



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA TEORÍA ESTOICA DE LAS PASIONES

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

LINA VANESSA RUEDA OSORIO

TUTOR: DR. RICARDO SALLES AFONSO DE ALMEIDA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO DE 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## **Agradecimientos**

En primer lugar quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y tecnología (CONACYT) por el apoyo económico que me brindó para poder realizar mis estudios de maestría en la UNAM, así como también, por la beca mixta que me otorgó para poder realizar una estancia de investigación en la Pontificia Universidad Católica de Chile. En segundo lugar, agradezco al Dr. Ricardo Salles por aceptar ser el director de esta tesis y por ayudarme a darle rienda suelta a esta investigación. Sus comentarios y recomendaciones fueron de gran importancia para la construcción y el desarrollo de esta tesis. Así como también agradezco los beneficios que me otorgó al hacerme parte de dos de sus proyectos bajo su dirección PAPIIT IN 400517 y CONACYT CB 2013 (221268). En tercer lugar quiero agradecer al Dr. Marcelo Boeri, quien amablemente aceptó que fuera su estudiante en una estancia de investigación en la Pontificia Universidad Católica de Chile (Agosto 2016 – Enero 2017). En esta estancia el Dr Boeri, con sus críticas y comentarios, ayudó a la reformulación de esta investigación. En cuarto lugar, quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México por darme la oportunidad de realizar mis estudios de maestría. Para mí fue un privilegio haber podido estudiar en una de las universidades más importantes de Latinoamérica. En especial agradezco al Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIFs) y al programa de estudiantes asociados, por brindarme todas las herramientas para desarrollar esta investigación. También agradezco a su Programa de Estudios de Posgrado (PAEP) por darme apoyo económico para el boleto de avión a Chile. Finalmente quiero agradecer a mi familia y amigos por ser el faro que alumbró mi camino cuando sólo había oscuridad. Sin su apoyo emocional no hubiera sido posible este trabajo y mi vida en México hubiera sido muy triste.

# Índice

<b>Introducción</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo I: Concepción ortodoxa de la teoría estoica de las pasiones</b>	<b>16</b>
1.1. Postura general acerca de las pasiones	17
1.1.1. Definición de la pasión	19
1.1.1.1. La pasión es contraria a la naturaleza	20
1.1.1.2. La pasión es irracional	22
1.1.1.3. La pasión es un tipo de impulso, es un impulso excesivo	27
1.1.2. Clases de pasión y el modo en que se generan	30
1.2. Diferencia entre Zenón y Crisipo	32
1.3. Sobre la apatía del sabio y las buenas pasiones	41
<b>Capítulo II: Disputa entre peripatéticos y estoicos: críticas a la concepción ortodoxa de la teoría estoica de las pasiones</b>	<b>49</b>
2.1. Teoría aristotélica de la moderación de las pasiones: la virtud como término medio entre pasiones y acciones	50
2.2. Críticas de los peripatéticos a la teoría estoica de las pasiones	61
2.2.1. Críticas peripatéticas presentes en el texto de Lactancio	61
2.2.2. Críticas de Lactancio a la teoría estoica de las pasiones	68
2.2.2.1. Las pasiones no se pueden eliminar porque son necesarias para que la virtud sea posible	68
2.2.2.2. Los estoicos eliminan las pasiones porque no encontraron un nombre por el cual reemplazar el dolor	71
<b>Capítulo III: Críticas de Séneca a la teoría de las pasiones defendida por los peripatéticos</b>	<b>75</b>
3.1. Críticas de Séneca a la teoría aristotélica de la virtud: la virtud no puede consistir en la moderación de las pasiones, sino en la eliminación de las pasiones	76
3.1.1. Razones por las que la virtud no puede consistir en la moderación de las pasiones	78
3.1.2. ¿Por qué hay que eliminar las pasiones?	82
3.2. Crítica de Séneca a la teoría de la pasión aristotélica. El caso de la ira	84
3.3. Reformulación de Séneca de la teoría de la pasión de Crisipo: los “primeros movimientos” o “prepasiones”	93
<b>Conclusiones</b>	<b>103</b>
<b>Referencias Bibliográficas</b>	<b>109</b>

## Abreviaturas

<i>Acad.</i>	Cicerón, <i>Academica</i>
<i>BS</i>	Boeri & Salles, <i>los filósofos estoicos: Ontología, lógica, física y ética</i>
<i>DA</i>	Aristóteles, <i>De Anima</i>
<i>De fin.</i>	Cicerón, <i>De finibus Bonorum et malorum</i>
<i>Div.Ins</i>	Lactancio, <i>Divinae institutiones</i>
<i>DL</i>	Diógenes Laercio, <i>Vitae Philosophorum</i>
<i>Ecl.</i>	Estobeo, <i>Eclogae Physycae et Ethicae</i>
<i>EE</i>	Aristóteles, <i>Ethica Eudemia</i>
<i>EN</i>	Aristóteles, <i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Ep</i>	Séneca, <i>Epistulae Morales</i>
<i>Fed.</i>	Platón, <i>Phaedo</i>
<i>ir.</i>	Séneca, <i>De ira</i>
<i>LS</i>	Long-Sedley, <i>The Hellenistic Philosophers</i>
<i>MA</i>	Aristóteles, <i>De Motu Animalium</i>
<i>NA</i>	Aulo Gelio, <i>Noctes Atticae</i>
<i>PHP</i>	Galeno, <i>De Placitis Hippocratis et Platonis</i>
<i>Rep.</i>	Platón, <i>Respublica</i>
<i>Rhet.</i>	Aristóteles, <i>Rhetorica</i>
<i>SVF</i>	von Arnim, <i>Stoicorum Veterum fragmenta</i>
<i>TD</i>	Cicerón, <i>Tusculanae disputationes</i>
<i>Tim.</i>	Platón, <i>Timaeus</i>
<i>VM</i>	Plutarco, <i>De Virtute Morali</i>

## Introducción

La presente investigación versa sobre la teoría de las pasiones en los estoicos, específicamente, la propuesta por Crisipo, el tercer escolarca del estoicismo, quien, a diferencia de otros integrantes de esta escuela, desarrolló de forma más acabada este tema. Posteriormente se mostrarán las reformulaciones que sufrió dicha teoría por parte de Séneca, un estoico romano de la época tardía<sup>1</sup>. Se sabe que Zenón fue el fundador del estoicismo y el creador de sus principales postulados, entre ellos, la teoría estoica de las pasiones (*Cfr. BS 25.6 Galeno, PHP 280, 19 [SVF 3. 461]*). También se dice que esta teoría no fue explicada con claridad por Zenón, lo que ocasionó que fuera blanco de enormes críticas por parte de escuelas rivales al estoicismo, tales como, la escuela platónica y la escuela peripatética. Crisipo, motivado por estas críticas hacia la teoría de las pasiones de Zenón, decidió exponer de forma más clara y explícita lo que quiso decir su maestro, sin embargo, en dicha explicación fue modificando un poco la teoría.

---

<sup>1</sup> Recordemos que el estoicismo fue una de las escuelas que se dio en la época helenística. Esta época comprende desde la muerte de Alejandro Magno en el 323 a. C., hasta el fin de la República romana en el 31 a.C., cuya principal característica fue la expansión del pensamiento griego hacia el oriente, gracias a las conquistas de Alejandro Magno; y posteriormente, la penetración de la civilización griega en el mediterráneo occidental, gracias a la conquista de Grecia por parte de la civilización romana (*Cfr. Long 1984: 9*). Recordemos que el estoicismo se divide históricamente en tres épocas: estoicismo antiguo, estoicismo medio y estoicismo tardío. En el estoicismo antiguo tenemos como representantes a Zenón, Cleantes, Crisipo y Antípater; el primero fundador de la escuela estoica y creador de sus principales postulados, los segundos, seguidores y promulgadores de la doctrina impartida por Zenón. En el estoicismo medio tenemos a Panecio y Posidonio, quienes se distanciaron un poco de la doctrina impartida por Zenón, ya que, proponían un regreso a la división tripartita del alma postulada por Platón. Tanto del estoicismo antiguo como del estoicismo medio lo único que tenemos son citas directas e indirectas o resúmenes realizados por escritores posteriores. En el estoicismo tardío tenemos a Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. En esta época Séneca propone un regreso a la doctrina de los estoicos antiguos, haciendo, un esfuerzo por intentar explicar de una manera más clara y explícita el punto de vista de Crisipo, uno de los más importantes estoicos antiguos. La época tardía es la más documentada del estoicismo y podemos encontrarla en las obras de éstos mismos (*Cfr. Long 1984: 120*). En esta investigación me concentro en el estoicismo antiguo, propiamente, en la teoría de las pasiones defendida por Crisipo y en las reformulaciones y modificaciones que recibió esta teoría por parte del estoicismo tardío (Séneca) teniendo como referencia las críticas peripatéticas. *Véase también Trueba, C., Araiza, J., Molina, J., Gerena, L., & Salles, R. (2000): "Introducción a la teoría estoica de las pasiones: (Fragmentos estoicos sobre las pasiones: Selección y traducción)". Signos filosóficos. Vol. 2. No. 3. pp. 181-201.*

Zenón definió la pasión como un movimiento irracional del alma y contrario a la naturaleza o como un impulso excesivo (*Cfr. BS: 25.1 DL 7.110-116 [SVF 1. 205; LS 65F]*). Pero no explicó dicha definición. Crisipo fue el encargado de explicar cada uno de los componentes de esta definición, a saber, ¿qué significa que la pasión sea un “movimiento irracional”?, ¿qué significa que sea un movimiento “contrario a la naturaleza”?, ¿qué significa que sea un impulso excesivo?, así mismo, fue el encargado de dilucidar el modo en el que se originan las pasiones y sus clases. Una de las modificaciones más grandes hechas por Crisipo, a la teoría de la pasión de Zenón, fue la identificación entre “pasiones” y “juicios erróneos”. Para Zenón las pasiones son causadas por juicios erróneos, pero no se identifican sin más con esos juicios, sino que son el resultado de éstos. Mientras que para Zenón las pasiones son las contracciones o exaltaciones que sufre el alma por causa de los juicios, para Crisipo las pasiones son juicios erróneos de la razón ocasionados por las presentaciones que se tienen del mundo.

Autores como Inwood y Rist sostienen que no hay una diferencia tajante entre Zenón y Crisipo en el modo de concebir las pasiones, sino una especie de refinamiento verbal o un cambio de énfasis en la teoría. Inwood, por su parte, sostiene que la explicación que los estoicos dan de la pasión es un subconjunto de la teoría de la acción racional, ya que, el modo en el que surgen las pasiones se explica del mismo modo en que se explican las acciones de los agentes racionales (*Cfr. Inwood 1985: 129*). Inwood afirma que lo que se discute en el caso de la pasión, es lo mismo que se discute en el caso de la teoría general de la acción, esto es, que la relación entre el asentimiento y el impulso es tan estrecha que se pueden confundir, así, pese a que los estoicos afirman que el asentimiento causa el impulso, esto es, que uno es anterior al otro, sin embargo, hay quienes sencillamente los identifican. Esta discusión, sostiene Inwood, depende pues de lo que se quiera defender. En el caso de la pasión pasa lo mismo, hay quienes



dicen que las pasiones son causadas por los juicios y hay quienes las identifican con los juicios sin más, pero esto no es una diferencia radical sino un cambio de énfasis (*Cfr.* Inwood 1985: 130). Así, lo que intentó Crisipo fue mostrar la estrecha relación que había entre los juicios y las pasiones resaltando que uno no se da sin el otro. Otros autores como Rist apoyan este punto de vista.

Rist, por su parte, sostiene que la diferencia entre Zenón y Crisipo no es radical, ya que, ambos niegan la existencia de una parte irracional del alma, así que su diferencia no puede radicar en esto. Rist señala que la diferencia entre estos dos autores radica en la naturaleza de lo que ellos llamaban juicios, es decir, en si es posible llevar a cabo un acto racional puro (*Cfr.* Rist 1995: 41). Rist afirma que al parecer para Zenón esto era posible, mientras que para Crisipo no. Para Zenón parece posible que un agente tome una decisión inmoral sin experimentar ninguna emoción, pero después de tomar esa decisión ésta lleva al agente a experimentar ciertas emociones. Para Crisipo parece imposible separar la decisión de la emoción (*Cfr.* Rist 1995: 41). Rist sugiere que tanto Zenón como Crisipo pensaban lo mismo acerca de la pasión y que su intención era la misma, pero que Crisipo al ver que su maestro no había encontrado la forma correcta de explicarla, entonces, modificó la teoría. Rist señala que, sin embargo, esta modificación no tiene nada que ver con la postulación de una parte irracional del alma en donde surjan los juicios (*Cfr.* Rist 1995: 42).

Hay otros autores como Pohlenz que sostienen que la diferencia entre Zenón y Crisipo es radical. Pohlenz supone que Zenón al no entender las pasiones como juicios, sino como contracciones o expansiones ocasionadas por los juicios, acepta una división del alma en una parte racional y una parte irracional, mientras que, Crisipo al considerar las pasiones como juicios, parece negar dicha división (*Cfr.* Pohlenz 1959: 141-153).

Sorabji, por su parte, afirma que está de acuerdo con Pohlenz en que la diferencia entre Zenón y Crisipo es radical, pero éste considera que la diferencia señalada por Pohlenz es equivocada y por eso selecciona otra (*Cfr.* Sorabji 2000: 69). Sorabji sostiene que la diferencia existente entre Zenón y Crisipo es en el modo de definir y de explicar las pasiones. Algunas fuentes cuentan que para Zenón las pasiones son contracciones o exaltaciones que se dan en ocasión de los juicios. Y que para Crisipo las pasiones son errores de juicio de la razón ocasionados por la apariencia de que hay algún bien o algún mal presente (*Cfr.* Sorabji 2000: 34). Sorabji afirma que, a diferencia de Crisipo, quien concibe las pasiones como juicios, Zenón parece concebir que las pasiones son los movimientos físicos que experimentan los agentes frente a lo que se les presenta. Hay que recordar que los estoicos consideran que el alma es un cuerpo físico, así pues, éstas contracciones y expansiones son movimientos que se dan en el alma (*Cfr.* Sorabji 2000: 34).

