

CAPÍTULO III

CAPÍTULO III

III.1. Estrategias *paidéticas*: ¿a quién y para qué educar?

Sobre el final del capítulo anterior hemos apuntado cómo las disposiciones psíquicas pueden interpretarse a partir de ciertas nociones que indican rigidez e inmovilidad; es decir, cuando hacemos referencia a tales disposiciones (sabiduría e ignorancia) pareciéramos dar cuenta de un tipo de estructura *estática*. No obstante, hemos asimismo mencionado que, desde el punto de vista epistémico-cognitivo, el hecho de que la *comprensión* constituya una operación anímica que puede ser llevada a cabo tanto por sabios como por ignorantes permitiría *matizar* la rigidez en cuestión. En este sentido se orienta, en términos generales, el presente capítulo: a evaluar los medios que posibilitarían flexibilizar las disposiciones psíquicas de sabiduría e ignorancia; nos interesa, al respecto, advertir cómo la *paideía* sería capaz de *orientar* tal *movimiento*. En particular, comenzaremos por describir, desde una perspectiva epistémico-cognitiva, la figura del *proficiente*, esto es, de aquel que *progres*a o *avanza* en la dirección que conduce a la sabiduría y que –desde una interpretación pedagógica– puede nombrarse como discípulo o *educando*. Evaluaremos, en segundo lugar, algunas contradicciones vinculadas con el valor instrumental del progreso; en tercer lugar, analizaremos el modo en el cual la *paideía* se configura como la *téchne* que permitiría el *avance* del proficiente y la (posible) conversión. A partir de estas evaluaciones, advertiremos finalmente una serie de dificultades terminológico-conceptuales referidas a la noción de conversión; y señalaremos, desde una perspectiva causal, en qué sentido dicho término nombraría una transformación portadora de cierto misticismo.

III.1.1 ¿Quién es *el que progresa*?

En la escena pedagógica estoica quien está siendo educado con la finalidad de alcanzar la sabiduría es denominado *prokóptontes* (*proficiens*, en las fuentes latinas), *el que progresa*; este progreso se dirige, en términos gnoseológicos, hacia la *epistéme* y, en términos morales, hacia la virtud. Hemos señalado que los estoicos afirman que hay dos clases de disposiciones psíquicas: sabiduría e ignorancia, y que la noción de

disposición (a diferencia de los *estados habituales* o *hábitos*) se caracteriza por: (i) expresar una *estructura* psíquica *estática* o *fija*, y (ii) no admitir grados. Dado que el *proficiente* carece aún de una disposición virtuosa pero se encontraría *en vías* de adquirirla, evaluaremos a continuación de qué modo la Estoa caracteriza gnoseológica y moralmente esta figura.

“Convienen en que entre virtud y vicio no hay nada intermedio (μέσον), aun cuando los peripatéticos dicen que el progreso moral (προκοπήν) es un intermedio entre virtud y vicio. En efecto, sostienen los estoicos que tal como un madero debe ser o bien recto o bien torcido, así también una persona es o bien justa o bien injusta, pero no más justa o más injusta; lo mismo se aplica en los demás casos. Crisipo sostiene que la virtud puede perderse (ἀποβλητήν), Cleantes que es imperdible; aquél dice que puede perderse debido a una borrachera y a un estado melancólico (διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν), éste que es imperdible a causa de las comprensiones firmes (βεβαίους καταλήψεις), y que ella es elegible por sí misma (καὶ αὐτὴν δι’ αὐτὴν > αἰρετὴν εἶναι).” (DL VII 127; SVF I 568; III 40; III 237; III 536; LS 61I, trad. Boeri ligeramente modificada)

Respecto del carácter estático que indica la noción de disposición (i), el testimonio citado trae nuevamente a colación el estado de melancolía (agregando asimismo el de ebriedad) como aquel que expresa cierta *patología* o *debilidad* anímica; en este caso, tal estado (de acuerdo con la opinión de Crisipo) sería incapaz de *retener* la virtud. La mención a los estados de melancolía y ebriedad indicaría que si un sabio (*i. e.*, virtuoso) en un momento *x* *está melancólico* o *ebrio*, asentirá a impresiones de tipo no comprensivas y, en consecuencia, perderá la sistematicidad que caracteriza la disposición de sabiduría (a saber: la de brindar *siempre* un asentimiento fuerte a impresiones comprensivas). Por otra parte, Diógenes Laercio refiere también a la imposibilidad de admitir grados entre una disposición y otra (ii): un individuo no puede ser *más* o *menos* virtuoso, ni *más* o *menos* vicioso. El proficiente, por tanto, a pesar de hallarse *avanzando* hacia la sabiduría, es considerado vicioso.

“No hay ningún término medio (μεταξύ) entre la virtud y el vicio. Todos los hombres, en efecto, tienen tendencias naturales hacia la virtud (ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως) y, según Cleantes, tienen la misma razón que el semiyambo (ἡμιαμβείων), de manera que, si quedan inconclusos, son malos; si llegan al fin, excelentes.” (Estobeo, *Ecl.* II, 65; SVF I 566; parcialmente en LS 61L, trad. Cappelletti ligeramente modificada)

La categoría de *prokóptontes*, al representar un estado transitorio o de *pasaje*, carecería de valor moral en sí: no existe una figura que porte un valor moral *intermedio* entre la virtud y el vicio. Más aún, la felicidad sólo le sobreviene a un individuo cuando actúa sistemáticamente de manera virtuosa.

“A propósito de Crisipo: el que progresa (προκόπτων) hasta el punto más alto, dice, lleva a cabo todos los actos debidos (τὰ καθήκοντα) sin excepción y no omite ninguno. Dice que su vida, sin embargo, aún no es feliz (εὐδαίμονα), sino que la felicidad le sobreviene (ἐπιγίγνεσθαι αὐτῷ) cuando estas acciones intermedias adquieren firmeza (βέβαιον), habitualidad (ἐκτικὸν) y una peculiar fijeza (ιδίαν πῆξιν).” (Estobeo, *Flor.*, V 906, 18-907-5; SVF III 510; LS 59I, trad. Boeri)

En efecto, si la virtud-*epistème* no admite grados, quien ha avanzado en dirección a las mismas (donde la felicidad opera como el horizonte de sentido de la acción) es valorado moralmente de igual modo que aquel que no ha realizado avance alguno, cuya disposición psíquica es (aún) débil e inestable. Al respecto, afirma Cicerón:

“Pues, así como los que están sumergidos en el agua no pueden respirar, tanto si distan poco de la superficie y casi están a punto de emerger como si se encuentran en el fondo, ni el cachorro que está ya pronto a tener vista ve más que el que acaba de nacer, de la misma manera el que ha avanzado (*processit*) un poco hacia el estado de virtud (*ad virtutis habitum*) no es menos miserable (*miseria*) que el que no ha avanzado nada.” (*Fin.* III, 14, 48; SVF III 530, trad. Herrero Llorente-Escobar)

En esta línea puede también interpretarse el siguiente testimonio de Plutarco (respecto de lo que habrían afirmado los estoicos):

“Sí –dicen–, pero así como aquel que se encuentra a un codo de la superficie del mar no se ahoga menos que el que está hundido a quinientas brazas, así también los que se acercan (πελάζοντες) a la virtud no están menos sumidos en el vicio que los que están lejos de ella. Y así como el que está ciego, ciego está aunque esté a punto de recuperar la vista¹, así también los que están progresando (προκόπτοντες), mientras que no alcancen la virtud, aún se encuentran sumidos en la ignorancia (ἀνόητοι) y la miseria (μοχθηροί).” (*Comm. not.*, 1063A-B; SVF III 539; LS 61T, trad. Campos Daroca-Nava Contreras)

¹ La metáfora comparativa entre visión y ceguera, virtud y vicio (y sus antecedentes platónicos) será puesta nuevamente en juego cuando nos ocupemos del término *conversión*.

La comparación que realizan Cicerón y Plutarco ubicando en la misma condición de miseria e ignorancia a quien ha realizado avances hacia la virtud y a quien no, se articula con la teoría estoica (de origen socrático)² referida a la implicación recíproca de las virtudes, la cual daría lugar asimismo a cierta concepción unitaria de la virtud³. De este modo, quien tiene una virtud las posee todas, dado que la virtud es definida como “la disposición (διάθεσις) del alma concordante consigo misma (σύμφωνον αὐτῇ) respecto de la vida total”⁴. La virtud, concebida a partir de un enfoque *intelectualista*, es equivalente al conocimiento y supone el actuar sistemático de quien la posee.

“Sostienen que las virtudes se implican recíprocamente (ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις), no sólo por el hecho de que quien tiene una las tiene todas sino también porque quien lleva a cabo una acción cualquiera según una virtud la lleva a cabo según todas ellas (κατὰ πάσας ἐνεργεῖν). Afirman, en efecto, que ni es un hombre perfecto (τέλειον) el que no tiene todas las virtudes ni es una acción perfecta la que no se hace de acuerdo con todas las virtudes.” (Plutarco, SR 1046e; SVF III 299; LS 61F, trad. Boeri)⁵

Las acciones imperfectas provienen, en consecuencia, de una disposición viciosa; no obstante, y a partir del siguiente testimonio, los actos incorrectos pueden ser considerados como *cualitativamente* distintos.

“También dicen que todos los actos incorrectos (ἁμαρτήματα) son iguales, pero de ninguna manera semejantes (ὅμοια); en efecto, como de una sola fuente de vicio provienen naturalmente todos ellos porque en todos los actos incorrectos el juicio (κρίσεως) es el mismo. Sin embargo, debido a la causa exterior (ἔξωθεν αἰτίαν), dado que los medios por los cuales los juicios se cumplen cambian, los actos incorrectos resultan diferentes en cualidad (ποιότητα). [...] Toda falsedad (ψεῦδος), en efecto, resulta ser igualmente falsa, pues una cosa no es más falsa que otra. Sin duda, es [tan] falso [decir] que siempre es de noche como [decir] que el hipocentauro existe: esto es, no es posible decir que una [afirmación] sea más falsa que la otra. Pero no [porque] lo falso sea igualmente falso, y no [porque] los mentirosos sean igualmente

² Cf. Platón, *Prt.* 329c-e; 331e; 361a-b.

³ Respecto de la implicación recíproca de las virtudes (tesis criticada por Aristón): “Zenón, como Platón, admite muchas virtudes diferentes, como prudencia (φρόνησις), valentía (ἀνδρείαν), templanza (σωφροσύνην), justicia (δικαιοσύνην). Porque, aunque inseparables, son, sin embargo, diversas y diferentes las unas de las otras” (Plutarco, SR 1034C; SVF I 200; LS 61C, trad. Boeri).

⁴ Estobeo, *Ecl.* II 60 (SVF III 262).

