιτηδεύματα), ventaja (εὐτυχήματα) y felicidad (εὐδαιμονήματα), una buena ocasión (εὐκαιρήματα) y decoro (εὐσχημονήματα). [...] Los actos incorrectos (ἀμαρτήματα), por el contrario, carecen del ejercicio de la justicia (ἀδικοπραγήματα), no observan la ley (ἀνομήματα) ni guardan un orden adecuado (ἀτακτήματα)” (Estobeo, *Ecl.* II 97; SVF III 502, trad. Boeri).

primarias⁹⁹ y definida como: “prudencia en las cosas que hay que distribuir (φρόνησιν ἐν ἀπονεμητέοις)”¹⁰⁰; asimismo, una de las virtudes subordinadas a la justicia es la sociabilidad (εὐκοινωνησίαν)¹⁰¹, que se define como “un conocimiento de la igualdad en la comunidad política (ἐπιστήμην ἰσότητος ἐν κοινωσίᾳ)”¹⁰². Si la justicia *se aplica* en los actos correctos, esta aplicación expresaría cierto *mérito* (en rigor: la puesta en práctica de un tipo de conocimiento) por parte de quien los lleva a cabo; en consecuencia, desde este enfoque, la justicia constituye una noción mucho más vinculada al señalamiento de una virtud del carácter del agente¹⁰³ que a una acepción estrictamente metafísica, tal como lo expresa la definición fundamentada en la teoría de la *oikeiosis*. Ahora bien, si por moral comprendemos el modo en el cual los individuos se comportan respecto de las reglas y valores que les son propuestos por una serie de aparatos prescriptivos¹⁰⁴, podría afirmarse que el cosmopolitismo estoico, mediante el sustento metafísico que congrega la justicia y la *ley común*, opera como un mandato moral. Esto es, exige que los seres racionales actúen en su vida comunitaria guiados por las valoraciones que la naturaleza misma dispuso en ellos:

“[Los estoicos] piensan que el mundo es gobernado por la potestad divina, y que es como la urbe (*urbem*) y la ciudad (*civitatem*) común de hombres y dioses, y que cada uno de nosotros es parte del mundo; de lo cual se sigue naturalmente que antepongamos el beneficio común (*communem utilitatem*) al nuestro. En efecto, así como las leyes anteponen el bienestar de todos los ciudadanos al de los particulares, así también el varón bueno (*bonus*) y sabio (*sapiens*), que obedece las leyes y no desoye el deber civil (*civilis officii*), sirve al interés de todos más que al de alguien en particular o al suyo propio.” (Cicerón, *Fin.* III, 64; SVF III 333; parcialmente en LS 57F, trad. Corso)¹⁰⁵

⁹⁹ Vid. cap. III, n. 3. Cf. asimismo DL VII 92 (SVF III 265).

¹⁰⁰ Plutarco, *SR* 1034c (SVF I 200). Cf. Estobeo, *Ecl.* II 59-60 (SVF III 262; LS 61H). Según Galeno (*PHP* VII 2; SVF I 374; III 256), también Aristón define la justicia como el conocimiento de distribuir (νέμειν) a cada uno lo que merece; o bien, lo que es acorde con su valor (κατὰ ἀξίαν). Asimismo, Diógenes Laercio (VII 126; SVF III 295) agrega que los rasgos dominantes de la virtud de la justicia son la equidad (ἰσότης) y la discreción (εὐγνωμοσύνη). Por otra parte, es válida la confrontación con la discusión que propone Platón en *República* (332c), donde inicialmente se afirma que lo justo consiste en “dar a cada uno lo que le conviene (τὸ προσήκον ἕκαστῳ ἀποδιδόναι)”.

¹⁰¹ Cf. Estobeo, *Ecl.* II 60 (SVF III 264; LS 61H).

¹⁰² Estobeo, *Ecl.* II 62 (SVF III 264).

¹⁰³ Cf. Séneca, *Ep.* 113, 7.

¹⁰⁴ Vid. n. 30.

¹⁰⁵ Cf. Cicerón, *Rep.* I, 1; *ND* II 31.78 (SVF II 1127); *Off.* III 26-27. Cf. asimismo Marco Aurelio, *Med.* III, 4; IV, 12; IV, 33; V, 6; VI, 14; VIII, 34; XI, 21. También en Epicteto (*Diss.* II, 10.1-6; LS 59Q) hallamos una estrecha dependencia entre la noción de ciudadanía mundial y el privilegio del bien común.