Sorabji defiende que la afirmación de que Zenón no identifica las pasiones con los juicios no es desacreditada por la evidencia de que en algunos fragmentos éste parece decir que las pasiones son juicios. Sorabji afirma que en algunos fragmentos Zenón define el dolor como una especie de juicio o creencia, en lugar, del resultado de un juicio o creencia (*Cfr.* Sorabji 2000: 35). Sorabji afirma que lo anterior se debe probablemente a un error de taquigrafía, puesto que, en otras fuentes el patrón causal de definición se conserva. Este es el caso de Estobeo en donde se dice que Zenón define las cuatro pasiones como contracciones y exaltaciones causadas por los juicios. Sorabji defiende que lo que hizo Crisipo fue modificar el punto de vista de Zenón y convertir la causa de las emociones en las emociones mismas (*Cfr.* Sorabji 2000: 35). Desde el punto de vista de Sorabji, lo que hizo Crisipo fue cambiar radicalmente la teoría de la pasión de Zenón y darle un enfoque más intelectualista (*Cfr.* Sorabji 2000: 65).

Sorabji sostiene que la identificación por parte de Crisipo de las pasiones con los juicios es más que un cambio verbal en la teoría, y afirma que dicho cambio resulta ser muy importante para los estoicos posteriores. De acuerdo con Sorabji, la negación por parte de Crisipo de que las emociones son contracciones o exaltaciones físicas resultó útil cuando estoicos posteriores introdujeron la idea de un estado pre emocional donde se presentan contracciones y exaltaciones físicas ante las apariencias. Estos autores insisten en que este estado pre emocional es diferente de la emoción e insisten en que éste hubiera sido imposible de distinguir sin la negación de Crisipo (*Cfr.* Sorabji 2000: 35). Sorabji afirma que la negación de Crisipo también ayuda a entender los métodos para tratar la emoción propuestos por estoicos posteriores. Sorabji supone que la idea de que las contracciones y exaltaciones físicas aún no son emociones, no sólo ayuda a evitar que se formen las emociones sino que también ayuda al agente a mantener el control ante una situación difícil (*Cfr.* Sorabji 2000: 35-36). Por ejemplo, en el caso de la ira, ésta no se produce si el agente no asiente a que los movimientos físicos y sacudidas que experimenta son apropiados (*Cfr.* Sorabji 2000: 45).

En mi caso particular soy partidaria de la postura de Inwood y Rist porque considero que pese a que hay una diferencia entre Zenón y Crisipo en el modo de definir las pasiones, sin embargo, no considero que dicha diferencia sea radical y no la tomo en el sentido en que lo hace Pohlenz. Esto es, como una evidencia de que Zenón era partidario de una psicología de partes del alma en conflicto y Crisipo no. Más bien tomo dicha diferencia como una evidencia de la evolución y transformación que sufrió la teoría estoica de las pasiones a lo largo del tiempo como respuesta no sólo a las críticas recibidas por parte de escuelas rivales como la platónica y la peripatética, sino también de autores pertenecientes al estoicismo como Panecio y Posidonio.

Pese a que la teoría de las pasiones de Crisipo recibió muchas críticas por parte de escuela rivales éstas pueden ser agrupadas en dos principalmente: i) la crítica por parte de los platónicos, que iba dirigida al modelo monista del alma y ii) la crítica por parte de los peripatéticos, que iba dirigida a la idea de la apatía estoica o extirpación de las pasiones y la insensibilidad del sabio.

i) El principal representante de la crítica platónica es Posidonio, un estoico de la época media, quien critica fuertemente la teoría de la pasión de Crisipo e intenta introducir ingredientes platónicos a dicha teoría, especialmente, la división del alma propuesta por Platón en *República* IV. Posidonio critica el monismo psicológico de Crisipo y su idea de que el alma es enteramente racional. Desde el punto de vista de Posidonio, el monismo psicológico propuesto por Crisipo deja varias cuestiones sin responder, que sí son respondidas por el modelo de partes en conflicto propuesto por Platón y Aristóteles, a saber: si no hay nada irracional en el alma, entonces, ¿cuál es el origen del vicio?, ¿cómo es que los niños a pesar de ser buenos por naturaleza y a pesar de recibir una buena educación hacen cosas malas?, ¿por qué animales y niños parecen tener emociones aunque no poseen razón? (*Cfr. LS 65M Galeno PHP 5.5.8-26*);). Son defensores de la postura platónica Galeno y Plutarco.

ii) Las críticas peripatéticas van dirigidas a dos tesis estoicas: i) a la idea de la eliminación de las pasiones y ii) a la idea de que el sabio está libre de pasiones (*ápathes*). Crisipo sostiene que el alma es enteramente racional, así que, no hay una parte irracional a la que pertenezcan las pasiones. Para Crisipo las pasiones son errores de juicio de lo rector del alma en su totalidad<sup>2</sup>. Así pues, lo que sucede en

---

<sup>2</sup> “También consideran que lo pasional y lo irracional no se distingue de lo racional por una diferencia ni por la naturaleza del alma, sino que la misma parte del alma, a la que sin duda llaman “mente” y lo “rector”, se vuelve vicio y virtud cuando se transforma y cambia completamente no sólo en los estados pasionales, sino también en los cambios de condición y disposición y dicen que en sí mismo no contiene nada irracional” (*BS 23.3 Plutarco, VM 441C-E [SVF 1.209; LS 61B]*).

los casos pasionales es que la razón del agente pasa de estar dispuesta de un modo virtuoso a estar dispuesta de un modo vicioso. Este cambio es tan rápido e imperceptible que el agente no se percata de que es lo rector del alma en su totalidad lo que cambia y pasa de un estado virtuoso a un estado vicioso. Desde este punto de vista, la pasión no es algo diferente y apartado de la razón sino la misma razón pero dispuesta de un modo vicioso (*Cfr. BS 25.13 Plutarco, VM 446F-447B, [SVF 3. 459; LS 65G]*). Así pues, Crisipo no considera que las pasiones pertenezcan a la naturaleza del ser humano y, por eso, propone eliminarlas. En esto consiste precisamente la tarea de la filosofía, en sacar al agente de sus falsas creencias y en enseñarle que no es lícito reaccionar de una mala manera frente a cosas que no valen la pena. Crisipo considera que la virtud consiste en una especie de impassibilidad o apatía. Crisipo sostiene que el sabio es *ápathes*, es decir, un agente que está libre de caer en las pasiones (*Cfr. DL 7.117*). Esto se debe a que su estado cognitivo es conocimiento y no opinión, por lo que nunca asiente a lo falso, su asentimiento es firme y no cambiante. El sabio está libre de caer en las pasiones en el sentido en que nunca juzga mal alguna cosa.

Los peripatéticos critican dichas tesis por considerar que van en contra de la naturaleza del ser humano. Recordemos que desde el punto de vista aristotélico todos los animales, tanto los racionales como los irracionales, tienen una parte irracional en el alma, que a su vez está dividida en dos partes: una parte nutritiva encargada de la alimentación y la reproducción; y una parte desiderativa donde se encuentran presentes los deseos, los cuales llevan a los animales a perseguir o a huir de algo. Las pasiones son movimientos e inclinaciones de esta parte del alma. La eliminación de las pasiones es un absurdo porque es imposible quitar o negar una parte del ser humano que le es propia por naturaleza y que comparte con los demás animales. Desde esta perspectiva, como las pasiones son parte de la naturaleza del ser humano, en consecuencia, no pueden ser eliminadas, sino

que deben ser moderadas e integradas a la vida buena. El hombre virtuoso no es el que está libre de pasiones sino el que ha logrado encausarlas dentro de los límites de la recta razón.

Hay autores como Sorabji que sostienen que Séneca, un estoico tardío de la época romana, modifica la teoría de las pasiones de Crisipo (ortodoxa) para defenderla de las críticas platónicas, propiamente, de las críticas que Posidonio le hace, teniendo, como base la división tripartita del alma propuesta por Platón en *República* IV: racional, irascible y concupiscible. Sorabji señala que Posidonio ataca el punto de vista de Crisipo de que las emociones consisten en dos juicios con varios contraejemplos. Estos contraejemplos parecen sugerir que dichos juicios no son necesarios para que se dé la emoción, ya que se puede dar el caso de que ésta surja sin la necesidad de ningún juicio. Posidonio ofrece tres ejemplos: i) los animales experimentan emociones pero como no poseen razón, entonces, no poseen la capacidad de juzgar algo. ii) Hay ocasiones en que la música sin palabras puede cambiar las emociones del agente sin la existencia de palabras que le digan algo a éste y que le hagan cambiar sus juicios. iii) Hay ocasiones en las que los agentes derraman lágrimas sin explicación alguna y a pesar de que rechazan el primer juicio de que hay algo dañino (*Cfr.* Sorabji 2000: 72).

Sorabji sostiene que Séneca, sin mencionar a Posidonio, ofrece en *De ira* una respuesta para cada una de sus críticas y contraejemplos, mostrando, que de hecho ninguno de esos ejemplos de supuestas emociones sin juicios de por medio constituyen un caso genuino de emoción. Séneca sostiene que i) Los animales no tienen emociones sino “primeros movimientos”, puesto que, no tienen razón, esto es, no tienen la capacidad de juzgar. ii) La música sin letra tampoco produce emociones en los agentes sino “primeros movimientos”, ya que, en este caso los agentes no juzgan ni asienten a nada. Séneca en este punto

ofrece el ejemplo del teatro donde los agentes experimentan ciertas sensaciones y reacciones ante lo que ven, por ejemplo, pueden derramar lágrimas y exaltarse, pero afirma que estas sensaciones y reacciones no son emociones porque los agentes no han emitido ningún juicio de que hay presente algo dañino para ellos.

iii) La aparición de lágrimas sin ninguna causa aparente también es un ejemplo de primeros movimientos (Cfr. Sorabji 2000: 72).

Sorabji sostiene que el objetivo principal de Séneca, al hacer la distinción entre los “primeros movimientos” y las emociones, fue defender a Crisipo de las críticas de Posidonio. Un segundo objetivo pudo haber sido criticar la *catarsis* Aristotélica, esto es, la idea de que el arte, propiamente, la tragedia, ayuda en el tratamiento de las pasiones (Cfr. Sorabji 2000: 72). Séneca defiende que la *catarsis* aristotélica no es posible, ya que, el arte no produce emociones sino “primeros movimientos”.

Por mi parte, aunque estoy de acuerdo con Sorabji en que la distinción de Séneca entre “primeros movimientos” y emociones es un punto muy importante que hay que tener en cuenta para entender el desarrollo de la teoría estoica de las pasiones y, pese a que también estoy de acuerdo en que esta distinción tenía como objetivo salvar a Crisipo de ciertas críticas, sin embargo, no estoy de acuerdo con Sorabji en que esta distinción sea solamente para salvarlo de las críticas de Posidonio, también creo que dicha distinción sirve para salvar a Crisipo de las críticas de corte peripatético. Por mi parte, considero que muchos de los escritos de Séneca tienen como referente directo a Aristóteles y los peripatéticos, un ejemplo de lo anterior es el caso del *De ira*, donde Séneca se enfrenta a la concepción aristotélica de la ira, propiamente, a su teoría de las pasiones. Lo que busca Séneca es mostrar que la teoría de las pasiones aristotélica es errada, ya que, las pasiones no son movimientos naturales de una parte del alma, sino juicios erróneos. Séneca pone como ejemplo la ira para mostrar que las pasiones son

juicios que emitimos voluntariamente. Además, hay otros textos como las *Epístolas* donde Séneca ataca la teoría aristotélica de la virtud e intenta mostrar por qué la virtud no puede consistir en la moderación de las pasiones, sino en una eliminación. Debido a todo lo anterior, en esta investigación intento reconstruir la postura de Séneca haciendo énfasis en los peripatéticos. Dejo de lado la crítica platónica de Posidonio porque aunque reconozco la importancia que tuvo en el desarrollo de la teoría estoica de las pasiones, sin embargo, en esta investigación procuro concentrarme en un aspecto que considero ha sido completamente ignorado por los comentaristas, esto es, el papel que desempeñó la escuela peripatética en el desarrollo de la teoría estoica de las pasiones. Si bien estoy de acuerdo con el punto de vista estándar según el cual la teoría estoica de las pasiones está inspirada en la teoría socrática de las pasiones y, pese a que reconozco la diferencia existente entre la teoría estoica de las pasiones y la teoría aristotélica de las pasiones, sin embargo, considero que la primera le debe ciertas cosas a la segunda.

Defiendo que la teoría estoica de las pasiones fue modificándose a lo largo del tiempo como consecuencia de las críticas que recibió por parte de defensores de la teoría aristotélica de las pasiones, esto es, los peripatéticos. Considero que no hay forma de mostrar que la teoría estoica de las pasiones en su etapa inicial (Zenón, Cleantes y Crisipo) haya recibido cierto tipo de influencia por parte de Aristóteles y sus seguidores. Pero considero que esto va cambiando con el tiempo porque creo que en el estoicismo posterior sí se pueden observar ciertas influencias. Mi punto de vista es que debido a las críticas que recibió la teoría estoica de las pasiones inicial por parte de los peripatéticos, estoicos posteriores como Séneca se vieron en la tarea de reformular y modificar la teoría inicial. La hipótesis que defiendo es que muchos de los desarrollos y modificaciones que realizó Séneca a la teoría estoica de las pasiones inicial fueron hechos teniendo en



mente a Aristóteles y las críticas de los peripatéticos. Tal es el caso de la distinción propuesta por Séneca entre “primeros movimientos” y las pasiones. Esta distinción le permite a Séneca hacerle frente a la crítica peripatética de que el sabio es un insensible por no tener pasiones, mostrando, que de hecho el sabio no es un insensible porque experimenta los “primeros movimientos”, esto es, experimenta ciertas reacciones y contracciones ante lo que ve, pero como no asiente a que estos movimientos sean adecuados o inadecuados, entonces, no se apasiona<sup>3</sup>.

La presente investigación está dividida en tres capítulos. En el primero se reconstruye la teoría estoica de las pasiones defendida por los estoicos antiguos, esto es, la teoría postulada por Zenón, Cleantes y Crisipo. En el segundo y tercer capítulo se exponen las críticas que los peripatéticos realizaron a esta teoría, además, de la respuesta que Séneca tiene para dichas críticas. Finalmente, se presentan las conclusiones de esta investigación.