⁵ Cf. Cicerón, *Parad.* III, 22.

mentirosos. Es decir que no es posible actuar más o menos incorrectamente, pues toda acción incorrecta se hace según un [juicio] engañoso. Además no se da el caso de que un acto correcto sea más o menos correcto, ni tampoco un acto incorrecto puede ser más o menos incorrecto. Todos los actos correctos, en efecto, son perfectos (τέλεια), razón por la cual no podrían ser defectivos o excesivos los unos respecto de los otros. Todos los actos incorrectos, por tanto, son iguales.” (Estobeo, *Ecl.* II 106-107; SVF III 528, trad. Boeri)

Afirmar que los actos incorrectos son iguales pero se diferencian en *cualidad* enfatiza la idea de que los mismos suponen un error de juicio (proveniente de una disposición viciosa) aunque pueden expresar vicios diversos (por ejemplo: cobardía o injusticia)⁶. La noción de cualidad (ποιότης) coincide –en este caso– con la acepción de *cualificado* (ποιόν) en tanto refiere a las propiedades en sus estados de perfección, completamente permanentes⁷. En este sentido, los vicios y las virtudes *cualificarían* el alma de ignorantes y sabios, respectivamente⁸; de igual modo que el sabio hace todo según virtud, “el vil hace mal todo lo que hace, es decir según todos los vicios (κατὰ πάσας τὰς κακίας)”⁹. Plutarco atestigua (con tono burlesco) las afirmaciones de Crisipo:

“consideraba que la virtud se constituye debido a una cualidad propia en el individuo cualificado (κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίστασθαι), le pasó inadvertido –a pesar de estar despierto– el no habitual e incluso no conocido «enjambre de virtudes» (σμήνος ἀρετῶν) del que habla Platón¹⁰. En efecto, tal como pone la valentía (ἀνδρεία) en el valiente, la mansedumbre (πραότητα) en el manso, la justicia (δικαιοσύνη) en el justo, así también pone el agradecimiento (χαριεντότητα) en el agradecido, la bondad (ἔσθλότητα) en el bueno, la grandeza (μεγαλότητα) en el grande, la belleza

⁶ En este sentido pueden interpretarse las afirmaciones de Cicerón (*Parad.* III, 20; 26) cuando señala que los errores (*peccata*) no deben medirse por sus consecuencias, sino por la disposición viciosa de quien los lleva a cabo.

⁷ Cf. Simplicio, *in Cat.* 55A (SVF II 390; LS 28N), quien se ocupa de distinguir las tres acepciones estoicas acerca de la noción de *cualificado*; a saber: *i*) la que indica las propiedades tanto pasajeras como estables; *ii*) la que indica solamente los estados; y, por último, *iii*) la que refiere sólo a las propiedades en sus estados de perfección y permanencia. Esta última acepción (coincidiendo con el término ποιότης) es testimoniada por Simplicio como la más específica. Cf. Bréhier (1928: 8-9). Vid. cap. II, n. 15.

⁸ “Y cada una de las virtudes es recapitulada con referencia a un rasgo dominante propio (περὶ τι ἴδιον κεφάλαιον), por ejemplo la valentía a lo que debe sostenerse; la prudencia a lo que se debe hacer, no hacer y no hacer ni dejar de hacer; y de manera semejante también las demás virtudes giran alrededor de las cosas que les son propias (περὶ τὰ οἰκεία τρέπεσθαι)” (DL VII 126; SVF III 295, trad. Juliá).

⁹ Estobeo, *Ecl.* II 67 (SVF III 560; LS 61G, trad. Boeri). Cf. asimismo Estobeo, *Ecl.* II 99 (SVF I 216).

¹⁰ Cf. *Men.* 72a.

(καλότητα)¹¹ en el bello, y otras virtudes tales como agudeza, afabilidad, vivacidad. De este modo llenó la filosofía de muchos y absurdos nombres que eran innecesarios. Todos estos en común¹² suponen que la virtud consiste en cierta disposición (διάθεσιν) de lo rector del alma y en una fuerza (δύναμιν) generada por la razón o, más aún, que la virtud es una razón coherente, segura e inmodificable (ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον).” (Plutarco, VM 441a; SVF I 202; III 255; LS 61B, trad. Boeri ligeramente modificada)¹³

La virtud y el vicio pueden, por tanto, adoptar diferentes *aspectos* que se corresponden unívocamente (y en cada caso) con un tipo de disposición psíquica¹⁴; es decir, la existencia de diferencias cualitativas de los actos correctos e incorrectos no indica que los mismos sean susceptibles de gradación. El siguiente testimonio de Diógenes Laercio también destaca la no admisión de grados respecto del engaño, la falsedad y el acto incorrecto:

“para ellos es cosa segura que todos los actos incorrectos (ἀμαρτήματα) son iguales, según afirman Crisipo en el cuarto tratado de las *Investigaciones Éticas* (Ἠθικῶν Ζητημάτων), y Perseo y Zenón, pues si algo es verdadero, no es más ni menos que verdadero; ni tampoco, si es falso, [es ni más ni menos] que falso; así tampoco, si es un embuste (ἀπάτη) [no es ni más ni menos] que un embuste, ni si es un acto incorrecto [es ni más ni menos] que un acto incorrecto. En efecto, ni el que se encuentra a diez estadios de Canobo ni el que

¹¹ Respecto de *kalótes* tanto LSJ (1996: 870) como Chantraire (1968: 486) señalan que se trata de un término acuñado por Crisipo, quien se propone nombrar la belleza (la cual, en este caso, puede interpretarse como una suerte de *belleza moral* o *nobleza*) como cualidad.

¹² Plutarco refiere a Menedemo (de Eretria, discípulo de Estilpón de Megara), Aristón, Zenón y Crisipo.

¹³ Como lo advierten Campos Daroca-Nava Contreras (2006: 170, tomo II), el matiz burlesco del testimonio de Plutarco se dirige hacia los neologismos acuñados por Crisipo en los cuales el filósofo estoico deriva sustantivos partiendo de adjetivos por medio del sufijo -της: “Al parecer se trata de neologismos creados por Crisipo, que responden a su preocupación por crear sustantivos que denoten inequívocamente una determinada cualidad señalada por determinados adjetivos referentes al ámbito de la ética”. Sobre el concepto de *cualidad peculiar* (ἰδία ποιότης), vid. cap. II, n. 44.

¹⁴ Imaginando un interlocutor estoico defendiendo la tesis que afirma que las virtudes son seres vivos, Séneca (objector de dicha tesis) señala: “«No son –se objeta– las virtudes muchos seres vivos (*animalia*) y, no obstante, son seres vivos. Pues del mismo modo que alguien es poeta y orador y, sin embargo, es uno solo, así esas virtudes son seres vivos, pero no son muchos [seres vivos]. Lo mismo es una sola alma justa, prudente y fuerte, dispuesta de cierta manera (*quodam modo se habens*) respecto de cada una de las virtudes»” (*Ep.* 113, 24; LS 61E; parcialmente en SVF III 307, trad. López Soto ligeramente modificada). En esta línea puede asimismo ubicarse el testimonio de Estobeo quien, luego afirmar que la parte rectora del alma es un ser vivo y se denomina *pensamiento* (διάνοια), agrega: “Esa es la razón por la cual toda virtud es un ser viviente, pues ella es sustancialmente idéntica al pensamiento (ἢ αὐτὴ <τῆ> διανοία ἐστὶ κατὰ τὴν οὐσίαν). En efecto, de acuerdo con esto también afirman que la prudencia consiste en «ser prudente» (φρονεῖν), pues es compatible [con su posición] el que se expresen de este modo” (*Ecl.* II 65; SVF III 306, trad. Boeri). Vid. cap. I, n. 39. Cf. asimismo Estobeo, *Ecl.* II 63 (SVF III 280; LS 61D).

se encuentra a un estadio están en Canobo. Y así, tanto el que falta (ἀμαρτάνων) en más como el que falta en menos están al margen del recto actuar.” (DL VII 120; SVF III 527, trad. Juliá ligeramente modificada)

Respecto de cómo las nociones de verdad y falsedad colaboran con la delimitación entre las categorías de sabiduría e ignorancia, cabe introducir a continuación la distinción que los filósofos del Pórtico establecen entre la verdad (ἀλήθεια) y lo verdadero (τὸ ἀληθές); tal diferenciación permite dar cuenta de cómo el *decir la verdad* o el *decir algo verdadero* expresan, en cada caso, un tipo de disposición. Según el reporte de Sexto Empírico, la distinción mencionada se establece en tres sentidos: en sustancia (οὐσίᾳ), en constitución (συστάσει) y en potencia (δυνάμει)¹⁵. En *sustancia*, lo verdadero es un incorpóreo dado que refiere a una proposición verdadera y al significado (λεκτόν) de la misma¹⁶. En contraste, la verdad se comprende como el conocimiento de todas las cosas verdaderas, y éste también se define como un tipo de disposición de la parte rectora del alma que, como tal, es corpórea. En lo que refiere a la diferencia de *constitución*, la verdad implica el conocimiento de muchas verdades, mientras que lo verdadero constituye algo simple (por ejemplo: “estoy hablando”). Por último, la diferencia en *potencia* radica en que lo verdadero no pertenece al conocimiento en todos sus aspectos y, en cambio, la verdad forma parte de la *epistémē*¹⁷. En consecuencia, tales distinciones permiten destacar los sentidos en los cuales la Estoa afirma que el sabio dice la verdad, mientras que el ignorante sólo puede decir algo verdadero. Más aún, las diferenciaciones en cuestión legitiman la posibilidad de que el sabio utilice la falsedad (sabiendo que es falso lo que dice), si tiene buenas razones para hacerlo¹⁸.

La tarea del proficiente sería entonces (dada su condición de ignorante) la de ir *disminuyendo* la cantidad de acciones erróneas; en términos cognitivos, quien

¹⁵ Cf. Sexto Empírico, *M.* VII 38-44 (SVF II 132); *PH* II 81-3 (LS 33P).

¹⁶ Vid. cap. II, n. 13.

¹⁷ Cf. Ierodiakonou (1993: 60). Cf. asimismo Boeri (2001: 736).

¹⁸ Sobre el uso de la falsedad por parte del sabio, Estobeo señala: “[la emplea] en la estrategia contra los enemigos de batalla, en la previsión de lo que es conveniente (κατὰ τρόπον) y en muchas otras cuestiones que tienen que ver con la organización (οικονομίας) de la vida” (*Ecl.* II 111; SVF III 554, trad. Boeri). Cf. Quintiliano, *Inst.* XII 1, 38 (SVF III 555). La interpretación de Mates (1985: 67) agrega: “El hombre bueno puede decir una falsedad, quizás por cumplimiento, o tal vez porque es un médico o un oficial del ejército; pero el hombre bueno no puede ser un mentiroso”. Cf. asimismo Platón (vid. *R.* 389b-c), quien refiere al uso lícito que pueden hacer los gobernantes de la mentira y el engaño. En el último capítulo retomaremos la expresión de *buen razonamiento* (o *justificación razonable*) y, en general, las nociones que instituyen al sabio como paradigma de *lo razonable*.

progresa debería asentir, con la mayor frecuencia posible, a impresiones de tipo comprensivas. El progreso del proficiente implicaría, de esta manera, una modificación psicológica *gradual*, un cambio a nivel cognitivo que *desestabilice* un tipo de disposición para *fijar* otra. El testimonio de Plutarco (basado en las afirmaciones de Zenón) confirma, en cierta medida, la actividad psicológica implícita en este proceso de cambio, al señalar que mediante los sueños es posible advertir los progresos realizados:

“a partir de los sueños (τῶν ὀνείρων) puede cada uno darse cuenta de sus progresos (συναισθάνεσθαι προκόπτοντος) [en la virtud]: cuando uno no se ve en los sueños complaciéndose en algo vergonzoso ni aprobando o realizando algo terrible o absurdo, sino que, como un translúcido abismo de imperturbable serenidad (βυθῶ γαλήνης ἀκλύστου καταφανεῖ), se le ilumina [la parte] imaginativa y pasional del alma, aquietada por la razón.” (Prof. 12, 82; SVF I 234, trad. Cappelletti)

Salvando las imprecisiones técnicas del fragmento citado¹⁹, el sueño –un tipo de pensamiento imaginativo– podría operar a modo de un indicador de los avances logrados: quien sueña (a saber: quien recibe imágenes que no se corresponden con los objetos reales) *aplicaría* en sus actos oníricos los valores morales adquiridos. En efecto, parecería que las buenas acciones que el proficiente lleva a cabo estando despierto podrían tener un correlato en sus sueños, esta correspondencia expresaría –de algún modo– la actividad psíquica que todo progreso supone. Precisamente, la cuestión referida a la puesta en práctica de la teoría es un eje decisivo en la distinción entre viciosos y virtuosos: el ignorante (cuanto mucho, y este sería el caso del proficiente) tiene la teoría pero carece de la capacidad para poner en práctica tales conocimientos en una situación particular; por el contrario, el sabio tiene la teoría y la práctica, y aplica el conocimiento respecto de cuáles son los cursos de acción apropiados al momento de actuar²⁰. Al respecto, Zenón habría señalado (con resonancias socráticas) que es imposible “que la virtud esté presente (*adesse*) en alguien sin que éste la utilice

¹⁹ El testimonio de Plutarco es impreciso en tanto parece indicar una suerte de conflicto entre la parte imaginativa y pasional del alma, y la razón; como ya se ha señalado, los estoicos ni han distinguido las partes del alma en términos de *conflictividad*, ni han diferenciado una parte imaginativa y pasional del alma.