La ley común manda en un sentido propedéutico¹⁰⁶, e identificándose con la recta razón, genera un efecto de *internalización*: prescribe las acciones humanas asimilándose a la voz de la conciencia¹⁰⁷. Si esta ley indica el modo en el cual deben vincularse los animales políticos o comunitarios, no se trata de una ley que opera simplemente en un nivel individual (asemejándose a la voz de la conciencia) sino que también se ocupa de regular las conductas sociales, dictando normas de convivencia¹⁰⁸. La naturaleza –mediante la ley– dirige los seres racionales a actuar persiguiendo el bien común; en este sentido, ni la *philía*, ni los límites de la *pólis* podrían constituir restricciones éticas defendibles respecto de nuestra consideración por los otros¹⁰⁹. Esta tendencia también permitiría que los seres humanos eviten confundir los bienes que son decisivos para la consecución de una vida virtuosa con aquellos bienes aparentes (la riqueza, la fama, la salud, entre otros¹¹⁰); Cleantes afirma en su *Himno a Zeus* que los desdichados (δύσμοροι) “tratando siempre de alcanzar el bien, no advierten la ley común de dios (θεοῦ κοινὸν νόμον), ni la escuchan (κλύουσιν)”¹¹¹. Asimismo, en otro reporte de Estobeo el necio es presentado como un exiliado (φυγάδα), “en cuanto está privado de ley y de ciudadanía (στέρεται νόμου καὶ πολιτείας) que es apropiada según naturaleza”¹¹². El ignorante-vicioso, oponiéndose a la ley, es definido como un salvaje (ἄγριον)¹¹³:

“pues se opone a la manera acorde a la ley, y es un hombre bestial¹¹⁴ y dañino (θηρώδη καὶ βλαπτικόν). Este mismo hombre es no domesticado (ἀνήμερον) y tiránico (τυραννικόν), pues se encuentra dispuesto de una

¹⁰⁶ Cf. Séneca, *Ep.* 94, 37. La ley común *enseña* a los ciudadanos a llevar una vida acorde con la naturaleza: “el fin es vivir de manera consecuente con la naturaleza (τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν), con la propia y con la de la totalidad de las cosas, sin hacer nada de lo que suele prohibir la ley común que es precisamente la recta razón (ὀρθὸς λόγος)” (DL VII 88; SVF III 4; LS 63C, trad. Juliá).

¹⁰⁷ Cf. Schofield (1991: 69).

¹⁰⁸ Cf. Schofield (1991: 71-72).

¹⁰⁹ Cf. Annas (1993: 302).

¹¹⁰ Vid. p. 89.

¹¹¹ Estobeo, *Ecl.* I 12 (SVF I 537; LS 541).

¹¹² Estobeo, *Ecl.* II 103 (SVF III 328).

¹¹³ El adjetivo *ágrion* es asignado al ignorante en oposición a *asteíon*, el cual puede traducirse por *civilizado, urbano, refinado*. Según lo definen LSJ (1996: 263), el sustantivo *ásty* es opuesto a *pólis*, dado que aquél nombra la ciudad sólo en un sentido *material*. En más de una oportunidad, *asteíon* es utilizado por los estoicos como sinónimo de *spoudaíos*, para referir al bien moral que el sabio representa. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 96 (SVF III 613); II 102 (SVF III 615); II 114 (SVF III 601). Cf. asimismo Schofield (1991: apéndice G).

¹¹⁴ Vid. n. 42. Cf. asimismo Epicteto, *Diss.* II, 9.1-6; Cicerón, *Off.* I 11-12.

manera tal que lleva a cabo acciones propias de un déspota y, lo que es más, acciones crueles, violentas y al margen de la ley (παράνομα), cuando encuentra el momento oportuno. También es un desgraciado (ἀχάριστον), pues no está apropiadamente dispuesto respecto de su distribución (μετάδοσιν), por cuanto no hace nada por el interés común (κοινῶς), ni amigable (φιλικῶς) ni desinteresadamente (ἀμελετήτως).” (Estobeo, *Ecl.* II 103; SVF III 677, trad. Boeri)