El primer capítulo, titulado *Concepción ortodoxa de la teoría estoica de las pasiones*, tiene como objetivo principal exponer la concepción ortodoxa de la teoría de las pasiones, esto es, la doctrina defendida y compartida por los principales integrantes y fundadores de la escuela estoica, a saber, Zenón, Cleantes y Crisipo<sup>4</sup>. La tesis que se defiende en este capítulo es que aunque Zenón fue el fundador de la escuela estoica y el creador de sus principales postulados físicos, éticos y lógicos, sin embargo, Crisipo, el tercer escolarca, fue el que logró un

---

<sup>3</sup> En este punto me distancio una vez más de Sorabji quien sostiene que la distinción de Séneca entre “primeros movimientos” y pasiones tenía como objetivo principal defender a Crisipo de las críticas de Posidonio (Cfr. Sorabji 2004: 98).

<sup>4</sup> En la realización de este capítulo tomo como base varias reconstrucciones de la teoría estoica de las emociones, principalmente, el comentario de Boeri y Salles en su libro *Los filósofos estoicos: Ontología, lógica, física y ética* (2014). Para el tratamiento de las emociones en Crisipo tomo como referencia el libro de Sorabji *Emotion and peace of mind: from stoic agitation to Christian temptation* (2000) y el artículo de Andrea Lozano *Sobre la explicación crisipiana de la pasión* (2009). Los anteriores estudios me permitieron hacer la reconstrucción de la teoría estoica de las pasiones, por eso enunciaré cuando me apoye en ellos.

desarrollo mucho más profundo en cada uno de estos temas y también fue el encargado de explicar de una manera más clara varios de los postulados propuestos por Zenón. Tal es el caso de la teoría ética y más propiamente de la teoría de las pasiones. Crisipo en el afán de defender la doctrina postulada por Zenón, doctrina que fue fuertemente atacada y criticada por escuelas rivales al estoicismo como la escuela platónica y la escuela peripatética, se vio en la necesidad de explicar con más detalle lo que habría querido decir su maestro y en esa explicación fue modificando y reformulando un poco su teoría de las pasiones. Aunque el foco central de este capítulo es la teoría de las pasiones defendida por Crisipo, no obstante, se contrasta con la de Zenón. Todo ello con el objetivo de demostrar que la identificación entre pasiones y opiniones o creencias falsas es un movimiento propio de Crisipo (*Cfr.* Sorabji 2000: 34-35), pero que no representa un cambio radical en la teoría sino solamente un cambio de énfasis tal como sostiene Inwood. Para cumplir con lo anterior, el capítulo está dividido en tres partes. En la primera parte, se expone la postura general acerca de las pasiones, esto es, la definición que dan tanto Zenón como Crisipo y se examina cada uno de los componentes de dicha definición: ¿qué significa que la pasión sea “contraria a la naturaleza”, que sea “irracional”, y que sea un “impulso excesivo”? En esta parte también se muestran las clases de pasiones existentes y el modo en que se generan. En la segunda parte se muestra la diferencia existente entre Zenón y Crisipo con respecto al modo de concebir las pasiones. En esta parte se defiende, la tesis de que la identificación entre pasiones y opiniones o creencias falsas es un movimiento propio de Crisipo (*Cfr.* Sorabji 2000: 34-35). En la tercera parte se habla acerca del ideal estoico de apatía (*ἀπάθεια*) presente únicamente en el sabio y de las *εὐπαθεῖαι* o buenas emociones de éste. En este apartado se defiende la tesis de que en el estoicismo hay una redefinición del concepto de “pasión” (*πάθος*), puesto que, en Aristóteles tenía

un sentido más amplio que abarcaba tanto las sensaciones o emociones experimentadas por los animales como las emociones de los seres humanos: las buenas y las malas. Por lo contrario, en el estoicismo el término “pasión” (πάθος) adquiere un sentido más restringido, porque sólo es posible en los seres que poseen razón, ya que, la pasión es la misma razón pero dispuesta de un modo vicioso. Además, dicho concepto adquiere también un sentido negativo, puesto que, sólo hace referencia a las emociones del vil y es por eso que el sabio está libre de ellas.

El segundo capítulo, titulado *Disputas entre peripatéticos y estoicos: críticas a la concepción ortodoxa de la teoría estoica de las pasiones*, tiene como objetivo principal mostrar la disputa que hubo entre peripatéticos y estoicos acerca del modo de concebir las pasiones y las críticas que los primeros hicieron a los segundos. Para los peripatéticos las pasiones son movimientos e inclinaciones naturales de la parte irracional del alma y por eso son comunes tanto a animales como a seres humanos, y como son naturales proponen moderarlas en lugar de eliminarlas. Por el contrario, para los estoicos las pasiones son juicios erróneos de la razón, y por eso, son propias del ser humano. Como los estoicos no consideran que haya una parte irracional presente en el alma a la cual subsumir las pasiones, en consecuencia, no consideran que las pasiones sean naturales y por eso proponen eliminarlas en lugar de moderarlas. Este capítulo está dividido en dos partes. En la primera parte del capítulo se realiza una reconstrucción de la teoría aristotélica del término medio, esto es, la idea de que la virtud moral consiste en actuar según el término medio entre pasiones y acciones, es decir, en lograr que la pasión sea la correcta en la situación concreta de acción (*Cfr.* Boeri & Salles 2014: 593). Se reconstruye dicha teoría, puesto que, las críticas peripatéticas tienen como referente esta teoría y éstas sólo tienen sentido si dicha teoría es cierta. En la segunda parte se muestra propiamente las críticas que hicieron los peripatéticos a

la teoría estoica de las pasiones. Para ello se cita en extenso un pasaje de Lactancio donde se pueden apreciar dichas críticas y se reconstruye cada una de ellas.

El tercer capítulo, titulado *Críticas de Séneca a la teoría de las pasiones defendida por los peripatéticos*, tiene como objetivo principal mostrar las críticas que Séneca realiza a la teoría de las pasiones defendida por los peripatéticos, así como también, la defensa y reformulación que éste hace de la teoría de las pasiones de Crisipo. En este capítulo se defiende la tesis de que el objetivo principal de Séneca, al postular la distinción entre “primeros movimientos” que anteceden a las pasiones y las pasiones propiamente dichas, fue defender la teoría de la pasión de Crisipo no sólo de las críticas de Posidonio (platónicas), sino también de las críticas de la escuela peripatética, a saber, de la idea de que el sabio por estar libre de pasiones es un insensible. Esta distinción, además, pretende resolver la cuestión de las εὐπαθειᾶι y la ausencia de dolor en el sabio. En esta parte me distancio de la postura de Sorabji quien sostiene que el objetivo de Séneca al postular esta distinción fue salvar a Crisipo solamente de las críticas de Posidonio. En mi caso particular considero que dicha distinción también permite responder a las críticas de corte peripatético. El capítulo está dividido de la siguiente forma: en la primera parte expongo las críticas que Séneca hizo a la teoría de las pasiones peripatética. En este apartado se muestran las razones por las que Séneca considera que la virtud no puede consistir en la moderación de las pasiones y también se muestran las razones por las que cree que es necesario eliminarlas. En la segunda parte se muestra la crítica directa de Séneca a la teoría de la pasión aristotélica, propiamente, el caso de la ira. En la tercera parte, se muestra la defensa que hace Séneca de la teoría de la pasión de Crisipo y su reformulación al postular la distinción entre “primeros movimientos” o “prepasiones”

(προπάθειαι), como será llamado posteriormente por Filón de Alejandría y por autores cristianos.

\* \* \*

Las fuentes principales del estoicismo utilizadas en este trabajo son: el compendio de fragmentos recogidos por von Arnim en *Stoicorum Veterum Fragmenta* [SVF]. El compendio de fragmentos y comentarios de Long y Sedley en *The hellenistics philosopher* [LS]. Y especialmente, el reciente trabajo de Boeri & Salles (2014) titulado *Los filósofos estoicos: Ontología, lógica, física y ética*. Esta última obra es la principal fuente de los estoicos utilizada en este trabajo. Esto se debe a que posee la más grande traducción de los fragmentos estoicos al idioma castellano, así como también, una serie de comentarios que pretenden explicar de una mejor manera lo que dijeron los estoicos. Por eso, la mayoría de las traducciones de los fragmentos estoicos son tomadas de este trabajo, lo cual se indica con la aparición de la abreviatura *BS*, seguida del número del fragmento, el nombre del autor y la obra de la cual fue tomado ese fragmento, tal y como aparece en el trabajo de Boeri & Salles: e.g. *BS* 25.17 Séneca, *Ep.* 116. 1-8. Cuando hay correspondencias entre los trabajos de Boeri & Salles (*BS*), el *Stoicorum Veterum Fragmenta* (*SVF*) de von Arnim y *The Hellenistic Philosophers* de Long & Sendley (*LS*) son indicadas en cada una de las citas del siguiente modo: e.g. *BS* 25.1 DL 7.110-116 [SVF 1.205; LS 65F]. En cuanto a las demás traducciones, las de Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca son tomadas de varias traducciones, las cuales pueden consultarse en las referencias bibliográficas de este trabajo.

## Capítulo I: Concepción ortodoxa de la teoría estoica de las pasiones

El objetivo de este capítulo será exponer la concepción ortodoxa de la teoría de las pasiones, esto es, la doctrina defendida y compartida por los principales integrantes y fundadores de la escuela estoica antigua: Zenón, Cleantes y Crisipo. Aunque Zenón fue el fundador de la escuela estoica y el creador de sus principales postulados físicos, éticos y lógicos, se dice que Crisipo fue el que logró un desarrollo mucho más grande en cada uno de estos temas. Tal es el caso de la teoría ética y más propiamente de la teoría estoica de las pasiones. Crisipo en el afán de defender la doctrina impartida por su maestro, doctrina que fue blanco de enormes críticas y malinterpretaciones por parte de escuelas rivales como la platónica y la peripatética, se vio en la tarea de explicar con más detalle lo que habría querido decir su maestro y en medio de esas explicaciones fue modificando y reformulando su teoría. Aunque el foco central de este capítulo es la doctrina de la pasión defendida por Crisipo, no obstante, se contrastará con la doctrina de Zenón, todo ello con el objetivo de mostrar que la identificación entre pasiones y opiniones falsas es un movimiento propio de Crisipo (*Cfr.* Sorabji 2000: 34-35). Para cumplir con dicho objetivo el capítulo es dividido del siguiente modo: 1) se expone la postura general acerca de las pasiones, esto es, la definición que dan tanto Zenón como Crisipo de la pasión. En este apartado primero se examina cada uno de los componentes de la definición de la pasión: ¿qué significa “contrario a la naturaleza”?, ¿“impulso excesivo” e “irracional”? y segundo, se muestran los tipos de pasiones principales; 2) Se expresa la diferencia entre Zenón y Crisipo en el modo de concebir y entender las pasiones. En este apartado se defiende que la identificación entre pasiones y opiniones o juicios erróneos es un movimiento propio de Crisipo; 3) En esta parte se habla acerca

del ideal estoico de apatía presente únicamente en el sabio y de las εὐπαθειᾶι o buenas pasiones de éste<sup>5</sup>.

### 1.1. Postura general acerca de las pasiones

El alma (ψυχή) era considerada en la antigüedad como la responsable tanto de la vida de los seres vivos (Cfr. Platón, *Fed.* 105C9-D4; Aristóteles, *DA* 402a6-7) como de las facultades o capacidades presentes en esos seres vivos: facultades cognitivas tales como la sensación y la representación; la facultad desiderativa responsable del deseo y de los estados afectivos o emocionales tales como el placer y el dolor; y en el caso del ser humano la facultad racional o intelectual responsable del pensar, del juzgar o discernir y del opinar o creer (Boeri & Salles 2014: 302). Platón fue uno de los primeros filósofos en sostener la idea de que el alma estaba dividida en tres partes, a saber, la parte apetitiva, la parte irascible y la parte racional (Cfr. Platón, *Rep.* IV, 439b4ss.; 439c; 506dss.; 580e-581c)<sup>6</sup>. Esta división del alma le servía a Platón para explicar las conductas irracionales de los agentes como un conflicto interno entre dos de estas partes del alma, a saber, entre la parte racional y la parte irracional o concupiscible<sup>7</sup>. Puesto que, cada una

---

<sup>5</sup> La división de este capítulo está inspirada en la división del comentario de Boeri y Salles acerca de la teoría estoica de las emociones. Este comentario está al final del capítulo 25 de su extraordinario libro *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Boeri y Salles dividen su comentario en cuatro partes: i) muestran las definiciones canónicas acerca de la emoción; ii) muestran la discusión en la forma de entender las pasiones, esto es, si hay que entenderlas como errores de juicio o como estados que siguen a los juicios; iii) evidencian el debate sobre la sugerencia estoica de eliminar las pasiones y la sugerencia peripatética de moderarlas y las *eupatheiai*; iv) discuten la figura del sabio estoico y el ideal estoico de apatía (Cfr. Boeri & Salles 2014: 588).

<sup>6</sup> Pese a que Platón afirma que hay tres partes del alma, no obstante, reconoce que hay dos influencias que se contraponen dentro de ella: la influencia de la parte racional del alma, que lleva a los agentes a perseguir lo bueno, y la influencia de la parte irracional, que si no es dominada por la parte racional lleva a los agentes hacia lo malo. Para Platón la parte irascible del alma aunque es diferente de la parte racional, sin embargo, es por naturaleza aliada de ésta, ya que, es la encargada de mantener a través de placeres y dolores los dictámenes de la parte racional (Cfr. Platón, *Rep.* 442bc). Por lo que en últimas el conflicto interno que sufre el agente siempre es entre lo racional y lo irracional.

<sup>7</sup> Véase: Salles 1997.

de ellas es autónoma y tiene motivaciones y deseos diferentes los cuales pueden chocar y entrar en conflicto entre sí (*Cfr.* Boeri & Salles 2014: 587-588).