²⁰ Cf. DL VII 126 (SVF III 295).

(*uteretur*) siempre”²¹. Séneca, aludiendo a las diferencias entre quienes están realizando progresos en la virtud, señala:

“Pero, ¿entonces qué? ¿No hay grados bajo él? (*i.e.*, el sabio) ¿Se sigue el precipicio en forma inmediata de la sabiduría? No, según creo, pues el que progresa (*proficientes*) también se encuentra entre el número de viles, aunque está separado de ellos por una significativa distancia. Entre los mismos que están progresando también hay vastas diferencias; como place a algunos, se dividen en tres clases: (i) primero están los que aún no tienen la sabiduría, pero ya se ubicaron en sus cercanías. También lo que está cerca, sin embargo, está fuera [de la sabiduría]. ¿Preguntas quiénes son ellos? Todos los que ya abandonaron las pasiones (*affectus*) y los vicios (*vitia*), y aprendieron las cosas a las que tenían que abocarse pero tienen una confianza todavía inexperta. Aún no ponen en práctica su bien, pero ya no pueden caer en aquellas cosas de las que se apartaron. Ya se encuentran allí, de donde no hay resbalón hacia atrás. Esto, no obstante, no es todavía claro para ellos, lo que recuerdo que te escribí en una carta: «no saben que saben» (*scire se nesciunt*). Ya les ha tocado en suerte disfrutar de su bien pero aún no tienen confianza. Algunos comprenden a esta clase de los que están progresando, clase de la que te he hablado, de una manera tal que dicen que ellos ya se apartaron de las enfermedades del alma (*morbos animi*), aunque aún no de las pasiones, y que todavía se encuentran en terreno resbaladizo, porque ninguno está fuera del peligro de la maldad (*malitiae*), salvo el que se deshizo de ella por completo. Sin embargo, nadie se deshizo de ella, salvo el que adoptó la sabiduría en lugar de la maldad. [...] (ii) La segunda clase es la de aquellos que renunciaron a los males más grandes del alma y a las pasiones, pero de un modo tal que no tienen una posesión cercana de su seguridad. Pueden, en efecto, recaer en tales males y pasiones. (iii) La tercera clase está fuera de muchos y grandes vicios, pero no de todos; [el agente] se deshace de la avaricia (*avaritiam*) pero todavía siente ira (*iram*), ya no lo excita el deseo erótico pero aún lo hace la ambición, ya no siente ansias pero todavía teme, y en el miedo mismo es lo suficientemente firme frente a ciertas cosas, pero cede frente a otras.” (*Ep.* 75, 8-15 con omisiones, trad. Boeri)

El testimonio de Séneca diferencia tres niveles de progreso moral (asignando a cada uno de ellos ciertas características), aunque considera que quienes progresan pertenecen a la categoría de *viles*. Desde el punto de vista psicológico-cognitivo, el proficiente no es capaz de brindar asentimiento a impresiones comprensivas en todas las circunstancias. En otras palabras, quien progresa (aun cuando esté ubicado *cerca* de la sabiduría, según la clasificación de Séneca) *yerra*, y sus errores cognitivos son la causa de que lleve a cabo acciones imperfectas, dado que “no ponen en práctica su bien”. El proficiente deberá, en consecuencia, revisar los juicios que producen o se identifican con las pasiones, a fin de erradicar la ira, el deseo erótico, la ambición, el miedo; tal revisión supondrá cierto *trabajo sobre sí* en términos de un examen de los

²¹ Cicerón, *Acad.* I 38 (SVF I 199).

propios juicios²². En palabras de Epicteto, si cuando andamos por caminos equivocados:

“nos culpáramos a nosotros mismos y recordáramos que nada es responsable (αἰτιόν) de la alteración y de la agitación sino la opinión (δόγμα), les juro por todos los dioses que progresaríamos (προεκόψαμεν).” (*Diss.* III, 19.3, trad. Ortiz García ligeramente modificada)

La advertencia respecto de la responsabilidad de las opiniones propias se presenta como la condición de posibilidad para que el progreso acontezca; la cita de Epicteto indica que la causa del avance o retroceso respecto de la conquista de la virtud y la sabiduría *está en nosotros*, o bien que si nuestras opiniones son la causa de nuestras acciones, *depende de nosotros* el modificarlas para realizar ciertos cursos de acción (y desestimar otros). En este sentido cobra relevancia la propuesta de emprender un *trabajo sobre sí* como requisito para *progresar*:

“para los hombres ningún bien (ἀγαθόν) procede de los dioses: lo noble está en nosotros (τὸ καλὸν ἐφ’ ἡμῖν); aquello que está en nosotros lo obtenemos por nosotros mismos (δι’ ἑαυτῶν κτώμεθα). Lo que obtenemos por nosotros mismos no resulta por acción de ninguna otra cosa.” (Alejandro de Afrodisia, *Quaest.*, I 14; SVF III 32, trad. Boeri)

El concepto de progreso nombra, de este modo, una suerte de *camino* que posibilita la modificación del conjunto de creencias y opiniones del proficiente; se trata de una serie de cambios a nivel de los juicios que tiene por objetivo adquirir una disposición virtuosa, la cual será expresada en los cursos de acción que tomará el agente.

III.1.2. Contradicciones en torno al valor instrumental del progreso

La noción de progreso (προκοπή) refiere a la posibilidad de realizar un conjunto de cambios a nivel psíquico-cognitivo, lo que tendría por resultado una modificación de la disposición de quien progresa. La Estoa, al no admitir la existencia de una disposición intermedia entre vicio y virtud, niega que la categoría de

²² Volveremos sobre el texto citado de Séneca y el examen de los juicios propios, en términos de un *trabajo sobre sí*, cuando nos ocupemos de la *conversión* y, posteriormente, al abordar la *terapia* de las pasiones.

prokóptontes porte un valor moral en sí. Los estoicos, no obstante, ubican el progreso entre los indiferentes preferidos del alma²³; esto es, aunque lo que es indiferente se define como aquello que no es ni bueno ni malo respecto del logro o del alejamiento de la virtud, el progreso (al igual que la buena disposición natural, la memoria, la agudeza de inteligencia, entre otras) porta cierto valor instrumental con referencia al alcance de una vida virtuosa. Ahora bien, resulta un tanto contradictorio señalar, por un lado, que todos los proficientes son categóricamente necios y, por otro, que el progreso colabora con el avance en el camino hacia la virtud. En efecto, si bien el progreso se postula como *útil* respecto del fin del proficiente, se trata de una utilidad difícil de *ponderar* o de *medir*. Teniendo en cuenta esta dificultad, y a partir de las valoraciones ético-gnoseológicas que caracterizan la disposición psíquica del proficiente, el presente apartado intentará (en términos generales) *matizar* la contradicción implícita en la siguiente afirmación: aun cuando no exista una disposición intermedia entre sabios e ignorantes, es *preferible* progresar que no progresar. Específicamente, nos proponemos evaluar en qué sentido el progreso porta un valor instrumental que posibilitaría algún *avance* respecto de la conquista de la virtud.

Definir el valor del progreso como instrumental supondría que el mismo podría resultar *útil* para la conquista de la sabiduría, aunque (por sí mismo) no garantice dicho fin; en otras palabras, el progreso sería objeto de selección del proficiente, pero no alcanzaría con *progresar* para ser sabio. Los estoicos ubican el progreso entre las cosas que son preferibles por sí mismas (y no con vistas a otros fines) “en cuanto que son acordes con la naturaleza (κατὰ φύσιν)”²⁴. Si bien, en un sentido, *indiferente* se dice de aquello que no es ni bueno ni malo; en otro sentido:

“no [son indiferentes] en lo que respecta a la selección (ἐκλογήν) o rechazo (ἀπεκλογήν). Esa es la razón por la cual también algunos de ellos contienen un valor selectivo (ἄξίαν ἐκλεκτικὴν) en tanto que otros contienen un disvalor no selectivo, pero de ningún modo [contienen un valor] que

²³ Cf. Estobeo, *Ecl.* II 81 (SVF III 136). La teoría estoica de los indiferentes (objetada por Aristón) consiste en una distinción entre cosas que no son ni buenas ni malas en tanto no contribuyen al logro o al alejamiento de la felicidad. La Estoa, sin embargo, distingue entre indiferentes preferidos (προηγμένα, aquellos que tienen algún valor) e indiferentes dispreferidos (ἀποπροηγμένα, aquellos que tienen disvalor). Asimismo, los indiferentes preferidos y dispreferidos pueden ser del alma o del cuerpo. Cf. DL VII 102-103 (SVF III 117; LS 58A); VII 106 (SVF III 127); Cicerón, *Fin.* III, 53-54 (SVF III 130).

²⁴ DL VII 107 (SVF III 135).

contribuya a la vida feliz (τὸν εὐδαίμονα βίον).” (Estobeo, *Ecl.* II 79; SVF III 118, trad. Boeri)

Respecto de las definiciones de la noción de *valor*, otro testimonio de Estobeo aclara: “Todas las cosas según naturaleza (κατὰ φύσιν) tienen valor (ἀξίαν), y todas las cosas contrarias a la naturaleza (παρὰ φύσιν) disvalor (ἀπαξίαν)”²⁵. En el caso de los preferibles, la acepción de valor que está en juego es la que ha sido definida por el estoico Antípatro de Tarso como valor *selectivo* (ἐκλεκτικὴν)²⁶:

“en virtud del cual, una vez dadas ciertas cosas, elegimos (αἰρούμεθα) estas cosas particulares en vez de estas otras. Por ejemplo, la salud en vez de la enfermedad, la vida en vez de la muerte, la riqueza en vez de la pobreza.” (Estobeo, *Ecl.* II 83; SVF III 124; LS 58D, trad. Boeri)

Asimismo tanto Antípatro de Tarso como Diógenes de Babilonia (ambos discípulos de Crisipo) destacan la importancia del valor de selección en lo que refiere al fin de la vida humana. De este modo, Diógenes consideró que el fin “consiste en el buen razonamiento (εὐλογιστεῖν) en la selección y rechazo de las cosas según naturaleza”²⁷. Por su parte, Antípatro señaló que el fin consiste en “vivir seleccionando (ἐκλεγομένους) continuamente las cosas según naturaleza y rechazando (ἀπεκλεγομένους) las cosas contrarias a la naturaleza”²⁸. El progreso, por tanto, cuenta con un valor que lo hace digno de ser elegido: tal valoración lo ubica entre las cosas según naturaleza. Al no constituir un bien en sí mismo, el progreso puede ser valorado a partir de la siguiente definición de valor: “una capacidad o utilidad intermedia que contribuye a la vida conforme con la naturaleza (μέσσην τινα δύναμιν ἢ χρεῖαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον)”²⁹. Enumerado entre los indiferentes preferidos del alma, el progreso dista de identificarse con el valor absoluto que poseen los bienes; no obstante, “lo preferido [...], al poseer un

²⁵ Estobeo, *Ecl.* II 83 (SVF III 124; LS 58D).