Es en este sentido en el cual interpretamos que el cosmopolitismo ordena no sólo en el plano moral sino también en el ámbito político: la *ciudadanía universal* cobra una dimensión política cuando instaura y legitima una relación de poder entre quienes ejercen la autoridad (a saber: quienes *deciden* o *pueden decidir* sobre el bien común) y quienes deberían acatar dicha norma. Afirmar, en consecuencia, que el matiz político de la comunidad estoica se configura sólo en función de las prescripciones de la ley común, que ordenan cómo deben relacionarse los seres racionales¹¹⁵, deja sin evaluar que dicha ley *toma cuerpo* en el sabio quien se ubica jerárquicamente en la comunidad como símbolo de la misma; el *sophós* está legítimamente habilitado para juzgar qué es lo bueno y lo malo para la comunidad, garantizando (mediante su juicio) el respeto de cualquier ser humano en cuanto tal. Cabe distinguir, al respecto, que la Estoa pone en juego dos perspectivas de la justicia: i) un enfoque metafísico que configura una perspectiva de *horizontalidad*, a partir del cual se afirma que todos los hombres cuentan *naturalmente* con una valoración de la justicia y con un primer impulso que los dispone de un modo justo hacia los otros; y ii) un enfoque ético que conduce a una interpretación *verticalista* de la justicia, donde la *dikaíosyne* se identifica con una virtud del carácter del agente; dado que no todos los hombres son justos, no todos los hombres pueden decidir sobre el bien común. La convergencia de las perspectivas de horizontalidad y verticalidad permite manifestar,

¹¹⁵ Esta línea interpretativa es la ofrecida por Obbink (1999), quien sostiene que la fuerza política ejercida por la ciudad cósmica puede advertirse a partir de las implicancias sistemáticas que articulan la cosmópolis con las áreas ética y física. En este sentido, Obbink (1999: 195) afirma que la cosmópolis expresa la realización de una perfección moral posible, a través un vínculo armónico con la naturaleza; finalidad que sólo el sabio es capaz de alcanzar. Asimismo, Vogt (2008) propone reconstruir la filosofía política estoica a la luz de la teoría de la *oikeiosis*; la autora sostiene (2008: 70) que la Estoa se ha involucrado con una cuestión política vital al enseñarnos cómo deberíamos ver a los otros y cómo deberíamos relacionarnos con ellos. Sin embargo, si lo que atañe al conjunto de valores y normas de interacción social lo hemos ubicado en el ámbito de la moral, y no de la política, estos argumentos parecen no resultar del todo convincentes. Es decir, las argumentaciones en cuestión estarían eludiendo los análisis respecto de los diversos modos en los cuales el estoicismo se ha encargado de postular y legitimar un representante de la *ciudadanía universal*; postulación que, a nuestro criterio, supone atender una serie de problemáticas directamente vinculadas con la construcción y el ejercicio del poder.

de este modo, que aun cuando exista una base igualitaria, sólo algunos podrán ejercer el poder político; es decir, sólo algunos contarán con el derecho a decidir en torno a lo que es conveniente para el bien de la mayoría.

En suma, si por una lado resulta problemático el hecho de que las fuentes no manifiesten un claro interés por parte de la Estoa en definir cómo se constituiría una organización política en la cual el sabio se instituya como la máxima autoridad (cuestión que implicaría que la ley se establezca a modo de un código civil); por otra parte, es asimismo válido señalar que las fuentes nos informan que efectivamente existen *derechos naturales* (podríamos decir, introduciendo un anacronismo, *derechos humanos*) que, con independencia de la forma de gobierno que rijan una comunidad, son inquebrantables. En este sentido, el sabio en su actividad política será el encargado de garantizar la supervivencia de tales derechos, limitando (mediante la ley y la justicia) su propio ejercicio del poder¹¹⁶; la práctica del poder por parte del *ciudadano del mundo* evitará, en efecto, un tipo de poder absoluto o abusivo¹¹⁷.

Evaluando la cuestión pedagógica en su articulación con las ideas recientemente desarrolladas, los filósofos del Pórtico estarían señalando que el sabio-educador (análogamente a lo que sucede entre gobernante y gobernado) establecerá un vínculo asimétrico respecto del discípulo/proficiente. Lo que resulta interesante destacar en referencia al establecimiento de dicho vínculo, es que partiendo de tal relación el sabio *decidirá* (en función de las creencias y juicios del alumno) el ordenamiento curricular-metodológico de las partes del discurso filosófico a transmitir. Aunque tal decisión no implique el desligamiento ni de las disciplinas que (según el criterio de cada uno de los representantes de la Estoa) conforman el currículum filosófico, ni de la finalidad de la *paideía*, se trata de una instancia donde lo sistemático del proyecto educativo estoico expresa ciertas oscilaciones, permitiendo así que las particularidades no queden absolutamente disueltas y, eventualmente, puedan manifestarse. Si bien estas *oscilaciones* no garantizan una estricta defensa de *lo particular*, o bien, del *caso particular*, efectivamente allanan el

¹¹⁶ Caracterizando al excelente (σπουδαῖον), Estobeo señala: “no es coaccionado (βιάζεται) por nadie ni coacciona él a nadie, no gobierna (δεσπότησει) como un amo ni es gobernado como un esclavo” (*Ecl.* II 99; SVF I 216, trad. Boeri).