Aristóteles, por su parte, hereda en cierta medida la división del alma propuesta por Platón<sup>8</sup>, pero éste sostiene que el alma tiene dos partes y no tres<sup>9</sup>: la parte racional y la parte irracional, las cuales pueden entrar en conflicto entre sí, la parte irracional puede revelarse contra la racional y vencerla<sup>10</sup>. Esto es lo que sucede en los casos de incontinencia donde la parte racional del alma muestra al agente qué es lo mejor para sí mismo y la parte irracional con sus deseos apetitivos la arrastra y la lleva en contra de los dictámenes de la parte racional<sup>11</sup>. Así pues, tanto Aristóteles como Platón localizan las pasiones en la parte irracional del alma y consideran que son movimientos naturales de esta parte<sup>12</sup>. Como las pasiones son movimientos naturales de la parte irracional del alma, entonces, no deben ser eliminadas sino moderadas e integradas a la vida buena.

Los estoicos antiguos pese a que sostienen que el alma tiene partes: la parte rectora, los cinco sentidos, la parte fonética y la parte reproductora (*Cfr.* BS 13.19: Nemesio, NH 72, 7-13; BS 13.17: DL 7.110), no obstante, no consideran que dichas partes puedan entrar en conflicto entre sí, ya que ninguna posee deseos o

---

<sup>8</sup> La idea de que la explicación aristotélica de la incontinencia está inspirada en el modelo que utiliza Platón en *República* IV para explicar este fenómeno, a saber, la existencia de partes antagónicas en el alma, pertenece al autor Ricardo Salles (1997). Por mi parte, me adhiero a esta idea.

<sup>9</sup> Aristóteles, EN I. 13, 1102a 30-1102b 1, DA III. 9, 432a 25.

<sup>10</sup> Aristóteles, DA III. 9, 433b 5.

<sup>11</sup> “Pero hay quien, a causa de una pasión, pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón, pero la pasión no lo domina hasta tal punto de no estar convencido de que debe perseguir tales placeres sin freno; éste es el incontinente, que es mejor que el licencioso y no es malo sin más, puesto que en él se salva lo mejor, que es el principio” (Aristóteles, EN VII. 8, 1151a 20-25).

<sup>12</sup> El siguiente pasaje muestra que Platón pone a las pasiones en la parte irracional del alma: “Dado que lo que los griegos llaman *pathe* nosotros preferimos llamarlo perturbaciones en lugar de enfermedades en la explicación de estos términos yo seguiré la división clásica, que fue primero de Pitágoras y después de Platón, que dividen el alma en dos partes: a una la hacen partícipe de la razón, mientras que la otra está privada de ella; en la que participa de la razón sitúan la tranquilidad, es decir, un estado de equilibrio plácido y reposado, en la otra los movimientos perturbadores, tanto de la ira como del deseo, contrarios y hostiles a la razón. Sea este el punto de partida, aunque, en la descripción de estas perturbaciones, podemos recurrir a las definiciones y divisiones de los estoicos, que, en mi opinión, evidencian en esta cuestión una gran agudeza” (Cicerón, TD. 4. 5).



motivaciones distintas. Por lo que rechazan la psicología de partes en conflicto defendida por Platón y Aristóteles y, en su lugar, defienden una psicología monista según la cual la pasión no es algo diferente de la razón sino la conversión de una única razón hacia dos direcciones<sup>13</sup>. Dicha conversión es tan rápida que el agente no se percata del cambio y de que lo rector del alma en su totalidad es la que pasa de un estado bueno a un estado vicioso (*Cfr. BS 25.13: Plutarco, VM 446F-447B [SVF 3. 459]*). Este modelo de explicación no rechaza el hecho de que pueda haber un conflicto entre las creencias del agente, lo que rechaza es que ese conflicto se dé entre partes distintas del alma y que sea simultáneo (*Cfr. Boeri & Salles 2014: 589*). Así pues, los estoicos al negar la existencia de una parte irracional del alma, no consideran que las pasiones sean movimientos naturales de esta parte sino que consideran que son aversiones o perversiones de lo rector en su totalidad y es por esto que proponen erradicarlas, en lugar, de moderarlas. Los estoicos ven las pasiones como perturbaciones que enferman al alma y por eso proponen erradicarlas, pues como dice Cicerón nadie quiere moderar una enfermedad sino erradicarla sin más.

### **1.1.1. Definición de la pasión**

Zenón y Crisipo definen la pasión ( $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ ) como un movimiento irracional del alma y contrario a la naturaleza, o un impulso excesivo. Crisipo sostiene que las pasiones ( $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ ) son juicios ( $\kappa\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ) o creencias erróneas del agente originadas por causa de las cosas externas<sup>14</sup>. Crisipo considera que lo único bueno es la

---

<sup>13</sup> En este punto sigo a Boeri y Salles (2014) quienes en su comentario señalan que el monismo psicológico representa el punto de partida para entender la teoría estoica de las pasiones (*Cfr. Boeri & Salles 2014: 588*). Por eso comienzo este capítulo hablando un poco del alma y mostrando las diferencias existentes entre Platón, Aristóteles y los estoicos en torno a ésta, a saber, si tiene partes y si hay algún tipo de conflicto entre ellas.

<sup>14</sup> “Pero según Zenón la pasión misma es un movimiento irracional del alma contrario a la naturaleza, o un impulso excesivo [...] Creen que las pasiones son juicios, según dice Crisipo en su libro *Sobre las*

virtud y lo único malo es el vicio, todo lo demás es indiferente, por lo que atribuirle valor a cosas como el dinero, la fama, la salud, etc., es un error. Crisipo, al igual que su maestro Zenón, defiende una posición intelectualista según la cual las fallas morales o las conductas irracionales de los agentes se deben a que su estado cognitivo no es conocimiento sino opinión lo que hace que yerren a la hora de elegir lo mejor para sí mismos.

### 1.1.1.1. La pasión es contraria a la naturaleza

Tanto Crisipo como Zenón sostienen que el fin del hombre es vivir de acuerdo con la naturaleza, esto es, vivir de acuerdo con la virtud. En el caso del hombre vivir de acuerdo con la naturaleza significa dos cosas: 1) vivir de acuerdo con las leyes universales del cosmos y 2) vivir de acuerdo con la razón. Lo anterior podemos verlo en el siguiente pasaje:

Por esa razón, precisamente, Zenón fue el primero en decir en su tratado *Sobre la naturaleza* del hombre que el fin es vivir en coherencia con la naturaleza, lo cual no es más que vivir según la virtud. Pues la naturaleza nos conduce hacia la virtud. Del mismo modo también [lo dicen] Cleantes en su tratado sobre el placer, y Posidonio y Hecatón en su tratado *Sobre los fines*. Y, de nuevo, según dice Crisipo en el libro I de su tratado *Sobre los fines*, vivir según la virtud es lo mismo que vivir según la experiencia de las cosas que ocurren por naturaleza, pues nuestras naturalezas son partes de la del todo. Por esa razón, precisamente, vivir en coherencia con la naturaleza es el fin, lo cual consiste en [1] vivir de acuerdo con la propia naturaleza como con [2] la del todo, y no hacer nada de lo que la ley universal –que es la recta razón que discurre a través de todas las cosas y es lo mismo que Zeus, el rector de la administración de cosas existentes- suele prohibir hacer. Eso

---

*pasiones*, pues la avaricia es la creencia de que el dinero es algo noble y, de manera semejante, la embriaguez, la intemperancia y las demás [pasiones]” (BS 25.1 DL 7. 110 [SVF 1.205; LS 65F]).

mismo es la virtud del hombre feliz, el correcto fluir de la vida, cuando hace todo de acuerdo con la armonía de la divinidad en cada uno de nosotros y el deseo del administrador del universo. Ahora bien, Diógenes dice expresamente que el fin consiste en vivir cumpliendo todos los actos debidos. Por “naturaleza en conformidad con la cual hay que vivir” Crisipo entiende en tanto la universal como la propiamente humana; Cleantes, en cambio, únicamente admite la naturaleza universal, a la cual hay que seguir, y de ningún modo a la particular (*BS* 23.1 DL. 7. 87-89 [Cf. *SVF* 3.4, *LS* 59]; 61A, 63C).

En un sentido “vivir conforme a la naturaleza” significa vivir según las órdenes y prescripciones del cosmos sin poner ninguna resistencia frente a ellas. Esto se logra cuando el agente es consciente de lo que es propio a sí mismo, es decir, de lo que le compete o depende de él. Si el agente es consciente de esto y lo sigue, entonces, no experimenta frustración ni dolor porque su razón está en conformidad con las prescripciones del universo. Pero si se ocupa de lo que no depende de él experimenta frustración y desdicha porque está yendo en contra de los designios del universo. Así pues, la pasión es contraria a la naturaleza, en este sentido, porque va en contra de las prescripciones del cosmos.

En otro sentido “vivir conforme a la naturaleza” significa vivir conforme a lo propio del ser humano, a saber, la razón porque es la que lo diferencia de los demás animales: “Y una vez que la razón les ha sido dada a los [animales] racionales como el gobernante más perfecto, el vivir según razón correctamente se vuelve para ellos lo que es según naturaleza, pues la razón sobreviene como artesana del impulso” (*BS* 22.1 DL. 7. 86 [*SVF* 3.178]). Crisipo afirma que todos los animales se mueven a la acción gracias al impulso de autoconservación, el cual hace que persigan lo que parece bueno y provechoso para sí mismos y se alejen de lo dañino. Pero lo que diferencia a los animales irracionales de los animales

racionales, según Crisipo, es que estos últimos como poseen razón, entonces, ya no son dominados por el impulso de autoconservación sino por la razón, la cual les da la posibilidad de comprender lo que los rodea, examinar lo que se les presenta y elegir lo mejor para sí mismos (*Cfr. BS 22.1 DL. 7. 85-86 [SVF 3.178]*). De lo anterior, se puede decir que los animales son movidos a la acción por instinto (*Cfr. Gómez 2016: 180*), mientras que, los seres humanos son movidos a la acción por la razón (*Cfr. Gómez 2016: 181*). La pasión es contraria a la naturaleza en este sentido porque hace que el ser humano se comporte o actúe como un animal, es decir, que se lance a lo primero que ve de modo casi instintivo sin detenerse a examinar lo que se le presenta.

### **1.1.1.2. La pasión es irracional**

Zenón y Crisipo, al abandonar la explicación platónica y aristotélica de las conductas irracionales o pasionales como un conflicto interno entre partes del alma, se vieron en la tarea de explicar qué significaba la expresión “irracional” en su definición de la pasión (*Cfr. Boeri & Salles 2014: 589*). En el caso de la psicología de partes en conflicto lo irracional es entendido como una parte diferente de la facultad racional, la cual, por estar separada y tener motivaciones y deseos distintos, se le opone y resiste. En este caso una conducta es “irracional” cuando el agente es arrastrado por la parte irracional de su alma en contra de las prescripciones de la parte racional. Por su parte, Crisipo fue el que más se esforzó en explicar el modo en el que debía ser entendido el término “irracional” en su definición de la pasión (*Cfr. Boeri & Salles 2014: 588*).

Galeno en un pasaje reporta los dos significados que había del término “irracional” en la antigüedad: i) carecer por completo de la razón y ii) hacer un uso incorrecto de la razón. El pasaje es el siguiente:

Crisipo mismo también muestra esto (*sc.* que no hay un tercer significado de “irracional” además de los dos indicados: [i] en el sentido de carecer por completo de la razón, y [ii] en el de hacer un uso incorrecto de la razón) en el siguiente pasaje: “por tanto, también algunos dicen con propiedad que la pasión del alma es un movimiento contra naturaleza, como ocurre en el caso del temor, el apetito, [emociones] similares. Pues todos los movimientos y estados de este tipo son desobedientes a y rechazadores de la razón. Por eso también afirmamos que tales personas son movidas irracionalmente, [aunque] no en el sentido de argumentar mal como si uno hablara de una persona que argumenta en la dirección contraria a lo razonable, sino en el sentido del rechazo de la razón”. En estas líneas Crisipo claramente muestra los dos significados de la expresión “irracional” que, en realidad, existe en los griegos: *uno es el sentido de lo que es contrario a lo razonable, otro en el sentido de no participar en nada de la razón*. Ahora bien, lo que se opone a lo razonable es error y juicio perverso; el otro [significado se refiere a] lo que se da independientemente de toda razón, el impulso y movimiento pasionales. Si hubiese más significados de la palabra “irracional, no habría dudado en hablar sobre ellos y en mostrar que no se está usando ninguno de tales significados cuando se dice que la pasión del alma es irracional, sino únicamente el significado que él mismo mencionó: *el que se da en el rechazo de la razón [...]* (BS 25.9 Galeno, PHP 254, 13-256, 14 [SVF 3.476] *el énfasis es mío*).

De acuerdo con el pasaje anterior, Crisipo argumenta que el término “irracional” en la definición de pasión no debe ser entendido como algo opuesto o diferente de la razón, es decir, no debe ser entendido en el primer sentido reportado por Galeno, a saber, como una parte diferente del alma que carece por completo de razón, sino en el segundo sentido, a saber, como un rechazo de la razón o un mal uso de ésta. En lo que sigue explicaré qué significa hacer un mal uso de la razón, desde el punto de vista de Crisipo. Para ello analizaré la distinción que hace

Crisipo entre la naturaleza animal y la naturaleza de los seres humanos<sup>15</sup>, mostrando que la especificidad de estos últimos es la capacidad racional, la cual les permite examinar lo que se les presenta antes de asentir a ello.

La diferencia entre la naturaleza animal y la naturaleza racional se puede apreciar en los siguientes pasajes:

Todos están de acuerdo en que el ser humano es, por naturaleza, superior a los demás animales en que, a diferencia de ellos, no es arrastrado por sus presentaciones, sino que tiene, por ella, un juez de las presentaciones que le acaecen acerca de ciertas cosas elegibles, usando el cual, si, al ser examinadas, las cosas que se presentan parecen tal y como le parecieron al principio, y lo son, asiente a la presentación, y de este modo sigue a las cosas que se presentan; en cambio, si le parecen distintas, o alguna otra cosa le parece más elegible, elige ésta, abandonando lo que al principio le pareció elegible. En todo caso, muchas cosas que nos parecían distintas en primeras presentaciones, una vez que el razonamiento las refutó, ya no permanecen en nuestra concepción. Por eso, si bien habrían sido realizadas en la medida en que se dio la presentación que de ellas se tiene, no se realizaron por haber deliberado acerca de ellas, si es que efectivamente nosotros tenemos el control tanto de haber deliberado como de la elección de aquellas cosas que proceden de la deliberación (*BS 24.8 Alejandro de Afrodisia, Fat. 178, 17-28*).