²⁶ Las otras dos acepciones –según el testimonio de Estobeo– en que puede entenderse el término valor son: el precio (δόσις) y la estima (τιμὴν) por sí mismo; y la apreciación (ἀμοιβήν) del experto (δοκιμαστοῦ). Cf. Estobeo, *Ecl.* II 83 (SVF III 124; LS 58D).

²⁷ Estobeo, *Ecl.* II 76 (SVF III 44, Diógenes de Babilonia; LS 58K).

²⁸ Estobeo, *Ecl.* II 76 (SVF III 57, Antípatro de Tarso; LS 58K). Cf. Epicteto, *Diss.* II, 6.9 (SVF III 191; LS 58J).

²⁹ DL VII 105 (SVF III 126, trad. Juliá).

lugar y valor secundarios (δευτέρων), se encuentra, en cierto modo, muy próximo a la naturaleza de los bienes (τῶν ἀγαθῶν φύσει)³⁰. En esta línea podría también interpretarse la suerte de concesión que, al respecto, habría realizado Crisipo:

“En el primer libro de su obra *Sobre los bienes*, en cierta forma cede y concede (sc. Crisipo) que se llame bienes a las cosas preferibles, y males a sus contrarios, y lo dice con las siguientes palabras: «Si alguien, debido a estas diferencias (sc. entre lo preferido y lo dispreferido), quiere llamar bien a alguno de estos (sc. indiferentes), y mal a otro, se limita al asunto en sí y no se extravía en los significados y, por lo demás, apunta al uso común de las palabras (ὀνομασίας συνηθείας)».” (Plutarco, SR 1048A; SVF III 137; LS 58H, trad. Campos Daroca-Nava Contreras ligeramente modificada)³¹

Según este testimonio, Crisipo admite que no sería incorrecto realizar una analogía entre los llamados (filosóficamente) preferidos y dispreferidos, y lo que en el lenguaje coloquial se nombra como *bueno* y *malo*, respectivamente. En efecto, el margen de aceptación que supone la posibilidad de nombrar lo preferido como bueno y lo dispreferido como malo, indica que el sentido moral se define, en última instancia, en el uso de aquellas cosas postuladas –en principio– como *indiferentes*. Resulta pertinente retomar en qué sentido puede decirse que algo es indiferente.

“«Indiferentes» se dice en dos sentidos, por una parte, en un sentido, las cosas que no cooperan con la felicidad ni con la infelicidad (κακοδαμονίαν), como por ejemplo riqueza (πλοῦτος), fama (δόξα), salud (ὑγίεια), fuerza (ισχύς) y similares, pues también es posible ser feliz sin ellas porque su uso (χρήσεως) puede producir felicidad o desdicha. En otro sentido se denomina indiferentes a cosas que no producen movimiento (κινητικὰ) de impulso ni de rechazo, como el tener en la cabeza un número par o impar de pelos, o extender o encoger el dedo. Los indiferentes mencionados en primer lugar nunca son mentados en este segundo sentido, pues son productores de movimientos de impulso y de evitación.” (DL VII 104; SVF III 119; III 126; LS 58B, trad. Juliá)³²

Tal como hemos señalado con anterioridad, los indiferentes no son tales respecto del valor selectivo y ese valor posibilita que, por ejemplo, la salud o la riqueza sean *elegibles* con preferencia a la enfermedad o la pobreza. Ahora bien, lo que

³⁰ Estobeo, *Ecl.* II 85 (SVF III 128; LS 58E, trad. Boeri).

³¹ Cf. Plutarco, *Comm. not.* 25, 1070d (SVF III 25). Respecto del interés de Crisipo por los usos del lenguaje ordinario, vid. Nussbaum (2009: 368-369); quien destaca que las expresiones coloquiales y la utilización de los pasajes literarios como expresión de las creencias populares constituyen cuestiones dignas de atención para el filósofo estoico. Cf. asimismo Frede (1978: 52).

³² Sobre el vínculo entre felicidad, conocimiento y buen uso de los bienes, cf. la exhortación de Sócrates a Clinias en Platón, *Euthd.* 279c-281e.

agrega el testimonio de Diógenes Laercio recientemente citado es que la riqueza y la salud (entre otras) no son cosas elegibles en sí (*i. e.*, no portan *a priori* un valor selectivo) porque lo que decide su cooperación con la felicidad o con la infelicidad es el uso que se haga de las mismas³³. Precisamente, la definición de los indiferentes (preferidos y dispreferidos) como aquello de lo que se puede hacer un buen o mal uso es lo que establece la diferencia entre éstos y los bienes, ya que los estoicos: “sostienen que aquello que es posible usar (χρησθαι) bien o mal no es un bien. Es posible usar la riqueza bien o mal. Por consiguiente, la riqueza y la salud no son bienes...”³⁴. Sin embargo, si ubicamos en este marco conceptual el progreso como indiferente preferido nos encontramos con la imposibilidad de postular un mal uso del mismo. Es decir, es posible suponer que alguien puede no-progresar, pero ese no-progreso no daría cuenta específicamente de un mal uso del mismo, sino más bien, de su ausencia. Señalamos, en este sentido que el progreso contiene en sí cierto valor positivo; dicho valor lo constituye como *preferido*.

A modo de recapitulación, en lo que refiere a la noción de progreso (1), señalamos:

- 1.a) que el progreso se ubica entre los indiferentes preferidos del alma;
- 1.b) al ser preferido por sí mismo es acorde con la naturaleza;
- 1.c) las cosas según naturaleza (κατὰ φύσιν) tienen valor;
- 1.d) los indiferentes preferidos tienen un valor de tipo *selectivo* (*i. e.*, son objeto de selección);
- 1.e) aquello que posee un valor selectivo no contribuye con la felicidad (εὐδαιμονία); no obstante,
- 1.f) el valor, teniendo una utilidad intermedia, contribuye a la vida conforme con la naturaleza; en consecuencia,

³³ Destacando la importancia que posee la *selección* (entre los indiferentes), Séneca señala: “¿Pues qué? –dice– si la buena salud, el reposo y la exención de los dolores no han de impedir en nada a la virtud, ¿no los buscarás? ¿Por qué no las he de buscar? No porque son buenas, sino porque son acordes con la naturaleza (*secundum naturam sunt*) y porque las tomaré con buen juicio. ¿Qué bien habrá entonces en ellas? Este único: el ser bien elegidas (*bene electi*). Pues cuando tomo el vestido cual conviene, cuando ando como es conveniente, cuando ceno como debo, no son bienes la cena el paseo o el vestido, sino mi propósito de conservar en estas ocasiones la compostura que conviene a la razón en cada una de esas circunstancias. [...] No es un bien de por sí un vestido limpio, sino la elección de un vestido limpio, porque el bien no está en la cosa, sino en la elección (*quian non in re bonum est sed in electione quali*)...” (*Ep.* 92, 11-12; LS 64J, trad. López Soto ligeramente modificada).

³⁴ DL VII 103 (SVF III 117; LS 58A, trad. Boeri). Cf. Sexto Empírico, *PH* III 177.

1.g) el progreso no contribuye con la felicidad, pero sí con la vida conforme con la naturaleza.

Por otra parte, respecto de los indiferentes (2), señalamos:

2.a) los indiferentes no cooperan con la felicidad dado que se puede hacer un buen o mal uso de los mismos;

2.b) aquello de lo que se puede hacer un buen o mal uso no es un bien (*i. e.*, no posee un valor absoluto).

A partir de las dos líneas argumentativas presentadas deducimos lo siguiente: el progreso, en tanto *preferido*, porta un valor (selectivo) que contribuye con la vida acorde con la naturaleza (1.g); y, en tanto *indiferente*, nombra algo de lo que se puede hacer un buen uso (2.b). En consecuencia, el progreso estaría colaborando *indirectamente* con el logro de la vida virtuosa, ya que –como lo mencionamos en el apartado anterior– la felicidad “sobreviene cuando estas acciones intermedias adquieren firmeza, habitualidad y fijeza”³⁵, es decir, cuando la selección de cosas acordes con la naturaleza se realiza de cierta manera, la cual supone firmeza y estabilidad. Esta afirmación permite diferenciar el modo de accionar del proficiente y del sabio: el proficiente no hace un buen uso de los indiferentes *en todos los casos*; en efecto, realiza una selección que es *necesaria* para lograr una vida virtuosa (y feliz), pero esa (buena) selección no es *suficiente* para la felicidad. El sabio, en cambio, hace un buen uso de los indiferentes en todos los casos, cuestión que supone un *criterio de selección* a partir del cual elige siempre aquellas cosas según naturaleza. El criterio de selección del sabio lo constituye su disposición virtuosa, y la virtud (como lo observaremos en el próximo apartado), al constituir una habilidad técnica, implica saber qué seleccionar en cada una de las circunstancias. El siguiente testimonio de Epicteto permitiría mostrar en qué sentido puede ser legítima (respecto de la teoría estoica que afirma que los indiferentes no contribuyen con la felicidad) la realización de esfuerzos que tienden a obtener algún indiferente³⁶:

³⁵ Vid. p. 79.

³⁶ El modelo ofrecido por la Estoa que permite que la búsqueda de los indiferentes pueda interpretarse como (una acción) coherente y legítima es denominado por Brennan (2005: 146-151) el *modelo del juego*.

“Las materias son indiferentes, pero el uso de ellas no es indiferente (Αἱ ὕλαι ἀδιάφοροι, ἢ δὲ χρῆσις αὐτῶν οὐκ ἀδιάφορος). ¿Cómo conservará alguien al mismo tiempo la estabilidad y la imperturbabilidad (εὐσταθὲς καὶ ἀτάραχον) y a la vez el cuidado y el no obrar con negligencia ni con descuido? Imitando a los que juegan a los dados: las fichas son indiferentes, los dados son indiferentes. ¿Cómo sé qué va a salir? Pero el usar cuidadosa y hábilmente (ἐπιμελῶς καὶ τεχνικῶς) lo que salga, eso ya es cosa mía (ἐμὸν ἔργον ἐστίν). [...] Verás que eso hacen los que juegan bien a la pelota: a ninguno de ellos les importa la pelota como un bien o como un mal, sino que les importa tirarla y atraparla. En eso reside la armonía (εὐρυθμία), en eso reside la habilidad (τέχνη), la rapidez (τάχος), el buen razonamiento (εὐγνωμοσύνη) [...] Así, tengamos también nosotros el cuidado como el del más hábil jugador y la indiferencia como la que tendríamos por la pelota.” (Epicteto, *Diss.* II, 5.1-4, 15-16, 20-21; trad. Ortiz García ligeramente modificada)³⁷

El texto citado señala cómo podría legitimarse la selección de aquello que es acorde con la naturaleza, aun cuando este acto no colabore con la vida feliz. El progreso, en rigor, porta un valor instrumental respecto de la vida acorde con la naturaleza; y, si la buena selección sistemática de las cosas según naturaleza supone la adquisición de la virtud, el progreso puede definirse como un objeto de selección necesario, aunque insuficiente para la vida feliz.