¹¹⁷ Es interesante la afirmación de Epicteto (*Diss.* I, 19.1) quien, reflexionando en torno al modo en el cual habría que comportarse frente a los tiranos, realiza la siguiente aclaración: quienes se jactan de la superioridad que poseen (o creen poseer) no hacen más que manifestar su falta de educación (ἀπαίδευτος).

camino respecto de una posible mirada crítica sobre la formación doctrinaria de la transmisión filosófica. La potencial emergencia de un enfoque crítico por parte del discípulo/proficiente expresa la posibilidad de que ciertas prácticas que nombran el ejercicio del poder (supongamos, la obediencia o el acatamiento de una norma) puedan ser puestas en duda, y en consecuencia, puedan resignificarse. Desde ya, creemos que tal *potencialidad* por parte del alumno trasciende el ámbito pedagógico y puede ponerse en juego, por ejemplo, en la vida política.

Por último, si hemos definido la *paideía* como *forma de conversión*, señalamos, en este caso, que la implicancia del cosmopolitismo en el proyecto pedagógico estoico (esto es, la educación fundada en el conjunto de valores ético-políticos que sustentan la teoría del cosmopolitismo) supone la posibilidad de *conversión* política: dejar de ser ciudadano de una ciudad para *transformarse* en ciudadano del mundo¹¹⁸. Aun cuando la noción de ciudadanía universal le quitara privilegios a los lazos afectivos y a los vínculos sociales que constituyen la pertenencia de un individuo a una determinada *pólis*, puede asimismo ser interpretada en un sentido positivo, específicamente, refiriendo a un cosmopolitismo *positivo*¹¹⁹, el cual afirma una pertenencia común al género humano donde la patria es el mundo. Aunque esta pertenencia tenga por fundamento una noción abstracta, tal abstracción permite determinar que cada ciudadano sea portador de un *derecho natural* (a la vida, a su propia conservación)¹²⁰, y postular, en consecuencia, la existencia de un elemento común a toda la humanidad (*Lógos*) que regula moralmente todo poder político¹²¹; tal regulación, vale destacar, sólo podrá ser realizada eficazmente por el sabio.

¹¹⁸ Cf. Bréhier (1956: 479).

¹¹⁹ Cf. Gilabert Barberá (1985: 343). El cosmopolitismo positivo estoico se opondría, por ejemplo, al cosmopolitismo *negativo* sostenido por Aristipo (de Cirene) quien afirma, básicamente, no ser ciudadano en ninguna parte. Cf. Jenofonte, *Mem.* II, 1.13. Aristón también en este aspecto tomaría distancia de la posición de Zenón, y se aproximaría (nuevamente, con influencias cínicas) a un cosmopolitismo negativo, afirmando que “por naturaleza no hay una patria (φύσει γὰρ οὐκ ἔστι πατρίς)” (Plutarco, *De exilio* 600e; SVF I 371; LS 67H). Cf. Ioppolo (1980: 254-255).

¹²⁰ Cf. Porfirio, *Abst.* I 7, 6-13 (LS 22M); quien da cuenta de la opinión epicúrea sobre el homicidio, dando por supuesta la teoría estoica de la *oikeiosis*. Cf. asimismo Boeri (2004a: 93).

¹²¹ Romero (1952: 117-118) interpreta la crisis de la idea tradicional griega de ciudadano del siguiente modo: “A la concepción de hombre como ciudadano sucedía la concepción del hombre como individuo, esto es, como un microcosmos que contiene sus propios fines. Esta pendiente llevaba hacia los dos ideales que predominaron en el período helenístico: el del sabio y el del cosmopolita. El primero es el que satisface la incertidumbre y el pavor que crean las contingencias de la vida real; el segundo es el que responde a la necesidad de buscar un punto de apoyo para la soledad del individuo, que, a falta de una colectividad eficaz que los respalde, procura alojarse en el seno de una humanidad que concibe como vaga abstracción y dentro de un mundo para el que carezcan de significado las determinaciones

políticas”. Tal como lo mencionamos recientemente, no compartimos con el autor citado que el cosmopolitismo pueda definirse meramente como una *abstracción vaga* si la misma es capaz de generar efectos en el ejercicio político (en particular: en la subjetividad de quien ejerce dicho poder).