Entre las cosas que son puestas en movimiento, unas son movidas según el impulso y la presentación, como los animales, mientras que otras según la translación, como los inanimados. Sin embargo, afirman que, también entre

---

<sup>15</sup> Esta distinción entre la naturaleza animal y la naturaleza de los seres humanos está inspirada en la distinción que hace Laura Gómez en su libro: *Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano*. La autora hace esta distinción en el marco de la responsabilidad moral. Lo que intenta mostrar es que algunas funciones de la razón del ser humano permiten la responsabilidad por sus acciones. Estas funciones son: el examen crítico de impresiones y la capacidad de dar o no el asentimiento (*Cfr. Gómez 2016: 175*). Este libro me proporcionó las herramientas necesarias para elaborar mi propia distinción.

los inanimados, las plantas, al crecer, son movidas por translación, si uno les concede que las plantas son inanimadas. De la disposición, [participan] las piedras, de la naturaleza, las plantas, y tanto del impulso y la presentación como de las cosas que se enunciaron antes, incluso los animales irracionales. Pero, la capacidad racional, siendo privativa del alma humana, no debe producir impulsos del mismo modo en que los animales irracionales, sino seleccionar las presentaciones y no dejarse llevar por ellas (*BS* 24.9 Clemente, *Strom.* 2.20.110.4-111.2 [*SVF* 2.714]).

En los pasajes citados anteriormente, se puede observar que tanto los animales irracionales como los animales racionales comparten ciertas capacidades por naturaleza, a saber, la presentación<sup>16</sup> y el impulso<sup>17</sup>, pero lo que diferencia a los primeros de los segundos es que los animales racionales, además, de tener la capacidad de representarse lo que los rodea y de impulsarse hacia ello, tienen la capacidad de realizar un examen crítico de sus presentaciones, esto es, tienen la capacidad de examinar si lo que las presentaciones les muestran es de hecho así. Si la acción que la presentación muestra como adecuada es de hecho buena, entonces, el agente debe dar su asentimiento e impulsarse a realizarla, pero si la acción que la presentación muestra como adecuada en realidad no lo es o le parece que algo es más elegible, entonces, el agente debe dar su asentimiento a esto último y debe abandonar lo que al principio le parecía elegible (*Cfr.* Gómez 2016: 182). Si el examen de presentaciones es efectivo evita que el agente lleve a cabo acciones malas y reprochables. Este examen de presentaciones es el que diferencia la acción plenamente racional de las demás acciones. La acción

---

<sup>16</sup> “Una presentación entonces es una afección que se produce en el alma y que [en la afección] misma muestra lo que la ha producido. Por ejemplo, cuando a través de la vista vemos algo blanco, lo que se ha producido en el alma a través de la visión es una afección. Y de acuerdo, con esta afección, podemos decir que hay algo blanco que nos pone en movimiento” (*BS* 6.2 Aecio, 4.12. 1-5 [*SVF* 2.54]).

<sup>17</sup> “El impulso es en sentido genérico, un movimiento del alma hacia algo, y se considera que son sus especies el impulso que se produce en los animales racionales y el impulso que se produce en los irracionales” (*BS* 24.1 Estobeo, *Ecl.* 2.86 [*SVF* 3.169]).

plenamente racional será pues en la que el agente hace un uso pleno de su razón, es decir, en la que se toma el tiempo y se detiene a examinar sus presentaciones antes de asentir a ellas. La acción plenamente racional será pues la del sabio<sup>18</sup> quien nunca asiente a lo falso sino que siempre asiente a lo verdadero (*Cfr.* Boeri & Salles 2014: 557).

Así pues, hay un mal uso de la razón cuando el agente actúa como un animal, al dejarse llevar por lo primero que se le aparece y no llevar a cabo un examen crítico de sus presentaciones antes de asentir a ellas, lo que hace que pueda fallar a la hora de elegir lo mejor para sí mismo. El asentimiento inmediato a las presentaciones sin antes haber llevado a cabo un examen de ellas se denomina precipitación (*Cfr.* Boeri & Salles 2014: 557). La precipitación es la causante de la ignorancia del agente, esto es, de que tenga un asentimiento cambiante y débil, de que no esté seguro y pueda fallar a la hora de elegir lo mejor para sí mismo. Lo anterior podemos verlo en el siguiente pasaje:

Pero afirman que el sabio nunca hace una suposición falsa ni asiente en modo alguno a algo que no sea cognitivo, por cuanto él tampoco opina ni ignora nada, pues la ignorancia es un asentimiento cambiante y débil. Sin embargo, el sabio no supone nada débilmente sino, más bien, con seguridad y firmeza. Ésa es la razón por la cual no opina nada. En efecto, las opiniones son de dos tipos: el asentimiento a lo no-cognitivo y la suposición débil. Esos [tipos de opinión] son ajenos a la disposición del sabio, por lo cual el precipitarse y el asentir antes de una cognición se dan en la persona vil precipitada, pero tales cosas no caen en el dominio del hombre naturalmente bien dispuesto, perfecto y excelente. (*BS* 24-11: Estobeo, *Ecl.* 2.111, 18-112, 8 [*SVF* 3.548]).

---

<sup>18</sup> “Ahora bien, la función del alma consiste en hacer un buen uso de la razón y el alma del sabio está en una condición tal que le posibilita el hacer el mejor uso posible de la razón, de manera que nunca se haya perturbada” (Cicerón *TD.* 3, 15).



Después de exponer lo que Crisipo entiende por “irracional”, esto es, hacer un mal uso de la razón, y no como una facultad independiente y opuesta a la facultad racional<sup>19</sup>. Se mostrará la explicación que da Crisipo del modo en que el alma entera cambia de un estado bueno a un estado reprochable.

### **1.1.1.3. La pasión es un tipo de impulso, es un impulso excesivo**

¿Qué significa que la pasión es un impulso excesivo? Para responder a esta cuestión es necesario explicar qué se entiende por impulso y más aún qué se entiende por impulso excesivo. Los estoicos explican la acción de la siguiente manera; i) se presenta un objeto al agente; ii) el agente se representa en su mente ese objeto mediante una imagen. Esta presentación tiene un contenido proposicional del tipo “el objeto  $x$  es apropiado para mí” o “es debido que yo persiga o evite el objeto  $x$ ”; ii-i) el agente puede examinar si el contenido proposicional de lo que se le presenta es verdadero, esto es, si lo que ve en realidad es apropiado o no para sí mismo<sup>20</sup>; iii) el agente acepta como verdadero el contenido proposicional de la presentación, es decir, acepta que lo que ve efectivamente es el caso, que de hecho  $x$  es apropiado para sí mismo; iv) surge en

---

<sup>19</sup> Boeri y Salles, por su parte, entienden el término “irracional” no como una parte aislada y separada de la parte racional, sino como una conversión de la misma razón hacia dos direcciones diferentes: virtud y vicio (*Cfr.* Boeri & Salles 2014: 589). En esta parte citan dos pasajes de Plutarco, a saber, 25. 3 Plutarco, *VM* 441C-E [*SVF* 1.202; *LS* 61B]- 25.13 *VM* 446F-447B [*SVF* 3.459; *LS* 65G], donde éste argumenta a favor de la tesis de que razón y pasión son lo mismo, lo que en realidad sucede es que lo rector del alma en su totalidad se convierte y pasa de un estado bueno a un estado vicioso (*Cfr.* Boeri & Salles 2014: 589). Si bien estoy de acuerdo con Boeri y Salles, en mi caso particular quise explicar el significado de “irracional”, en la definición de la pasión, de una forma diferente y por eso recurro a la diferencia entre la naturaleza animal y la naturaleza del ser humano. Desde mi perspectiva el término “irracional” hace referencia a un mal uso de la razón, esto es, cuando el agente no usa su razón para examinar lo que se le presenta, sino que se lanza ante lo primero que ve, actuando, en este sentido como los animales.

<sup>20</sup> En este punto sigo a Boeri y Salles quienes sostienen que el examen crítico de presentaciones es característico de la acción plenamente racional, esto es, la acción del sabio. Desde su perspectiva, el examen de presentaciones ayuda a determinar si las acciones que las presentaciones impulsivas presentan como apropiadas en realidad son de tal clase. Si son apropiadas el agente dará su asentimiento, pero si no lo son deberá abstenerse de darles asentimiento (*Cfr.* Boeri & Salles 2014: 557).

el agente el impulso o movimiento intencional corporal de perseguir o evitar lo que se muestra como predicado en la proposición, es decir, se da el impulso de realizar  $x$ ; y v) se origina la acción: el agente hace  $x$ . Los estoicos sostienen que para que la acción se dé la presentación a la que se da el asentimiento debe ser impulsiva.

Un impulso es excesivo cuando el agente como resultado de haber dado asentimiento a una presentación impulsiva falsa da origen a un impulso que se sale de los límites naturales y escapa a su control (*Cfr.* Boeri & Salles 2014: 592) Crisipo usa el símil del corredor para explicar qué quiere decir que un impulso sea excesivo. El símil del corredor es reportado por Galeno y es el siguiente:

De acuerdo con esto, también se ha mencionado el exceso de impulso, porque excede la medida de los impulsos, incluso la que es natural, que concuerda consigo mismos. Lo que se ha dicho se volvería más comprensible a través de lo siguiente; por ejemplo, cuando una persona camina según el impulso el movimiento de sus piernas no es excesivo, sino que, en cierto modo, es conmensurable con el impulso, de modo que puede detenerse cuando el caminante lo desea y cambiar de dirección. Pero en el caso de los que corren según el impulso ya no se produce algo de la índole indicada, sino que el movimiento de las piernas es a tal punto excesivo con relación al impulso, que los corredores son arrastrados, no pueden cambiar de dirección ni obedecer [a la razón] ni bien las piernas empiezan a moverse. Creo que algo semejante a esos [movimientos] también sucede con los impulsos debido a un exceso en la medida racional, de modo que cuando el corredor se impulsa no obedece a la razón. Y mientras el exceso de carrera es llamado contrario al impulso, el exceso de impulso es llamado contrario a la razón. En efecto, la medida del impulso natural es la que es según la razón y de tal magnitud que la razón considera adecuada. Por tanto, también resulta obvio que cuando el exceso surge en este sentido y de este modo se

dice que el impulso no sólo es excesivo, sino también contrario a la naturaleza, es decir, es un movimiento irracional del alma (*BS* 25.10 Galeno, *PHP* 240, 11-242, 11 [*SVF* 3. 462; *LS* 65F]).

Una vez que el agente se ha alejado de la razón, o más bien una vez que su razón ha cambiado, ha dejado de ser buena y se ha convertido en una razón perversa por haber asentido a algo falso, el agente ha dado rienda suelta a su impulso, éste se ha vuelto excesivo y ya no lo puede controlar ni detener cuando desea, sino que ahora éste es el que más bien lo arrastra y lo domina. Este impulso ya ha dejado de ser natural y se ha tornado excesivo<sup>21</sup>.

Para ilustrar lo anterior daré un ejemplo. Imaginemos al vil y al sabio frente a una misma situación: la muerte de un ser querido, un hijo, por ejemplo. Por un lado, el vil cree que la muerte de su hijo es un mal y que, por tanto, es lícito afligirse, sentir dolor, llorar y sumirse en una profunda tristeza. El vil tiene la representación impulsiva del tipo “es debido para mí afligirme y llorar amargamente por la muerte de mi hijo”. El vil considera que el contenido proposicional de la representación es verdadero, asiente a ello y se da en él el impulso excesivo de llorar desconsoladamente y sumirse en una enorme tristeza. En este caso lo que hace que el impulso del agente deje de ser natural y se vuelva excesivo es que considera que el contenido proposicional de la presentación es verdadero cuando en realidad es falso. Ese asentimiento a lo falso hace que se desencadene en él un impulso que va más allá de los límites de la recta razón o razón selectiva. Por otro lado, como el sabio no considera que la muerte de su hijo sea un mal, ni cree que afligirse y llorar por su muerte sea la forma apropiada de reaccionar, entonces, permanece tranquilo.

---

<sup>21</sup> “De un modo más breve, la perturbación es un impulso excesivo y, quieren decir que es “excesivo” porque se ha alejado demasiado de la firmeza de la naturaleza”( *BS* 25.8 Cicerón, *TD* 4.11-21; 23-24 [*SVF* 3.403; 410; 415])

### 1.1.2. Clases de pasión y el modo en que se generan

Los estoicos sostienen que hay cuatro clases de pasiones principales, a saber, dolor, miedo, apetito y placer, a las que a su vez están subordinadas otras pasiones. Crisipo sostiene que las pasiones son juicios, por ejemplo, considera que la avaricia es la creencia de que el dinero es algo bueno y que por ende hay que preocuparse por conseguirlo (*Cfr. BS 25.11 DL 7.110-116 [SVF 1.205; LS 65F]*). Crisipo define las cuatro pasiones principales, y las pasiones que están subordinadas a cada una de ellas, del siguiente modo:

El dolor es una contracción irracional, y sus especies son compasión, envidia, celos, rivalidad, aflicción, turbación, disgusto, tristeza, confusión. Ahora bien, la compasión es un dolor por quien sufre inmerecidamente; la envidia un dolor por los bienes ajenos; los celos un dolor porque en otro está presente lo que uno apetece; la rivalidad un dolor porque en otro está presente lo que uno mismo también posee, el pesar un dolor agobiante; la turbación un dolor angustiante que produce dificultad para avanzar; el disgusto un dolor que permanece o se expande y que se debe a cálculos [sobre lo ocurrido]; la tristeza, un dolor penoso; la confusión, un dolor irracional que atormenta e impide ver las cosas presentes (*BS 25.1 DL 7.111-112 [SVF 1.205; LS 65F]*).

El temor es una expectativa de un mal. Los siguientes [estados pasionales] también llevan al miedo: espanto, vacilación, vergüenza, susto, agitación, congoja. Ahora bien, el espanto es un miedo que produce terror; la vergüenza, miedo a la mala reputación; la vacilación, un miedo ante una actividad a desarrollar; el susto, un miedo producido por la presentación de una cosa no habitual; la agitación un miedo acompañado de excitación en la

voz; la congoja, un miedo producido por alguna cosa incierta (*BS* 25.1 DL 7. 112-113; [*SVF* 1.205; *LS* 65F]).