III.1.2.1. La *paideía* como *téchne*

En el apartado anterior señalamos la imposibilidad de postular un mal uso del progreso y, por el contrario, hemos afirmado que el mismo sólo podría nombrar un buen uso; cabe, en este caso, la pregunta respecto de qué sería aquello que quien progresa *usaría bien*. Quien progresa es el proficiente y tal progreso supondría la disminución *gradual* de los errores de tipo cognitivo a fin de conquistar la virtud. No obstante, para que dicho *proceso* pueda llevarse a cabo es necesaria la intervención pedagógica del maestro: el progreso no sucede sin *paideía*. Podríamos afirmar, por tanto, que el progreso expresa la presencia efectiva de la transmisión filosófica; en otras palabras, que el progreso indica un *buen uso* de la *paideía*. Nos proponemos advertir, a continuación, cómo la *paideía* se ubica como la *téchne* por excelencia que

³⁷ Cf. Séneca, *De benef.* II, 17.3 (SVF III 725).

permitiría el *avance* (i. e., una serie de modificaciones a nivel psíquico-cognitivo) del proficiente.

¿Cómo podría definirse la *paideía* de modo tal que el progreso nombre su buen uso? Interpretamos la *paideía* como *téchne*, y lo hacemos en un sentido doble: como el conjunto de *téchnai* que son transmitidas al proficiente como *medio* para alcanzar la virtud; y como la expresión de la *téchne* pedagógica, como lo que expresa el *arte* del maestro en el ejercicio de transmisión filosófica. Respecto de esta definición, es pertinente asimismo señalar la distinción establecida por los estoicos entre *téchne* y *epistéme*, afirmando que la primera se caracteriza por tener un fin, y la segunda por carecer del mismo. La *téchne* se define en términos de utilidad, como un conjunto de *saberes útiles* para la vida; en palabras de Sexto Empírico, todo *arte* es definido como: “un sistema de comprensiones ejercitadas a un tiempo, utilizadas como recurso para un fin útil a la vida (σύστημα ἔστιν ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων καὶ ἐπὶ τέλος εὐχρηστον)”³⁸. En tal concepción entra en juego la noción de tiempo vinculada con la ejercitación sistemática y tales alusiones suponen un proceso de aprendizaje (de recursos útiles para la vida)³⁹. Tal proceso implicaría, específicamente, la posibilidad de cierta gradación, entendida ésta como la consideración de los avances o retrocesos que realiza el proficiente-educando a partir de un método pedagógico y de un conjunto de contenidos (teórico-prácticos)⁴⁰. En consecuencia, el progreso supone la *paideía* aunque no se trata de una implicación recíproca, ya que no todos los *educandos* progresan. Como lo indica Cicerón, al referir a las palabras de Zenón:

³⁸ Sexto Empírico, *M.* II 10 (SVF I 73, trad. Cappelletti). Cf., entre otras acepciones similares, Cicerón, *Fin.* II 148 (SVF I 73); Quintiliano, *Inst.* II 17, 41 (SVF I 73).

³⁹ Esta dimensión temporal es, en cierto sentido, a la que alude Hadot (1979) cuando se ocupa de describir el *aspecto pedagógico* del sistema filosófico estoico. Nos detendremos en esta interpretación en el capítulo final.

⁴⁰ Una de las cartas de Cicerón a Ático señala: “¡Por fin me llegó una mensajero de mi hijo Marcol, y ¡por los cielos!, una carta escrita en el mejor de los estilos (πεπινωμένως *scriptae*), lo cual indica que ha hecho algún progreso (προκοπήν)...” (*Att.*, XVI, trad. Ayala). Debe advertirse, no obstante, que Cicerón evalúa el estilo literario en términos de un lenguaje sofisticado y asocia el progreso con un estilo *elegante*. La Estoa antigua, por el contrario, no se ha preocupado por la ornamentación discursiva y ha sugerido un criterio de simplicidad en el estilo; en consecuencia, el progreso no ha sido asociado estrictamente con una *mejoría estilística*. Cf. Cicerón, *Fin.* III, 5, 19; *Parad. praef.* 2; Quintiliano, *Inst.* X I, 84; XII 2, 25 (SVF II 25). Del método educativo estoico y de los contenidos *curriculares* nos ocuparemos en los próximos capítulos.

“[Dice que] los pecados (*peccata*) son en parte tolerables (*tolerabilia*) y en parte [no lo son] en modo alguno, porque ciertos pecados pasan por alto muchas clases de deber (*officii*) y otros, pocas; que, por otra parte, hay algunos ignorantes (*insipientes*) que de ninguna manera podrán llegar a la sabiduría y otros que, si se lo propusieran, podrían conseguirla.” (*Fin.* IV, 56; SVF I 232, trad. Cappelletti)

La *epistéme*, por su parte, no es concebida como un medio a partir del cual pueda obtenerse alguna otra finalidad (aunque esto no implica que no sea *útil*); la ciencia, al ser equivalente a la virtud, es enteramente suficiente (*αὐτάρκη*) para la felicidad (*εὐδαιμονία*)⁴¹: la virtud es ella misma su *propia recompensa*⁴².

“Magníficamente es expresado esto por Zenón: como por un oráculo: «La virtud, [que sirve] para vivir bien, a sí misma se basta (*virtus ad bene vivendum se ipsa contenta est*)».” (Cicerón, *Fin.* V, 27, 79; SVF I 187, trad. Cappelletti)

La virtud, si bien constituye una habilidad técnica (a saber: la puesta en práctica de ciertos teoremas o principios filosóficos)⁴³, se diferencia de las *téchnai* al ser definida como un *modo de vida*, en particular, un tipo de vida conforme con la naturaleza:

“no consideramos que la sabiduría (*sapientiam*) es semejante al arte de la navegación o de la medicina, sino antes bien al gesto del actor y al movimiento de la danza [...]; así, su fin está ínsito en ella misma, esto es, en la realización del arte (*artis effectio*), no se ordena a algo externo. Y con todo también hay alguna diferencia entre la sabiduría y estas mismas artes porque en aquella las acciones que se ejecutan debidamente (*recte facta*) no comprenden sin embargo todas las partes de las que constan [dichas artes]. Pero las acciones que [en el caso de la sabiduría] llamamos rectas o rectamente hechas –si se quiere, aquellas que [los griegos] llaman *kathómatha*– contienen todas las partes constitutivas de la virtud. En efecto, sólo la sabiduría se vuelve enteramente sobre sí misma (*Sola enim sapientia in se tota conversa est*), lo que no ocurre en las demás artes.” (Cicerón, *Fin.* III, 7, 24; SVF III 11; parcialmente en LS 64H, trad. Corso)

⁴¹ Cf. DL VII 127 (SVF I 187). La concepción de la virtud como suficiente para la felicidad proviene de los cínicos. Cf. DL VI 11.

⁴² Cf. Séneca, *Vit. Beat.* 9.4. Cf. asimismo Séneca, *Ep.* 81, 19.

⁴³ Cf. *An. Par.*, vol I, p. 171 (SVF III 214); Estobeo, *Ecl.* II 63 (SVF III 280; LS 61D); DL VII 125 (SVF III 295). Vid. p. 74.

Es posible establecer, por tanto, cierto paralelismo entre las definiciones de *téchne* y *epistéme*, y las concepciones de *hábitos* (o *estados habituales*) y *disposiciones*, respectivamente. La noción de *hábito* (ἔξις) se articula con la *técnica* al ser susceptible de gradación y carecer de sistematicidad; como lo ejemplificamos anteriormente⁴⁴, quien posee la *mántica* como *afición* podrá ser más o menos eficaz respecto del conocimiento de los acontecimientos futuros, y tal eficacia dependerá asimismo de la una serie de aprendizajes y ejercitaciones (regulares). En efecto, los actos virtuosos (en rigor, los *impulsos* precedidos por las *comprensiones*) que pudiera realizar el proficiente en su progreso no expresarían aún una disposición virtuosa, sino un *hábito*⁴⁵. La noción de *disposición* (διάθεσις), en cambio, se articula con la *epistéme* al no admitir gradación alguna y expresar un actuar virtuoso sistemático, propio del sabio.

Teniendo presente que la *paideía* se postula como la *téchne* por excelencia para alcanzar una vida virtuosa, debemos ocuparnos a continuación de algunas temáticas referidas a cómo sería posible adquirir la virtud. La Estoa señala que los seres humanos cuentan no sólo con una disposición natural para recibir la virtud⁴⁶, sino también con una inclinación natural hacia la misma⁴⁷.

“Unos, en efecto, creen que el sabio no sólo llega a estar bien dispuesto (εὐφροεῖς) hacia la virtud por naturaleza sino que algunos llegan a estarlo por la práctica; y aceptaron lo que dice el proverbio: «con el tiempo la práctica se vuelve naturaleza» (μελέτη χρονισθεῖσ' εἰς φύσιν καθίσταται)⁴⁸. También supusieron algo similar respecto de la nobleza (εὐγενείας), de modo que la buena disposición natural es, en general, un *hábito* (ἔξις) que por naturaleza o por práctica es apropiado para la virtud, o bien es un *hábito* según el cual ciertas personas poseen una buena capacidad para la virtud.” (Estobeo, *Ecl.* II 107-108; SVF III 366, trad. Boeri)

⁴⁴ Vid. p. 75.

⁴⁵ Cabe tener presente la aclaración realizada sobre el final del capítulo II (vid. n. 74) respecto del doble uso del término *héxis*, mediante el cual los *hábitos* del sabio podrían ser considerados como virtudes.

⁴⁶ Respecto de la disposición natural para recibir y perfeccionar la virtud (negando que la misma se produzca por naturaleza, ni contra naturaleza) la Estoa parece retomar la teoría propuesta por Aristóteles (vid. *EN* 1103a20-26).

⁴⁷ Cf. Estobeo, *Ecl.* II, 65 (vid. p. 78).

⁴⁸ Según lo apunta Boeri (1998: 198), el proverbio pertenece a un trágico anónimo. Por otra parte, la idea de que mediante la repetición una práctica adquirida puede tornarse natural está en Aristóteles (vid. *Rh.* 1369b6-7); asimismo, la definición aristotélica de *hábito* o *costumbre* (ἔθος) como causa de las virtudes éticas es presentada en *EN* 1103a14-26.

Tal como se ha mencionado al comienzo del apartado anterior, la buena disposición natural (εὐφύια) se ubica (junto con el progreso) entre los indiferentes preferidos del alma; en este sentido, tal disposición tiene un valor instrumental respecto del logro de una vida conforme con la naturaleza. De acuerdo con la cita de Estobeo, esta buena disposición no sólo puede darse naturalmente, sino también por la práctica; en este último caso, la práctica (sostenida en el tiempo) podría operar como un factor que *naturaliza* aquello que –en principio– no es por naturaleza. De este modo, la *habituación* se presenta como un elemento fundamental para la adquisición de la virtud; Estobeo clasifica, por ejemplo, la salud y la belleza del alma como *capacidades* (δυνάμεις) que se producen mediante la práctica (ἄσκησις), aunque aún no constituyan habilidades técnicas⁴⁹. La virtud, por tanto, no se posee por naturaleza, sino que su adquisición supone cierta ejercitación, hábito y perfeccionamiento, aun cuando –como hemos señalado– *no se es virtuoso progresivamente*.

“En efecto, no nacemos poseyendo por naturaleza la virtud ni, una vez nacidos, [nos] sobreviene (ἐπιγίγνεται) de una manera natural más tarde, como ocurre con algunas otras partes del cuerpo. Puesto que, [si así fuera], no habría nada voluntario (ἐκούσιον) ni digno de elogio (ἐπαινετόν). Y la virtud tampoco se perfecciona (συμβάντων) por la costumbre (συνηθείας) que sobreviene a partir de los que sucede, como ocurre con una lengua. Ése es, es efecto, prácticamente el modo en que sobreviene el vicio. El conocimiento, por cierto, no deriva de una habilidad técnica, ya sea de las que son proveedoras [de algo] o terapéuticas (θεραπευτικῶν) en relación con el cuerpo; tampoco deriva de la educación convencional (παιδείας τῆς ἐγκυκλίου), pues sería digna de estima si solamente pudiera preparar y poner en orden el alma.”(Clemente, *Strom.* VII 3, 19, 33-5; parcialmente en SVF III 224, trad. Boeri)

Si bien la adquisición de la virtud supone la práctica (en términos gnoseológicos: el brindar regularmente asentimiento a impresiones de tipo comprensivas), el testimonio de Clemente de Alejandría realiza las siguientes aclaraciones; la virtud (entendida como conocimiento):

- a) no se posee naturalmente al nacer;
- b) ni sobreviene naturalmente con el paso del tiempo;
- c) no se perfecciona por la costumbre;

⁴⁹ Cf. Estobeo, *Ecl.* II 62 (SVF III 278).