El apetito es un deseo irracional, al cual también se subordinan las siguientes [pasiones]: necesidad insatisfecha, odio, amor al triunfo, ira, deseo erótico, cólera, ímpetu. Una necesidad insatisfecha es un apetito que se da en un fracaso y que, como se encuentra separada de su objeto, se ordena y se arrastra hacia él en vano; el odio es un apetito de que, de un modo progresivo y duradero a alguien le vaya mal. El amor al triunfo es un apetito que es propio de una escuela. La ira es un apetito de venganza de quien parece haber sido injuriado de una manera indebida; el deseo erótico es un apetito que no se da en relación con los virtuosos, pues es una tendencia a hacer una amistad a causa de una belleza manifiesta. La cólera es una ira antigua y vengativa, pero que espera por una oportunidad, cosa que queda clara a partir de lo siguiente: “pues si precisamente en ese día reprime la furia, sin embargo, conserva el resentimiento para el futuro, hasta que lo cumple”. Y el ímpetu es una ira que comienza (*BS* 25.1 DL 7. 113-114; [*SVF* 1.205; *LS* 65F]).

El placer, por su parte, es una exaltación irracional sobre algo que parece que es elegible, a él se subordinan encantamiento, goce malévolos, deleite, disipación. Ahora bien, encantamiento es un placer que encanta a través de los oídos; el goce malévolos es un placer por los males ajenos; el deleite, como si tratara de un giro, es una conversión del alma [que se dirige] hacia lo que es disoluto; la dispersión, en cambio, es una disolución de la virtud (*BS* 25.1 DL 7. 114-115; [*SVF* 1.205; *LS* 65F]).

Zenón y Crisipo consideran que las pasiones se generan por causa de dos supuestos males presentes y futuros y de dos supuestos bienes presentes y futuros: de los males se generan el dolor y el miedo, y todas sus subclases, y de

los bienes se generan el placer y el apetito, y todas sus subclases (*Cfr. BS 25.8: Cicerón TD. 4, 11-21; 23-24 [SVF 3.403; 410; 415]*). El dolor se origina en el agente por considerar que se encuentra presente un mal por el cual es lícito afligirse. El miedo se da en el agente por creer que hay un mal futuro cercano por el que es lícito angustiarse. El placer se genera en el agente por considerar o creer que hay un bien presente por el que es lícito expandirse. El apetito se genera en el agente por considerar que se acerca un bien que lo hará feliz o dichoso cuando esté presente.

## **1.2. Diferencia entre Zenón y Crisipo**

Galeno nos reporta que había una diferencia entre Zenón y Crisipo en el modo de entender las pasiones. Zenón, por su parte, identificaba las pasiones con los movimientos físicos, tales como las contracciones y las expansiones, que el agente padece involuntariamente por causa de sus juicios o creencias, esto es, por asentir y aceptar que lo que se le presenta o se le aparece como bueno o malo es de hecho así. Crisipo, por su parte, identificaba sin más las pasiones con los juicios o creencias erróneas de los agentes (*Cfr. BS 25.5 Galeno, PHP 292, 17-25 [SVF 3. 461]*). Para Crisipo las pasiones no son los movimientos físicos, contracciones y expansiones que el agente padece por causa de los juicios o creencias, sino que son los juicios mismos. Galeno señala la diferencia entre Zenón y Crisipo con el objetivo de criticar la postura de este último. Galeno considera más acertada la explicación de Posidonio, acerca de la pasión, porque éste regresa a una psicología de partes en conflicto, propiamente, a la tripartición del alma hecha por Platón en *República IV*. Desde este punto de vista, las pasiones no son juicios de la parte racional del alma, sino deseos o motivaciones de las partes irracionales del alma, a saber, la parte colérica y la parte apetitiva. Galeno sostiene que la postura de Zenón no es tan errada como la de Crisipo y por eso la

localiza en medio de la peor postura, la de Crisipo, y de la mejor, la de Platón e Hipócrates (*Cfr.* Boeri & Salles 2014: 593). Por mi parte, pese a que considero que la diferencia señalada por Galeno es importante, ya que no es lo mismo decir que las pasiones son ocasionadas por los juicios, el punto de vista de Zenón, que decir que las pasiones son los juicios mismos, el punto de vista de Crisipo. No obstante, no tomo esta diferencia en el sentido en que parece tomarla Galeno, esto es, como si Zenón, a diferencia de Crisipo, fuera partidario de la división del alma propuesta por Platón y de una psicología de partes en conflicto. Considero que es claro que tanto Zenón como Crisipo tenían una psicología monista, a lo que yo quiero apuntar es que tenían ciertas diferencias en el modo de entender las pasiones, pero estas diferencias no tienen nada que ver con la división del alma. Desde mi perspectiva estas diferencias ayudan a evidenciar los cambios que sufrió la teoría estoica de las pasiones debido a varias críticas que recibió. Estas diferencias muestran una especie de evolución en la teoría.

En esta parte me acojo al punto de vista de Inwood quien sostiene que la diferencia entre Zenón y Crisipo, reportada por Galeno, no representa un cambio de teoría sino de énfasis (*Cfr.* Inwood 1985: 130). Desde esta perspectiva, lo que intentó hacer Crisipo fue evidenciar la estrecha relación entre pasión y juicio a través de una identificación entre ambos términos. Su fin era mostrar la relación de necesidad que había entre estos dos términos, esto es, que uno no se da sin que se dé el otro (*Cfr.* Gómez 2016: 191). Rist también apoya este punto de vista.

Zenón fue el fundador de la escuela estoica, fue el creador de sus principales postulados. Galeno cuenta que Zenón formuló varias definiciones de pasión y que Crisipo, el tercer escolarca de la *Stoa*, fue quien las escribió (*Cfr.* BS 25.6: Galeno, *PHP* 280, 19 [*SVF* 3. 461]) por lo que es posible que la postura de Zenón sufriera algunos cambios durante esta transcripción. En este punto me acojo al punto de vista de Lozano quien afirma que la identificación de Crisipo

entre juicios y pasiones trae varias ventajas para la teoría estoica de las pasiones: i) explica de una mejor forma los móviles de la acción; ii) mantiene la unidad del alma, ya que descarta la posibilidad de entender las pasiones como procedentes de fuerzas irracionales ajenas a la razón de los agentes; iii) Crisipo al afirmar que las pasiones son producto de la razón hace posible que éstas sean modificadas por medio de mecanismos intelectuales (*Cfr.* Lozano 2009: 491). De hecho la tarea de la filosofía consiste en eliminar las falsas creencias que posee el agente haciendo que adopte otras.

Para Zenón las pasiones no son los juicios del alma, sino las contracciones irracionales, los abatimientos y aflicciones, las expansiones y exaltaciones que se dan en esos juicios. Zenón restringe las pasiones a las sensaciones físicas que se experimentan cuando hacemos un juicio. Para Zenón el juicio o la creencia es la causa de la pasión, pero no se identifica con ella, esto lo podemos ver en las siguientes definiciones de los principales tipos de pasiones:

Ahora bien, dicen que el apetito es un deseo desobediente a la razón, que su *causa es creer* que un bien se aproxima, y que cuando dicho bien está presente nos encontraremos bien, por cuanto la *creencia* misma de que ese bien sea en verdad el objeto de deseo contiene el [carácter] vivaz que mueve desordenadamente. Temor, por su parte, es una desviación desobediente a la razón, cuya *causa es creer* que algo malo se aproxima, porque tal *creencia* contiene el [carácter] vivaz que promueve que ello mismo sea realmente evitable. Dolor es una contracción del alma desobediente a la razón, cuya *causa es creer* que un bien vivaz está presente, ante el cual es apropiado contraerse. Placer, en cambio, es una expansión del alma desobediente a la razón, cuya *causa es creer* que un bien vivaz está presente, por el cual es apropiado expandirse (*BS* 25.2 Estobeo, *Ecl.* 2. 88, 8-93, 13 [*SVF* 3.378; 394; *LS* 65A, 65C, 65E] *el énfasis es mío*).



Zenón parece considerar que la pasión es solamente el resultado fisiológico o los cambios físicos que se dan en el cuerpo: ponerse rojo en los casos de vergüenza, empalidecer en los casos de miedo, el llanto en los casos de dolor, la alegría desbordante o la risa descontrolada en los casos de placer (*Cfr.* Lozano 2009: 491). Crisipo, por su parte, parece haberse percatado que la forma en la que Zenón concibió la pasión era problemática porque no ayudaba a eliminar el conflicto entre partes del alma (*Cfr.* Lozano 2009: 477-478). Su afirmación podía ser malinterpretada por otros autores: Si se dice que las pasiones son los movimientos físicos que experimentamos cuando hacemos un juicio, parece que estos movimientos físicos siguen siendo involuntarios y parece que pertenecieran a una parte presente en nosotros que no podemos controlar. Así pues, Crisipo modificó lo dicho por Zenón acerca de la pasión y la definió como un juicio erróneo. Esta identificación de Crisipo entre pasión y juicio elimina el conflicto entre partes del alma, ya que, muestra que la pasión no es algo diferente de la razón sino la misma razón dispuesta de mala manera y hace a la pasión algo voluntario que se puede eliminar. Así pues, lo que hace Crisipo en su explicación de la pasión es unir tanto el componente físico como el componente cognitivo. La pasión es tanto el juicio como lo que se experimenta gracias a dicho juicio: “El dolor es pues tanto la opinión reciente de un mal presente, ante el cual parece que es correcto que el alma se encuentre abatida”, así como también “una especie de mordisco doloroso en el alma”. El miedo es tanto una precaución contraria a la razón como una especie de retroceso y evitación del alma (*Cfr.* Cicerón, *TD* 4.11-21; 23-24).

Como ya se dijo antes, a diferencia de Zenón, Crisipo identifica la pasión con los juicios erróneos. En este punto de acojo a la interpretación de Sorabji, según la cual, para Crisipo toda pasión involucra dos juicios: i) el agente cree que lo que se le aparece es bueno o malo y ii) cree que es adecuado reaccionar conforme a eso,

si es algo bueno cree que lo adecuado es perseguirlo y si algo es malo cree que lo adecuado es evitarlo (*Cfr.* Sorabji 2000: 29). Para Crisipo no hay pasión si no se presentan los dos juicios. El primer juicio del agente de que lo que se presenta es bueno o malo causa en él reacciones o movimientos físicos, pero estos movimientos no son nada hasta tanto el agente no emita un juicio sobre ellos, hasta tanto no los considere como buenos o malos y que por ende es adecuado reaccionar (*Cfr.* Sorabji 2000: 29). Este segundo juicio es ya la pasión o la pérdida de control. Como se puede apreciar en el siguiente pasaje:

(I)[Chrysippus from his book Emotional therapy:] *‘The passions are called ailments not just in virtue of their judging each of these things to be good, but also with regard to their running towards them in excess of what is natural’...* (2) One might take him [Chrysippus] to say... that the opinion that possessions are good is not yet an ailment, but becomes so when someone takes them to be the greatest good and supposes that life deprived of property is not worth living: For this is what the ailments love of property and money consist in (*LS 65L Galen, On Hippocrates’s and Plato’s doctrines 4.5.21-5 [SVF 3.480]*).

Como se pudo ver en el pasaje anterior, la pasión no consiste solamente en tener el juicio de que hay algo bueno o malo, sino también en el juicio sobre la forma en la que hay reaccionar. Este segundo juicio es ya la pérdida de control. En el pasaje anterior se puede observar un ejemplo de lo anterior: tener el juicio de que i) las posesiones son buenas, no hace que alguien se apasione y sienta pena o dolor por no tenerlas, pero el segundo juicio ii) creer que las posesiones además de ser buenas son indispensables para la vida y que sin ellas es imposible vivirla, sí hace que el agente se sienta afligido y hace que se afane por conseguir dichas posesiones. Que las pasiones consisten en dos juicios también se puede observar en el siguiente pasaje donde Cicerón habla del modo en el que se producen las cuatro pasiones:

Está, pues, en la opinión toda la causa, y no sólo de la aflicción, sino también de todas las demás perturbaciones, que son cuatro en el género, muchas en sus partes. Pues como toda perturbación es un movimiento del ánimo, o desprovisto de razón, o que menosprecia la razón, o que no obedece a la razón, y este movimiento es provocado en dos direcciones: *por la opinión o del bien o del mal*, las cuatro perturbaciones han sido distribuidas en forma igual, pues dos proceden de la opinión del bien, de las cuales una es el placer exultante, esto es, la alegría exaltada más allá de la moderación, causada por la opinión de un magno bien presente; la otra, que es un inmoderado apetito de un magno bien opinado que no obtempera a la razón, con rectitud puede llamarse o avidez o deseo. Luego estos dos géneros, el placer exultante y el deseo, son turbados por la opinión de los bienes, como los otros dos, el miedo y la aflicción, por la de los males. Pues, por una parte, el miedo es la opinión de un magno mal que amenaza; por otra parte, la aflicción es *la opinión reciente de un mal tal, que parece recto el angustiarse en él, esto es, que aquel que se duele opina que es oportuno dolerse* (Cicerón, TD 3. 24-25, *el énfasis es mío*)<sup>22</sup>.

En este pasaje se puede observar que las pasiones o perturbaciones, así llamadas por Cicerón, son causadas por dos juicios: i) la opinión de que hay un bien o un mal, ya sea presente o futuro; y ii) la opinión de que es adecuado o debido reaccionar de cierta manera: si es un bien hay que perseguirlo y es correcto exaltarse y si es un mal hay que evitarlo y es correcto afligirse. Así las cuatro pasiones surgen gracias a la unión de estos dos juicios: El placer es i) la opinión de que hay un bien presente y ii) la opinión de que es adecuado exaltarse por ese bien presente; El deseo o apetito es i) la opinión de que puede sobrevenir un bien futuro y ii) la opinión de que hay que desear o anhelar ese bien futuro; la aflicción o el dolor es i) la opinión de que hay un mal presente y ii) la opinión de que es

---

<sup>22</sup> Cfr: Lozano 2009: 492.

adecuado o debido afligirse por dicho mal; el miedo es la opinión de que puede sobrevenir algún mal y ii) la opinión de que es correcto o adecuado huir de ese mal (Cfr. Sorabji 2000: 29-30). Lo anterior puede apreciarse mejor en el siguiente pasaje donde Cicerón habla del modo en el que se produce el dolor:

Pero cuando a esta *opinión de un magno mal*, se añade también aquella opinión: *que es oportuno, que es recto, que pertenece a nuestro deber sufrir con pesar aquello que ha acaecido*, precisamente entonces se hace aquella grave perturbación de la aflicción. De esta opinión se originan aquellos varios y detestables géneros de luto: suciedad, mujeriles laceraciones de las mejillas, golpes de pecho, de muslos, de cabeza (Cicerón, TD 3. 61-62 *el énfasis es mío*).