- d) no deriva de una habilidad técnica;
- e) ni deriva de la educación convencional o enciclopédica.

Respecto de (a) y (b), hemos apuntado que la Estoa sostiene un tipo específico de empirismo gnoseológico que niega la existencia de impresiones en el alma humana sin intervención de la experiencia⁵⁰; en consecuencia, la virtud no puede considerarse a modo de un *contenido* dado al nacer, ni tampoco como un *contenido* dado en potencia que se iría desarrollando naturalmente con el paso del tiempo. Luego, (c), (d) y (e) se fundamentan, en términos generales, en la imposibilidad de graduar la virtud; esto es, –si tenemos presente la aclaración realizada por Clemente de Alejandría– lo que se podría *perfeccionar* (aunque también en este caso la utilización de dicho término es imprecisa) sería el modo de ser cada vez *menos viciosos*, pero no *más virtuosos*. La negativa que expresa el texto respecto del perfeccionamiento de la virtud (c) está orientada a señalar específicamente que, dado que la virtud no se puede *cuantificar*, la costumbre no es suficiente para *convertir* a alguien a la sabiduría. En efecto, si no hay práctica que permita establecer –cuantitativamente– a qué distancia se encuentra el proficiente respecto de su objetivo final, la virtud no puede derivar ni de una habilidad técnica (d), ni de la educación enciclopédica (e)⁵¹.

Esta serie de aclaraciones permiten poner de manifiesto la siguiente cuestión: el planteo estoico no tendría como eje central de discusión si la virtud es enseñable o no, sino que el énfasis estaría puesto en analizar bajo qué condiciones o a partir de qué requisitos alguien podría adquirirla⁵². Sería posible deducir, en consecuencia, que las *fórmulas pedagógicas* o *esquemas de enseñanza* propuestos por los filósofos del Pórtico tendrán como principal propósito percibir el conjunto de creencias y juicios que porta cada alumno; es decir, ubicar en un lugar relevante el *caso particular*⁵³. Precisamente,

⁵⁰ Vid. p. 31.

⁵¹ En el próximo capítulo nos ocuparemos de las interpretaciones estoicas respecto de la educación *convencional* o *enciclopédica*.

⁵² El énfasis estoico sobre la cuestión referida a los requisitos que permitirían adquirir la virtud supone (aunque no de manera exclusiva) una reformulación de la discusión entre Platón y los sofistas acerca de la enseñanza de la virtud; fundamentalmente, tal como esa discusión se presenta en *Protágoras* (en especial, 320c-323d), donde se pone en juego la confrontación entre un modelo *democrático* (que implica que todos los ciudadanos pueden tomar decisiones políticas) y un modelo *tecnológico*, donde sólo los *especialistas* (i. e., aquellos que poseen la *téchne politiké*) pueden decidir sobre la organización y el funcionamiento de la *pólis*. Tendremos presentes los modelos señalados cuando analicemos (en el próximo capítulo) la educación moral desde la concepción estoica de la justicia y la teoría del cosmopolitismo.

⁵³ La relevancia metodológica referida al *caso particular* será evaluada en el último capítulo.

porque lo que debe suceder para que la *conversión* acontezca es algo que está *en poder del proficiente*; en otras palabras, se trata de un cambio abrupto donde la disposición psíquica del *convertido* opera como causa principal del mismo (aun cuando el maestro actúe como *mediador* de tal acontecimiento). Es en este plano en el cual cabría ubicar el progreso como aquello que está en poder del proficiente y que expresa un buen uso de la *paideía*. La mediación del maestro es, de este modo, *condición necesaria* pero no es *condición suficiente* para que la *conversión* suceda. En suma, el establecimiento de un modo de transmisión y de un conjunto de verdades y principios teóricos (*i. e.*, de un *dogma*) a transmitir no son *suficientes* para la adquisición de la virtud.

III.1.3. La (posible) *conversión* del sabio

De acuerdo con lo señalado hasta este punto, las nociones de progreso y proficiente deben ser concebidas, fundamentalmente, con fines expositivos y/o pedagógicos; esto es, como términos propios del ámbito de la *paideía*. Nos ocuparemos a continuación de analizar cómo el concepto de *conversión* (en tanto adquisición de la virtud) logra articularse con el ámbito de la educación filosófica; evaluaremos, en este sentido, la serie de dificultades terminológico-conceptuales que tal articulación supone.

“En el libro I de su tratado *Discurso ético* Posidonio afirma que prueba de que la virtud existe es que los que estaban en torno de Sócrates, Diógenes y Antístenes, progresaron (προκοπή) en ella; y que el vicio también existe por el hecho de que es contrario de la virtud. Y que ella, me refiero a la virtud, es enseñable (διδασκλήν) lo sostienen no sólo Crisipo en el libro I de su obra *Sobre el fin*, sino también Cleantes y Posidonio en los tratados *Protrépticos* y *Hecatón*. Que es enseñable se hace evidente a partir del hecho de que hay hombres malos que se vuelven buenos (ὅτι δὲ διδασκλή ἐστι, δῆλον ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἀγαθοὺς ἐκ φάυλων).” (DL VII 91; parcialmente en SVF I 567; III 223; LS 61K, trad. Boeri ligeramente modificada)⁵⁴

⁵⁴ La doctrina estoica que afirma que la virtud es enseñable y aquella que señala la tendencia natural que los seres racionales poseen hacia la virtud, han sido presentadas en dos testimonios de Estobeo citados en el apartado anterior (*Ecl.* II 107-108; SVF III 366 y *Ecl.* II 65; SVF I 566, respectivamente). No obstante, el mismo autor parece contradecir estos reportes al señalar que “ningún poseedor de vicio se desvía (πέτραπται) hacia la virtud, como ninguno que está enfermo lo hace hacia la salud” (*Ecl.* II 104-104; SVF III 682, trad. Boeri). Una interpretación posible de la aparente contradicción de Estobeo podría radicar en otro de sus señalamientos (perteneciente al mismo fragmento citado) referido a la imposibilidad del ignorante de ser convertido; quizás el doxógrafo intentó destacar

La educación filosófica nombra un proceso que va del vicio a la virtud, un camino que genera un cambio de manera gradual; por el contrario, la adquisición de la virtud (lejos de ser un *paso a paso*) sobreviene abruptamente. Si bien el testimonio citado de Plutarco⁵⁵ indica que el proficiente al soñar podría advertir sus progresos en la virtud, el reporte que citaremos a continuación niega tal posibilidad. Entendemos al respecto que, desde la perspectiva del *convertido* (quien súbitamente se ha transformado en sabio), la conversión no puede explicarse en términos de un progreso gradual; esto es, el sabio es incapaz de advertir si, siendo proficiente, ha tenido (o no) percepciones referidas a sus avances⁵⁶:

“entonces en filosofía no debemos asumir ni progreso ni ninguna percepción de progreso, si el alma ni deshecha (μεθήσι) ni se purga (ἀποκαθαίρεται) a sí misma de nada de su estupidez (ἀβελτερίας), sino que trata con la maldad absoluta hasta adquirir (λαβεῖν) el bien absoluto y perfecto. En ese caso, el sabio ha cambiado (μεταβαλόν) en un momento de la mayor vileza posible (φαιλότητος) a una disposición virtuosa insuperable (ὑπερβολὴν ἀρετῆς διαθέσιν), y ha perdido de repente (ἐξαίφνης) todo el vicio que falló en quitar incluso por más de un tiempo considerable.” (Plutarco, *Prof.* 75c; SVF III 539; parcialmente en LS 61S, trad. nuestra)⁵⁷

El verbo *metabállo* aparece con frecuencia en las fuentes estoicas refiriendo a transformaciones que se producen en la *phýsis*⁵⁸; en el caso del testimonio recientemente citado el participio *metabalón* se utiliza asimismo para dar cuenta de un proceso psicológico⁵⁹, tal utilización permite reforzar la connotación psico-física

que, en rigor, no es el ignorante quien se convierte, dado que el convertido (ya) es sabio. Volveremos sobre el texto mencionado y sus respectivos análisis en las próximas páginas.

⁵⁵ Vid. p. 84.

⁵⁶ Sobre el final del presente apartado retomaremos los argumentos que ubicarían la conversión como un cambio de tipo *enigmático*.

⁵⁷ Cf. Plutarco, *Comm. not.* 1062b (LS 61U).

⁵⁸ Se trata, en general, de cambios referidos a la conflagración universal. Cf. Estobeo, *Ecl.* I 25 (SVF I 120); Hermias, *Irris. gent. phil.* 14 (SVF I 495); Plutarco, *Comm. not.* 1075d (SVF I 510); Eusebio, *PE* XV 18, 1-3 (SVF II 596; LS 46K).

⁵⁹ Plutarco utiliza también el participio *metabállon* cuando refiere, presentando la concepción estoica de la virtud, a cómo el alma –transformada en las pasiones– engendra el vicio. Cf. Plutarco, *VM* 3, 441c (SVF I 202; III 459; LS 61B); retomaremos parcialmente este reporte cuando nos ocupemos de la temática de las pasiones.

implícita en la adquisición de la sabiduría. Por otra parte, el sustantivo *metabolé*⁶⁰ aparece en la definición crisipea del movimiento (κίνησις) como “transformación respecto del lugar, total o parcial (μεταβολὴν κατὰ τόπω ἢ ὅλω ἢ μέρει)...”⁶¹, a partir de la cual podemos suponer que la conversión nombraría una modificación psíquica total en términos de un *movimiento*. No se trata, por tanto, del arribo al punto extremo del progreso sino de algo completamente nuevo, que inaugura (de repente) un modo de comportamiento, el cual obedece –en términos generales– a un nuevo *modo de vida*. Clemente de Alejandría, resignificando (a la luz de la predicación cristiana) uno de los términos ya utilizados por Platón, señala:

“Los estoicos afirman que esta conversión hacia las cosas divinas se consigue mediante un cambio repentino, transformándose el alma en sabiduría.”
(Clemente, *Strom.* IV 6; SVF III 221, trad. nuestra)⁶²

El término *metastrophé* del que hace uso Clemente de Alejandría refiere a la conversión fundamentalmente (y a partir de la presencia del prefijo *metá-*) como un cambio de orientación, donde el alma súbitamente *se vuelve* o *retorna* –en este caso, a las cosas divinas–. Cabe destacar, al respecto, que entre las acciones que nombra el sustantivo *strophé* (derivado del verbo *strépho*) se encuentran las de volver, cambiar y girar. El concepto estoico que aparecerá ligado a esta idea será el de *epistrophé*, el cual formará parte de varias expresiones utilizadas especialmente por Epicteto y Marco Aurelio, quienes asignarán a dicha noción un sentido de *cambio de orientación*, sugiriendo la idea de un retorno a uno mismo; entre tales expresiones, hallamos: “Vuelvan a ustedes mismos (ἐπιστρέψατε αὐτοί), descubran los preconceptos que poseen”⁶³; “siempre que censure a alguien como desleal o ingrato, vuelve a ti mismo (εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφου)”⁶⁴. La noción de *epistrophé*, en tanto constituida por la preposición *epí*, permite enfatizar *hacia dónde* o *sobre qué* o *quién* se dirige la vuelta o el

⁶⁰ El sustantivo *metabolé* también es utilizado por Zenón para describir la conflagración universal. Cf. Estobeo, *Ecl.* I 17 (SVF I 102).

⁶¹ Estobeo, *Ecl.* I 19, 3 (SVF II 492).

⁶² τὴν δὲ μεταστροφὴν τὴν ἐπὶ τὰ θεῖα οἱ μὴν Στωϊκοὶ ἐκ μεταβολῆς φασὶ γίνεσθαι, μεταβαλλούσης τῆς ψυχῆς εἰς σοφίαν. Cf. Hadot (2006: 181). Sobre el final del presente apartado señalaremos en qué sentido la conversión estoica tendría resonancias platónicas.

⁶³ Epicteto, *Diss.* III, 22.39. Cf. Epicteto, *Diss.* III, 16.15; 23.37; 24.106. Cf. asimismo Foucault (2008: 205).

⁶⁴ Marco Aurelio, *Med.* IX, 42.

retorno; de manera tal que las expresiones mencionadas pueden interpretarse como una *vuelta hacia o sobre sí*. Ahora bien, en rigor, el término *epistrophé* significando la *conversión* no es registrado como tal en las fuentes estoicas antiguas. Lo que hallamos aisladamente es un testimonio de Plutarco en el cual Crisipo, en *Sobre la Naturaleza* (Περὶ Φύσεως) y luego de señalar que hay que abstenerse (ἀφεκτέον) de orinar en un altar o en el pedestal de una divinidad, utiliza el sustantivo *epistrophé* a fin de aclarar:

“pero no hay que tenérselo en cuenta a los perros, los asnos o los niños pequeños si lo hacen, pues no tienen conciencia (ἐπιστροφῆν) ni uso de razón (ἐπιλογισμὸν) sobre estas cosas.” (Plutarco, SR 1045a; SVF III 754, trad. Campos Daroca-Nava Contreras)⁶⁵

Al parecer, la acepción de *epistrophé* que está en juego no sería tanto la de volver (sobre o hacia), sino la de reflexionar sobre (algo o alguien), la de prestar atención sobre (algo o a alguien), o bien la de posicionar con detenimiento –esto es, reflexivamente– la mirada sobre (algo o alguien). Es decir, siguiendo lo que expresa la cita, ni los perros, ni los asnos, ni los niños pequeños pueden atender o poner su mirada (en el sentido de *ser concientes de*) en la acción de orinar en un altar. La *epistrophé*, por tanto, menciona un tipo de atención sobre algo o alguien que supone no sólo la presencia del *lógos*, sino también un uso particular del mismo (posibilitado a partir de la madurez del *hegemonikón*), el cual permite un curso de acción específico. La acción de abstenerse (ἀπέχομαι) indica el establecer cierta distancia o apartamiento respecto del objeto de abstención⁶⁶, lo que supone asimismo cierto *control* respecto de las impresiones recibidas⁶⁷. Esto es, en el plano cognitivo la abstención (tal como aparece en el texto referido) expresaría la presencia de una impresión impulsiva ante la cual es preciso suspender el juicio, para luego asentir a su contenido proposicional de tipo *no es bueno orinar en un altar*. Esta *conciencia sobre sí* es a la que parece referir Crisipo mediante el término *epistrophé*; de este modo, la *epistrophé* se aproximaría –aunque esta cercanía no implique una estricta relación de

⁶⁵ En la edición SVF el testimonio citado está agrupado (temáticamente) junto con otros testimonios que dan cuenta de la impronta cínica de la filosofía crisipea.

⁶⁶ La abstinencia también es nombrada por Epicteto con el término *aphektikón*. Cf. *Diss.* II, 22.20; IV, 4.18.

⁶⁷ Vid. cap. I, n. 62.

identidad– al sentido de *conversión* como *vuelta sobre sí* en tanto implicaría una *mirada reflexiva* sobre el propio modo de actuar. La acepción de volver, en términos de un cambio (comprendido asimismo como un *retorno*), permitirá que la *epistrophé* se corresponda posteriormente –y junto con *metánoia*⁶⁸– con la palabra latina *conversio*⁶⁹.

“El vil no es amante de las palabras (φιλόλογον) ni de la escucha (φιλήκοον), por cuanto desde un principio no está preparado para recibir discursos correctos (τῶν ὀρθῶν λόγων), a causa de su permisiva necedad debida a su perversión, y por el hecho de que ningún vil es convertido (προτετραφθαι) ni convierte (προτρέπειν) hacia la virtud. En efecto, el que convierte a otros debe estar preparado (ἔτοιμον) para filosofar, y el que está preparado para ello se encuentra dispuesto [a la filosofía] sin impedimento alguno; ningún necio (ἄφρόνων), sin embargo, se encuentra en tal disposición. [...] Sólo el sabio es capaz de ser convertido y sólo él es capaz de convertir a otro, pero ningún necio.” (Estobeo, *Ecl.* II 104-105; SVF III 682, trad. Boeri)

El verbo que se utiliza en este caso para nombrar la acción de *convertir* es *protrépo*, el cual puede interpretarse (dada la preposición que lo compone) con un sentido de *desplazamiento*, de cambio de lugar⁷⁰; este verbo puede asimismo significar: exhortar, incitar, persuadir y (en voz media) tornarse o volverse. De este modo, *protrépo* se articula con un conjunto de acciones referidas especialmente a la esfera del aprendizaje, en tanto la *paideía* supone un vínculo entre (al menos) dos individuos en el cual uno de ellos (en este caso, el maestro) propone y orienta –mediante las acciones señaladas– un recorrido filosófico a fin de que el alumno logre un cambio

⁶⁸ Los cristianos utilizarán el término *metánoia* (cuyas principales acepciones son las de *arrepentimiento* y *cambio de pensamiento*) para referir a la conversión religiosa, aunque –tal como lo señala Nock (1933: 180)– el término señalado implicará un cambio fundamentalmente a nivel intelectual, y será utilizado con un sentido más general que técnico-filosófico. El concepto de *metánoia* es asimismo registrado por Estobeo (*Ecl.* II 113) cuando describe al sabio como quien no *cambia de propósito* y, en consecuencia, no se somete al falso asentimiento. Vid. pp. 73-74.

⁶⁹ Cf. Hadot (2006: 177); quien agrega que dentro del concepto de conversión se produce cierta oposición entre la idea de ‘vuelta al origen’ (*epistrophé*) y la de ‘renacimiento’, dado que *metánoia* –significando *cambio de pensamiento* y *arrepentimiento*– sugiere la idea de mutar y renacer. Por su parte, Cicerón (*ND* I 77) utiliza el verbo *converto* para referir al cambio que se produce en el alma del ignorante cuando ésta es conducida de una vida viciosa hacia el culto divino. Vid. p. 94, donde *converto* forma parte de la expresión ciceroniana que afirma: “la sabiduría se vuelve enteramente sobre sí misma”.

⁷⁰ Respecto de la conversión como metáfora espacial, vid. Herrero de Jaúregui (2005).

psíquico-cognitivo⁷¹. A criterio del estoicismo, para que tal objetivo sea alcanzado el alumno debe guiar sus cursos de acción teniendo como referencia las exhortaciones, incitaciones y persuasiones del maestro, con la finalidad de generar una modificación psíquica rotunda (a saber: un cambio abrupto y decisivo en sus opiniones y creencias). Según el testimonio recientemente citado, el verbo *protrépo*, significando *convertir* (a alguien a la filosofía), nombra cierto *poder* del sabio, ausente en el ignorante. Al respecto, también la derivación de *protrépo* en el adjetivo *protreptikós* es registrado por Estobeo cuando define al sabio como exhortativo o persuasivo⁷²; este adjetivo aparece asimismo entre los títulos de los libros escritos por algunos representantes de la Estoa traducidos como *sobre el exhortar* o *exhortaciones*⁷³.

Aunque la traducción de *protrépo* por *convertir* puede resultar algo anacrónica (respecto del fuerte sentido religioso –cristiano– que tomará posteriormente este término), la expresión “sólo el sabio es capaz de ser convertido (προτετραφθαι)” permite enfatizar que se trata de un cambio rotundo, dado que la disposición virtuosa es concebida por el estoicismo como un *modo de vida*, y el *volverse* sabio implica el inicio de una vida completamente nueva. De igual modo, afirmar que “sólo él es capaz de convertir (προτρύπειν) a otro” permite, por un lado, ubicar al *sophós* como la figura *paidética* por excelencia; por otro lado, interpretar la *paideía* como una *forma de conversión*⁷⁴. Esta última interpretación tiene resonancias platónicas: en *República* los términos que nombran la conversión filosófica indican *volver* o *hacer girar* (στρέφειν)

⁷¹ Cabe destacar que los términos *protropôn* y *apotropôn* figuran en la enumeración de las distintas áreas que, según algunos estoicos, conformaban la parte ética de la filosofía; dichos términos aparecen en el área concerniente a las *exhortaciones* y *disuasiones* referidas a los actos debidos. Cf. DL VII 84 (SVF III 1; LS 56A); citaremos este reporte en el próximo capítulo.

⁷² Cf. Estobeo, *Ecl.* II 108 (SVF III 630); II 113 (SVF III 529).

⁷³ Vid. p. 98, en la cual la cita de DL (VII 91) refiere al texto de Posidonio. Sobre los testimonios referidos a las obras de Aristón, Perseo, Cleantes y Crisipo, cf. DL VII 163 (SVF I 333); VII 36 (SVF I 435); VII 175 (SVF I 481); Plutarco, *SR* 1041e (SVF III 69, LS 60B; SVF III 139); 1044f (SVF III 753, parcialmente en LS 67F); 1048a (SVF III 139); *Comm. not.* 1060e (SVF III 139). De acuerdo con la interpretación de Marrou (1965: 253), Aristóteles (vid. *EN* 1179b 7-10; 1180a 7-9) fue el creador del género filosófico constituido por los *discursos de exhortación* (*protreptikós lógos*) mediante los cuales los maestros de filosofía pretendían convertir a los jóvenes a la vida filosófica. Por su parte, Annas (1993: 55) señala que en el período helenístico los *discursos de exhortación* devienen un modo estandarizado de presentar la filosofía moral; la autora postula, en este sentido, que el estoicismo ha sido muy prolífico en la elaboración de este tipo de discursos. Desde otra perspectiva, Campos Daroca-Nava Contreras (2006: 382, tomo I) afirman que el *protreptikós* de Crisipo no constituye un ejemplar más del género filosófico en cuestión, sino que se trata de una obra que tiene por objetivo examinar los argumentos que son utilizados en este tipo de discursos. Sobre el *protreptikós* filosófico como género autónomo, vid. van der Meeren (2002).

⁷⁴ Cf. Hadot (2006: 179).

el alma, de las tinieblas a la luz de la idea de Bien⁷⁵. La educación consiste, en este caso, en el arte de dirigir (περιαγωγή) metódicamente el alma hacia el Bien; haciendo un uso metafórico de la visión, Platón aclara que no se trata de darle visión a unos ojos ciegos sino de *corregir* (διαμεχανάομαι) la mirada⁷⁶. La conversión estoica (siendo consecuente con la teoría que niega la existencia *extramental* de los universales⁷⁷) no pone en juego la noción de *Bien* en tanto *idea* –lo que supondría un ordenamiento de tipo trascendente– y, en cambio, nombra un acontecimiento que tiene lugar en un plano inmanente⁷⁸. No obstante, resuena la propuesta platónica cuando la Estoa refiere a una transformación del alma en la cual está implícito un cambio de dirección de la mirada: la conversión indica un *giro* del alma *sobre sí* a fin de que el *lógos* individual y el *Lógos* universal se identifiquen.