Ilustraré el modo en el que se da el dolor recurriendo al ejemplo presentado en el apartado anterior: i) el agente cree u opina que la muerte de su hijo es un mal. Esta creencia hace que se den en el agente sensaciones como una especie de mordisco doloroso en el corazón. Esas reacciones indisponen al agente y hacen que ii) crea que, como su ser más querido ha muerto, lo adecuado es afligirse y echarse a la pena. Este juicio hace que el agente se dé golpes de pecho y de cabeza, que se tire al abandono y a la suciedad, que se arranque los cabellos, etc. (Cfr. Cicerón, TD 3. 61-63). Así pues, para Crisipo la pasión es el compuesto de estos dos juicios. Zenón parece quedarse solamente con que la causa de la pasión es el primer juicio, pero Crisipo reformula lo anterior con la intención de ofrecer una mejor explicación de lo que quiso decir su maestro Zenón. Como se señaló anteriormente Crisipo al identificar pasiones con juicios explica de una mejor forma lo que motiva la acción y el modo en el que ésta se da; mantiene la unidad del alma, puesto que, descarta la posibilidad de que las pasiones se originen en una parte irracional del alma; y hace posible que las pasiones puedan ser erradicadas por medios intelectuales (Cfr. Lozano 2009: 491).

En este punto me acojo al punto de vista de Sorabji quien afirma que Crisipo insiste en la necesidad del segundo juicio, para que se dé la pasión, por dos razones<sup>23</sup> principalmente: i) porque hay casos en los que las pasiones o emociones parecen desvanecerse si sólo se emite el primer juicio y no se da el segundo (Cfr. Sorabji 2000: 34). Esto podemos verlo en el siguiente pasaje de Galeno:

[...] También allí a veces, diciéndolo de un modo más breve, afirman: “*dolor es una opinión reciente de la presencia de un mal*”. Ciertamente, dice que lo “reciente” lo es en el tiempo y pide que le digan cuál es la causa por la cual cuando la opinión del mal es reciente contrae el alma y produce dolor, *pero*

---

<sup>23</sup> Sorabji ofrece cuatro razones por las que Crisipo insiste en que el segundo juicio es necesario para que se dé la pasión: i) Crisipo considera que este es el juicio que debe ser atacado cuando se le intenta quitar el dolor a un agente. En este punto se diferencia de Cleantes, su antecesor, quien sostenía que el primer juicio era el que debía ser atacado y esto se lograba, mostrándole, al agente que lo que veía como bueno o como malo no era de tal clase, ya que, todo es indiferente (Cfr. Sorabji 2000: 32). Crisipo, por su parte, sostiene que lo anterior es inútil para la terapia porque esto sólo es posible en el caso de los que ya son sabios, ellos son los únicos que pueden darse cuenta de qué es lo realmente bueno y qué es lo realmente malo, pero esto no sirve para el resto de los agentes, los viles, de modo que tiene que haber otro tipo de terapia que sea útil para estos agentes. Así pues, la terapia para los viles no consiste en enseñarles a reconocer lo que es bueno o malo, sino más bien en enseñarles que, aun cuando consideren algo como bueno o como malo, no tienen por qué reaccionar frente a eso (Cfr. Sorabji 2000: 32). ii) El segundo juicio puede desviar a los agentes del camino de la virtud. Si alguien en efecto está en una mala situación, entonces, ¿cómo puede ser exhortado a que no sienta dolor o aflicción? El agente puede estar en lo correcto en el hecho de sentirse afligido, pero su situación puede empeorar si emite el segundo juicio de que los movimientos internos que experimenta son apropiados (Cfr. Sorabji 2000: 32). Este segundo juicio sobre los movimientos internos experimentados unas veces puede ser acertado y otras veces puede ser erróneo. Es acertado si lleva al agente a querer mejorar, pero es erróneo si lleva al agente a empeorar. El problema, desde el punto de vista de Crisipo, es que los agentes piensen que esos movimientos internos siempre son apropiados, ya que, pueden desanimarlos y alejarlos aún más de ser sabios (Cfr. Sorabji 2000: 32-33). iii) Crisipo considera que el segundo juicio “es apropiado reaccionar” es necesario para que se dé una emoción porque toda emoción implica un tipo de juicio muy específico, a saber, un impulso y éste no se origina como consecuencia de la apariencia de que hay algo bueno o malo (primer juicio), sino como consecuencia de la apariencia de que es adecuado reaccionar de una determinada manera (segundo juicio) (Cfr. Sorabji 2000: 33). iv) Crisipo insiste en el segundo juicio porque sostiene que si éste no se da puede ocurrir que las emociones desaparezcan. Si el agente sólo tiene el primer juicio de que está ante la presencia de algo malo, pero no reacciona frente a eso, ni realiza ninguna acción, entonces, su sentimiento de desazón desaparece (Cfr. Sorabji 2000: 34). Por mi parte, tomo prestado de Sorabji dos de las razones que éste ofrece por las que Crisipo se vio motivado a insistir en el segundo juicio. Tomo prestado estas dos razones porque considero que son las más importantes para mi investigación y porque me ayudan en el desarrollo de la misma.

*cuando pasó el tiempo, no la contrae en absoluto o ya no lo contrae de igual manera (BS 25.6: Galeno, PHP 280, 19-30 [SVF 1.212] el énfasis es mío).*

En el pasaje anterior se puede apreciar que en el caso del dolor si el agente considera que está ante la presencia de algo malo, pero no emite el segundo juicio de que debe reaccionar conforme a eso inmediatamente, sino que deja que el tiempo pase, entonces, el sentimiento de angustia desaparece o no se tiene con la misma intensidad o de la misma forma.

Y ii) porque considera que este segundo juicio es el que debe ser tenido en cuenta a la hora de consolar al que padece una pasión (*Cfr.* Sorabji 2000: 32). Cicerón en *Disputas Tusculanas* cuenta que había una diferencia entre Cleantes y Crisipo en cuanto a la consolación de las pasiones. Para Cleantes la consolación consistía en mostrar al agente que lo que ve como un mal o como un bien no es de tal clase, puesto que, todo es indiferente. Así pues, Cleantes ataca el primer juicio: “estoy ante la presencia de un mal o de un bien”. Para Crisipo la consolación consistía en arrancar del agente el juicio o la creencia que le hace pensar que su forma de reaccionar es justa y debida. Crisipo ataca el segundo juicio: “debo reaccionar” (*Cfr.* Cicerón, *TD* 3, 76). Crisipo considera que es más efectivo para la consolación atacar el segundo juicio, en lugar del primero, porque ve que es muy difícil lograr que los agentes crean que lo que ven como un bien o como un mal es indiferente. Esto sólo es posible en el caso del sabio. En el caso de los viles resulta más efectivo enseñarles que lo mejor o más apropiado es no reaccionar ante lo que ven como un bien o como un mal. De este modo se evita que los agentes se apasionen. Lo anterior puede apreciarse de una forma más clara en el siguiente pasaje:

[Chrysippus in *On passions* book 2] (I) ‘On the lessening of distress, the question might be asked as to how it occurs, whether because a particular

opinion is altered, or with them all persisting, and for what reason this will be so... (2) *I think that this kind opinion does persist –that what is actually present is something bad- but as it grows older the contraction and, as I take it, the impulse towards the contraction, lessen.* (3) Perhaps also the impulse persists, but the consequences will not correspond because a differently qualified disposition supervenes, which does not reason from these events. (4) So it is that people cease weeping and people weep who do not want to, when different impressions are created by external objects, and something or nothing stands in the way. For the way grief and weeping stop is probably what happens in those other cases as well: at their onset things cause greater movement, as I said happens with what activates laughter, and the like (Galen, *On Hippocrates' and Plato's doctrines* 4.7.12-17 [SVF 3. 466; LS 65] *el énfasis es mío*).

Para Crisipo el dolor no se elimina atacando el primer juicio, a saber, que se está ante la presencia de un mal o de un bien, sino que se elimina atacando el segundo, esto es, debilitando la creencia de que hay que reaccionar conforme a eso, es decir, debilitando la creencia de que uno debería estar afligido y deprimido (Cfr. Long & Sedley 1985: 417).

### **1.3. Sobre la apatía del sabio y las buenas pasiones**

Zenón y Crisipo sostienen que el sabio es impassible (*ἀπαθής*) porque está libre de caer en las pasiones (Cfr. DL 7.117). El sabio está libre de caer en las pasiones porque éste al tener como estado cognitivo conocimiento nunca juzga ni asiente a lo falso, y como su asentimiento es firme y no cambiante, entonces, nunca juzga mal y las pasiones son concebidas por Crisipo como errores de juicio.

Zenón y Crisipo, con la afirmación de que el sabio es ἀπαθής no quieren decir que éste sea un insensible que carece de todo tipo de estados emocionales, más bien lo que quieren decir es que el sabio está libre de pasiones, pero esto no significa que esté libre de estados emocionales. De hecho sostienen que el sabio tiene estados emocionales que le son propios: el sabio en lugar de pasiones tiene “buenas pasiones” (εὐπάθειαι). Así pues, el ideal estoico de apatía no apunta a estar libre de cualquier tipo de estado emocional sino solamente a estar libre de estados emocionales excesivos, es decir, a estar libre de pasiones.

Zenón y Crisipo parecen redefinir el concepto de pasión (πάθος). En Aristóteles la pasión es definida de un modo más amplio: todo lo que va acompañado de placer y dolor (Cfr. Aristóteles *EN* II. 5, 1105b 23; *EE* II. 2, 1220b 13). Esta definición abarca tanto los estados emocionales buenos como malos, así como también, las sensaciones que padecen todos los animales por causa del deseo, tanto los animales racionales como los irracionales. Esto se debe, como ya se dijo antes, a que Aristóteles consideraba que el alma estaba dividida en dos: una parte racional y una parte irracional (Cfr. Aristóteles *EN* I. 13, 1101a 30; *EE* II. 1, 1219b 29), y que las pasiones pertenecían a la parte irracional. Aristóteles consideraba que las pasiones eran naturales debido a la constitución natural del animal. Por ende, tanto los animales irracionales como los racionales tienen pasiones. El hombre virtuoso desde el punto de vista aristotélico no es el que está libre de pasiones sino el que las siente en la medida y en la cantidad correcta.

Por lo contrario, Zenón y Crisipo como consideraban que el alma no tenía una parte irracional, en consecuencia, veían las pasiones como antinaturales. Lo realmente natural en el hombre es la razón y por eso debe usarla en el modo correcto, esto es, como un juez de presentaciones. Desde este punto de vista, las pasiones no son naturales sino que son errores de juicio de lo rector del alma y es



por esto que el sabio está libre de ellas: “Las perturbaciones, sin embargo, no son excitadas por ninguna fuerza de la naturaleza, y todas ellas son opiniones y juicios de la inconstancia. De este modo, el sabio siempre estará libre de ellas” (Cicerón, *De fin.* 3. 35).

De acuerdo con lo anterior, se puede decir que en el contexto aristotélico la pasión hace referencia a las emociones en general, porque tiene un sentido más amplio donde se incluyen tanto las afecciones de los animales irracionales como las de los animales racionales y tanto las afecciones buenas como las malas. Pero en los estoicos el término pasión adquiere un sentido más restringido, ya que sólo hace referencia a las emociones excesivas y malas presentes únicamente en los seres humanos. Es por esto que los estoicos pese a que aceptan que el hombre sabio está libre de pasiones, entendiendo pasiones en su sentido restringido y negativo, a saber, como errores de juicio, no obstante, sí aceptan que el sabio tiene otro tipo de emociones llamadas “buenas pasiones” (εὐπάθειαι) como se puede ver en el siguiente pasaje:

También afirman que las pasiones positivas (εὐπάθειαι) son tres: alegría, precaución, deseo racional. Dicen que la alegría se opone al placer, pues es una exaltación razonable, y que la precaución se opone al temor pues es una evitación razonable. En efecto, el sabio de ningún modo tendrá miedo, sino que estará precavido. Sostienen que el deseo racional se opone al apetito, pues es un deseo razonable. Ahora bien, tal como algunas [pasiones] se subordinan a las pasiones primarias, del mismo modo como sucede [con las pasiones positivas] que se subordinan a las pasiones positivas primarias: al deseo racional [se subordinan] la benevolencia, la bondad, el afecto, el cariño; a la precaución [se subordinan] el pudor, la pureza; a la alegría el deleite, el regocijo, la serenidad (BS 25.23: DL 7. 116-117 [SVF 3.431; LS 65F]).

En lo que sigue intentaré explicar qué son las buenas pasiones. Recordemos que los estoicos definen la pasión como una especie de impulso, un impulso irracional y excesivo. Zenón y Crisipo sostienen que “el impulso es, en sentido genérico, un movimiento del alma hacia algo, y se considera que son sus especies el impulso que se producen en los animales racionales y el que se produce en los animales irracionales” (BS 24.1: Estobeo, *Ecl.* 2.86, 17-88, 2 [SVF 3.169, 171, 173; LS 53Q]). De lo anterior se puede deducir que en el hombre hay varios tipos de impulsos: impulsos racionales e impulsos irracionales. Los impulsos racionales son llamados así en tanto que obedecen a la razón y los impulsos irracionales son llamados así en tanto que no obedecen a la razón y en ese sentido son parecidos a los impulsos de los animales. Los impulsos racionales son los impulsos del sabio y son llamados εὐπάθειαι o “buenas pasiones”. Los impulsos del sabio son racionales porque éste no se ve atormentado o debilitado por falsas creencias. Los impulsos irracionales son los impulsos de los viles y son llamados pasiones (πάθη). Los impulsos de los viles son irracionales debido a que éstos como hacen un mal uso de la razón, esto es, no la usan como un juez de presentaciones, en consecuencia, no se detienen a examinar lo que se les presenta, sino que sólo se lanzan y actúan conforme a ello. Los impulsos del vil son irracionales porque su razón está atormentada y debilitada por falsas creencias.