“También consideran que una [persona] en un primer momento se vuelve sabia sin advertirlo (Γίνεσθαι δὲ καὶ διαλεληθότα τινὰ σοφόν), pues no apetece (ὄρεγόμενόν) nada ni quiere someter a consideración [ninguna] de las cosas que son específicas en la esfera del querer (τῷ βούλεσθαι εἰδικῶν), por cuanto lo que es necesario (χρή) no se hace presente al que es capaz de discernir (κρίνοντι). Y tales distinciones se darán no sólo en el caso de la prudencia (φρονήσεως) sino también en el de las demás habilidades técnicas⁷⁹.” (Estobeo, *Ecl.* II 113; SVF III 540, trad. Boeri)

⁷⁵ “cada cual tiene en su alma la facultad (δύναμιν) de aprender y el instrumento (ὄργανον) destinado a ese uso y que, a semejanza del ojo que no podría volverse de las tinieblas a la luz sino en compañía de todo el cuerpo, del mismo modo este instrumento debe apartarse en compañía de toda el alma de las cosas perecederas, es decir de lo que nace, hasta poder soportar la contemplación (θεωμένη) del ser y de lo más luminoso del ser, que hemos llamado el bien” (Platón, *R.* 518c, trad. Camarero).

⁷⁶ Cf. *R.* 518d. Como lo especifica Jaeger (1987: 696), a lo largo del diálogo señalado Platón (vid. *R.* 519b; 525c; 587d) utiliza también el término *metastrophé* y los verbos *peristréphesthai* y *metastréphesthai* para aludir a la metáfora de volver la cabeza y mirar el bien divino.

⁷⁷ Vid. p. 61.

⁷⁸ Realizando una comparación entre la conversión platónica y la helenística y romana, Foucault advierte como primera diferencia: “La conversión que encontramos en la cultura y la práctica de sí helenística y romanas, primeramente, no se mueve en el eje de oposición entre este mundo y el otro, como la *epistrophe* platónica. Al contrario, se trata de un retorno que, en cierto modo, va a hacerse en la inmanencia misma del mundo, lo cual no quiere decir, sin embargo, que no haya oposición esencial [...] entre lo que depende y lo que no depende de nosotros. Pero mientras que la *epistrophe* consistía en el movimiento que impedía conducirnos de este mundo al otro –del mundo de abajo al mundo de arriba–, la conversión en juego ahora, en esta cultura de sí helenística y romana, induce a desplazarnos de lo que no depende a lo que depende de nosotros. Se trata más bien de una liberación dentro de ese mismo eje de inmanencia, liberación con respecto a aquello de lo cual no somos amos, para llegar por fin a aquello de lo que podemos serlo” (2008: 208-209).

⁷⁹ Vid. p. 94, donde la virtud se define constituyendo una habilidad técnica.

Quien *se vuelve* sabio deja de *apetecer*; es decir, el texto de Estobeo destaca que el sabio carece de *apetito*, y abandona asimismo el poner en consideración las elecciones vinculadas con el *querer*⁸⁰, en tanto no vacila en actuar (a saber: asiente, no asiente o suspende el asentimiento) y lo hace sistemáticamente de modo virtuoso. El testimonio citado afirma “lo que es necesario no se hace presente al que es capaz de discernir”; vale decir, lo necesario no aparece *como una opción* a quien es capaz de elegir (donde la acción de discernir supone un criterio de verdad: en este caso, la disposición psíquica del sabio)⁸¹, porque lo necesario coincide con el actuar del sabio. En otras palabras, el sabio elige actuar conforme con lo dispuesto por el destino, eliminando así la posibilidad de conflicto alguno entre su *querer* y el *querer* del *Lógos* (universal y divino)⁸²; el proficiente, en cambio, es incapaz de actuar *en todos los casos* conforme con su naturaleza y, por ende, puede contradecir el *querer* del *Lógos*.

Por otra parte, si la conversión es definida como un *movimiento* del alma, éste supondrá un proceso causal que, como tal, tendrá causas antecedentes⁸³. Varios de los testimonios que hemos citado indican, no obstante, que dicha transformación es súbita y que sucede sin que el convertido la advierta; de este modo, la conversión expresaría (en términos causales) cierto misticismo. Al respecto, creemos que lo *misterioso* o *enigmático* de la conversión reside en que el convertido *desconoce* la causa *antecedente*⁸⁴; lo abrupto del cambio estaría indicando, en consecuencia, que dicha

⁸⁰ Como hemos mencionado, los términos *boúlesis* y *órexis* nombran apetitos de tipo razonable; no obstante, *boúlesis* –a diferencia de *órexis*– constituye una de las pasiones positivas del sabio. Por tanto, si las elecciones en estos planos no suponen ausencia de racionalidad, es legítimo que este tipo de apetitos sucedan (en un caso) en el proficiente y (en otro caso) en el sabio. Vid. cap. II, n. 36. De las pasiones positivas del sabio nos ocuparemos sobre el final del capítulo V.

⁸¹ Cf. el análisis sobre el término *criticar* realizado por Castello-Mársico (2005: 106). Cabe recordar, por otra parte, que la Estoa rechaza que los animales racionales cuenten con la *doble capacidad específica* en el momento de la acción.

⁸² La idea de que el sabio sabe y quiere lo que quiere el *Lógos* (idea que, en términos generales, define la libertad estoica) se expresa en los siguientes versos de Cleantes, citados por Séneca:

“Condúceme (*duc*), oh padre, y señor del excelso polo,
a donde te plazca: no hay demora alguna en obedecerte.

Me hago presente sin pereza. Haz que no quiera (*fac nolle*): te seguiré llorando,
y sufriré (*patiar*) como malo lo que podía sufrir como bueno.

Los hados conducen al que quiere; arrastran al que no quiere (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*)” (*Ep.* 107, 10; *SVF* I 527, trad. Cappelletti). Cf. Epicteto, *Diss.* II, 23.42; III, 22.95; IV, 4.34.

⁸³ La afirmación de Crisipo –a la cual referimos en el capítulo II– señala: “nada sucede sin causas sino conforme a causas antecedentes...” (Ps. Plutarco, *De fato*, 11; *SVF* II 912, trad. Campos Daroca-Nava Contreras). Vid. pp. 49- 50.

⁸⁴ Suponer, desde otra perspectiva, que esta suerte de mística de la conversión se debería a que la misma sucede sin causas antecedentes, no sólo contradiría el determinismo estoico, sino también la idea de un orden cósmico *providencial*. Tal como lo define Marco Aurelio: “Las consecuencias están siempre vinculadas con los antecedentes; pues no se trata de una simple enumeración aislada y que

causa permanece oculta para el (recientemente devenido) sabio. Esto es, el sabio no puede dar cuenta de su conversión en términos argumentativos dado que no es capaz de identificar mediante qué proceso causal se ha *convertido*; en esa dirección parece estar orientado el testimonio de Plutarco cuando afirma que no hay percepción posible respecto del progreso⁸⁵. En líneas similares podrían ubicarse las palabras citadas de Séneca⁸⁶ al momento de establecer los diversos *grados de progreso*, y señalar, refiriendo en primer lugar a quienes aún no tienen la sabiduría pero ya se ubicaron en sus cercanías:

“Ya se encuentran allí, de donde no hay resbalón hacia atrás. Esto, no obstante, no es todavía claro para ellos, lo que recuerdo que te escribí en una carta: «no saben que saben» (*scire se nesciunt*).” (*Ep.* 75, 9, trad. Boeri)

Este *desconocimiento* del sabio negaría –en última instancia– la posibilidad de hacer del camino hacia la sabiduría (a saber: del progreso) una práctica homogénea. Es decir, eliminaría la opción de establecer una cierta cadena causal cuyo resultado sea, en todos los casos, la adquisición de la sabiduría; supongamos: siempre que haga *a*, obtendré *b*, que me conducirá a *c* (cuestión que permite asimismo volver a destacar la relevancia metodológica referida al caso particular). Sin embargo, y a pesar del desconocimiento de la causa antecedente, sólo una única causa será necesaria y suficiente para que el efecto (*i. e.*, la conversión) suceda: la disposición psíquica del sabio, que opera como causa principal. Es en este sentido, fundamentalmente, que estaba orientada la afirmación que hemos realizado en torno a la necesidad de un *trabajo sobre sí* como condición para la conversión⁸⁷; si la conversión nombra un cambio (regreso) sobre sí, este sí lo constituye la disposición psíquica del sabio. Asimismo, si la *paideía* puede ser interpretada como *forma de conversión*, este cambio rotundo requerirá de la presencia de un *otro*, quien –y aquí se refuerza la metafísica determinista– asumirá la función de *mediador causal* entre las disposiciones psíquicas

contiene tan sólo lo determinado (*κατηναγκασμένον*) por la necesidad, sino de una combinación racional (*συνάφεια εϋλογος*). Y al igual que las cosas que existen tienen una coordinación armónica (*συντέτακται συνηρμοσμένως*), así también los acontecimientos que se producen manifiestan no una simple sucesión, sino cierta admirable afinidad (*φιλήν*)” (*Med.* IV, 45, trad. Bach Pellicer). Cf. asimismo, Marco Aurelio, *Med.* VI, 38; Calcidio, *in Tim.*, 204 (SVF I 551; II 933; LS 54U).

⁸⁵ Vid. p. 99.

⁸⁶ Vid. p. 85.

⁸⁷ La categoría de *trabajo sobre sí*, interpretada desde una perspectiva terapéutica, será analizada en el último apartado del capítulo final.

de *áгноia* y *epistéme*. El sabio-educador se insertará, mediante el ejercicio exhortativo (el cual da lugar a que sucedan los cambios graduales en el proficiente), en la cadena causal que tendrá por efecto la conversión del (nuevo) sabio. No obstante, este cambio rotundo sucederá si y sólo si la disposición psíquica del sabio actúa como causa principal del mismo.

En suma, la conversión a la sabiduría (o la adquisición de una disposición psíquica virtuosa) sobreviene de manera abrupta, y dicho cambio es nombrado mediante los siguientes términos: el participio *metabalón* da cuenta de un cambio de tipo psicológico; el sustantivo *metabolé* nombra un cambio psicológico en términos de *movimiento*; el sustantivo *metastrophé* refiere a un cambio de *orientación* del alma (*volver* o *retornar*); y el concepto de *epistrophé* implica una *mirada reflexiva* sobre el propio modo de actuar. Asimismo, el verbo *protrépo* denomina la acción de convertir señalando un *desplazamiento*; también puede significar exhortar, incitar, persuadir y tornar(se) o volver(se). En efecto, las acepciones de *protrépo* por *convertir* y *exhortar* permiten: i) enfatizar que la adquisición de la sabiduría constituye un cambio rotundo, un nuevo *modo de vida*; ii) ubicar el *sophós* (a saber: quien convierte) como la figura *paidética* por excelencia; iii) interpretar la *paideía* como una *forma de conversión*. Ahora bien, que la *paideía* constituya una forma de conversión no implica que la misma pueda definirse como una práctica homogénea, dado que, desde una perspectiva causal, el convertido no es capaz de dar cuenta de su conversión en términos argumentativos. Podríamos decir, aunque la persuasión del maestro forme parte (necesaria) de la cadena causal que tiene por efecto la conversión, el recientemente devenido sabio desconoce qué causa antecedente intervino en la misma. En el último capítulo analizaremos específicamente las cuestiones metodológicas vinculadas con las características que configuran el trabajo terapéutico (sobre sí) en tanto posibilidad de conversión.