Así pues, las “buenas pasiones” son las emociones experimentadas por el sabio y las pasiones son las emociones experimentadas por los viles. La diferencia entre las buenas emociones del sabio y las pasiones del vil está en el asentimiento: tanto el sabio como el vil están convencidos de que lo que se les presenta es verdadero, ambos tienen la misma actitud, pero la diferencia radica en que el primero tiene como estado cognitivo el conocimiento lo que hace que su asentimiento sea firme e incambiable a través de un argumento y el segundo como tiene de estado cognitivo la opinión, entonces, éste hace que su asentimiento sea débil y

cambiante. El siguiente pasaje de Cicerón, que citaré en extenso, muestra claramente tanto la diferencia entre las buenas emociones del sabio y las pasiones del vil, como el modo en que surgen:

Pues es evidente que todos por naturaleza persiguen lo que les parece bien y evitan lo contrario: es por eso que en el momento que se nos presenta algo que tiene la apariencia de un bien, es la naturaleza misma la que nos empuja a obtenerlo. Y cuando ello ocurre con firmeza y prudencia, a un deseo de esta índole los estoicos lo llaman *boúlesis*, y nosotros lo llamaremos “voluntad”, la cual ellos piensan que solamente se da en el sabio y que definen así: “voluntad es la que desea algo racionalmente”. Pero si ese deseo es incitado de un modo excesivo contrario a la razón, es apetito o deseo desenfrenado, los que se encuentran en todos los necios. Del mismo modo, cuando somos movidos de un modo tal que nos encontramos en [presencia de] un cierto bien ello sucede de dos maneras: cuando el alma se mueve de un modo plácido y firme conforme a la razón, entonces se llama “regocijo”. Pero cuando el alma se desborda de un modo carente de firmeza e inmoderado puede llamarse entonces goce desmedido o excesivo, al cual definen así: “exaltación irracional del alma”. Puesto que por naturaleza deseamos los bienes, así también, por naturaleza nos apartamos del mal; si ese apartamiento se hace racionalmente, llámese “precaución” y entiéndase que únicamente se da en el sabio. Si, en cambio, se hace irracionalmente y acompañado de un espanto abyecto y abatido, llámese “miedo”. El miedo es, por tanto, una precaución contraria a la razón. Pero al sabio no le afecta en nada el mal presente, mientras que el dolor es propio de los necios y son afectados por supuestos males, y [dichos males] abaten y contraen sus almas, ya que ellos no se someten a la razón. Por eso, ésta es la primera definición: el dolor es una contracción del alma contraria a la razón. De esta manera hay cuatro perturbaciones y tres firmezas, porque ninguna firmeza se opone al dolor (Cicerón, *TD* 4. 12-14).

En el pasaje anterior se puede apreciar que tanto el sabio como el vil tienen la misma actitud, ambos persiguen por naturaleza lo que se les presenta como bueno y evitan lo que se les presenta como malo. Pero la diferencia entre estos dos radica en que el sabio, como tiene de estado cognitivo conocimiento, no juzga nada erróneamente, por lo que sus emociones están acorde a su estado cognitivo, mientras que el vil, como tiene de estado cognitivo opinión, juzga erróneamente lo que se le presenta, por lo que sus emociones se vuelven excesivas. El sabio ante algo que se le aparece como bueno se detiene a examinarlo y si llega a la conclusión de que es realmente así, entonces, lo persigue pero lo hace con firmeza y prudencia, a esta emoción los estoicos la llaman *boúlesis* o deseo racional. El vil, por lo contrario, ante algo que se le aparece como bueno no se detiene a examinarlo sino que de inmediato se lanza a perseguirlo, lo que hace que lo persiga de un modo excesivo y contrario a la razón, a esta pasión los estoicos la llaman *apetito* o *deseo irracional*. El sabio ante la presencia de un bien se mueve hacia él de un modo firme y plácido, a esta emoción los estoicos la llaman *gozo* o *alegría*, o *regocijo* en la traducción de Cicerón. El vil ante la presencia de un bien se mueve hacia él de un modo desbordante y sin firmeza, a esta pasión los estoicos la llaman *placer* o *goce desmedido*, según la traducción de Cicerón. El sabio ante algo que parece que puede acarrearle un mal en el futuro se aparta de él y trata de evitarlo de un modo racional, a esta emoción los estoicos la llaman *precaución*. El vil ante algo que parece malo para sí mismo en el futuro se aparta de eso, pero lo hace de un modo irracional y desmedido, a esta pasión los estoicos la llaman *miedo*. El sabio como no considera que haya presente algo malo que lo pueda afectar, entonces, no siente dolor. El vil como considera que hay cosas malas se aflige por ellas.

Las siguientes tablas muestran las emociones que experimentan el sabio y el vil ante bienes genuinos y aparentes, presentes y futuros y ante males genuinos y aparentes, presentes y futuros.

Buenas pasiones o emociones (εὐπάθειαι): propias del sabio

	Presente	Futuro
Bien genuino (virtud)	Gozo o alegría (χαρά)	Deseo racional (βούλησις)
Mal genuino		Precaución (εὐλάβεια)

Pasiones (πάθη): propias del vil

	Presente	Futuro
Bien supuesto	Placer (ἡδονή)	Deseo irracional (ἐπιθυμία)
Mal supuesto	Dolor (λύπη)	Miedo (φόβος)

Todo lo anterior tenía el propósito de explicar y aclarar la concepción estoica ortodoxa de las pasiones, esto es, la doctrina defendida y compartida por los fundadores de la escuela estoica: Zenón, Cleantes y Crisipo. Aunque el foco central de este capítulo fue la doctrina de la pasión defendida por Crisipo, no obstante, la contrasté con la doctrina de Zenón, todo ello con el objetivo de mostrar que la identificación entre pasiones y opiniones falsas es un movimiento propio de Crisipo (*Cfr.* Sorabji 2000: 34-35). Se mostró que pese a que Zenón y Crisipo están de acuerdo en ciertas cosas, por ejemplo, la concepción unitaria del

alma, el rechazo de la explicación de las conductas irracionales como un conflicto entre partes del alma, los tipos de pasiones existentes, etc., sin embargo, se diferencian en el modo de entender o de explicar las pasiones. Para Zenón las pasiones son los movimientos físicos causados por los juicios erróneos del agente. A diferencia de Zenón, Crisipo sostenía que las pasiones son los juicios erróneos del agente. Zenón nunca identifica las pasiones con los juicios erróneos, este es un movimiento propio de Crisipo (*Cfr.* Sorabji 2000: 32). Crisipo habría modificado la teoría de las pasiones propuesta por Zenón con el objetivo de explicar de una forma más clara lo que quiso decir su maestro. La identificación de Crisipo entre pasiones y juicios trae varias ventajas a la teoría estoica de las pasiones: i) permite explicar mejor lo que motiva la acción; ii) ayuda a mantener la unidad del alma, ya que, niega la posibilidad de que las pasiones se originen en una parte diferente de la razón; iii) hace posible que las pasiones sean eliminadas por medio de mecanismos racionales (*Cfr.* Lozano 2009: 491).

## **Capítulo II: Disputa entre peripatéticos y estoicos: críticas a la concepción ortodoxa de la teoría estoica de las pasiones**

Autores como Galeno, Plutarco y Lactancio criticaron fuertemente la teoría estoica de las pasiones. Esto se debe a que éstos eran partidarios de una psicología de partes en conflicto como la platónica y la aristotélica, la cual explicaba las conductas irracionales de los agentes como el resultado de un conflicto interno entre dos partes de su alma: la parte racional y la parte irracional. Desde esta perspectiva, las pasiones son movimientos o inclinaciones de la parte irracional del alma. Como las pasiones pertenecen a la naturaleza irracional del hombre, entonces, no pueden ser extirpadas ni eliminadas, hacerlo sería quitarle una parte del hombre que le es natural, sino que deben ser moderadas e incorporadas a la vida buena. Esta teoría de la moderación de las pasiones era totalmente alejada de la visión de las pasiones defendida por los estoicos, principalmente, por Zenón y Crisipo, quienes consideraban que las pasiones por ser enfermedades del alma no podían ser moderadas, sino que debían ser eliminadas.

Aunque Galeno, Plutarco y Lactancio criticaron la teoría estoica de las pasiones, no obstante, es gracias a éstos que podemos reconstruir cómo habría sido la disputa entre, por un lado, estoicos, y por otro lado, platónicos y peripatéticos. En el presente capítulo sólo pretendo mostrar la disputa entre peripatéticos y estoicos. Dejo de lado a los platónicos y me concentro en los peripatéticos porque considero que Aristóteles, el fundador de la escuela peripatética, fue quien desarrolló más a fondo la teoría de la moderación de las pasiones (μετριοπάθεια) y es quien más nos ofrece ejemplos al respecto. Gracias al trabajo de Aristóteles y a sus ejemplos podemos realizar una mejor reconstrucción de la

teoría de la moderación de las pasiones, lo que me permitirá después mostrar las críticas que los peripatéticos hicieron a la teoría estoica de las pasiones teniendo como referente la teoría defendida por Aristóteles. Para cumplir con dicho objetivo dividiré el presente capítulo de la siguiente manera: i) expondré la teoría aristotélica del término medio, ya que, las críticas peripatéticas a la teoría estoica de las pasiones tienen sentido si la teoría de la moderación de las pasiones es cierta. Por eso es necesario tenerla presente. ii) mostraré un pasaje de Lactancio donde se aprecian claramente las críticas que los peripatéticos hicieron a la teoría de las pasiones estoica y enunciaré cada una de esas críticas.

## **2.1. Teoría aristotélica de la moderación de las pasiones: la virtud como término medio entre pasiones y acciones**

Aristóteles en el libro I de la *Ética Nicomaquea* establece que el fin del hombre es la felicidad y que ésta consiste en una actividad racional del alma de acuerdo con la virtud, y si hay varias de acuerdo con la más perfecta, y durante toda la vida (Cfr. Aristóteles, *EN* I. 7, 1098a 15-19). Aristóteles después de establecer que el fin del hombre es la felicidad, la cual consiste en actuar conforme a la virtud, se propone explicar qué es, en qué consiste y cuál es la naturaleza de la virtud y dedica el libro II de la *Ética Nicomaquea* a dicha explicación. Pero para explicar qué es la virtud y cuál es su naturaleza, es necesario primero saber los atributos del alma. Aristóteles dedica el capítulo 13 del libro I a este punto. Sostiene que el alma humana está dividida en dos partes: una parte racional y una parte irracional. Estas dos partes a su vez están divididas en otras dos. La parte racional está dividida en una parte científica, con la cual los seres humanos perciben las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y una parte razonadora, con la cual los hombres se ocupan de las cosas contingentes (Cfr. Aristóteles, *EN* VI. 1, 1139a 3-15). La parte irracional a su vez está dividida en una parte nutritiva



o vegetativa y una parte desiderativa. La parte nutritiva está presente en todos los seres vivos, tanto en plantas como animales, ya que es la encargada de la alimentación, el crecimiento y la reproducción. Esta parte del alma está activa incluso durante el sueño donde las capacidades senso-perceptivas del animal están tan reducidas que parece que el alma está inactiva. La parte desiderativa, la cual incluye los deseos<sup>24</sup> y que es capaz de escuchar y obedecer a la parte racional, así como un hijo escucha y obedece a su padre. En esta parte del alma están presentes los tipos de deseos de los que habla Aristóteles. El deseo racional (βούλησις), el deseo apetitivo (ἐπιθυμία) y el impulso o fogosidad (θυμός) (Cfr. Aristóteles, *DA* II. 3, 414b 3, *MA* 700b 22-23, *EE* II. 7, 1223a 26).

El deseo racional es un deseo de lo bueno. Este deseo solamente se da en los seres racionales porque tienen razón, la cual les da la posibilidad de reflexionar y pensar a futuro (Aristóteles, *DA* III. 10, 433b 5-10). El deseo apetitivo hace referencia al deseo que tienen todos los animales de satisfacer sus necesidades naturales tales como la bebida, la comida y el sexo (Cfr. Aristóteles, *DA* II. 3, 414b 16). El impulso o fogosidad es el deseo del que menos habla Aristóteles, pero normalmente lo asocia a la ira o cólera. Este es el deseo que tienen los agentes de tomar venganza cuando alguien los ha despreciado o ultrajado (Cfr. Aristóteles, *EN* VII. 6, 1149a 25-30). Aristóteles también asocia este tipo de deseo al impulso o apasionamiento que lleva a los agentes a realizar acciones que externamente se parecen a las acciones valerosas, pero que en realidad no lo son. Por ejemplo, los que se lanzan al peligro como consecuencia de la ira, la

---

<sup>24</sup> “Ahora bien, entre los deseos unos son irracionales y otros racionales. Llamo irracionales a cuantos constituyen deseos que no proceden de <un acto de previo de> comprender (y tales son todos aquellos que se dicen ser naturales, como los que tienen lugar por obra del cuerpo así, por ejemplo, el hambre y sed de alimentos y la especie de deseo correspondiente a cada especie de alimentos, así como los que se refieren al gusto, a los placeres sexuales y al tacto en general y los que se refieren al olfato [de buenos olores], al oído y a la vista). Por el contrario, son racionales cuantos constituyen deseos que proceden de la persuasión. Ya que, en efecto, hay muchas cosas que se desean contemplar y poseer cuando ya se ha oído -y nos hemos persuadido de ello- que son placenteras” (Aristóteles, *Rhet* I. 11, 1370a 18).

exaltación o el dolor, pero sin llevar a cabo previamente ningún cálculo racional (*Cfr.* Aristóteles, *EN* 1116b 25- 1117a 10). La parte irracional es llamada así porque carece de la capacidad de razonar o llevar a cabo algún tipo de cálculo o deliberación y es dividida en dos partes, porque Aristóteles considera que la parte desiderativa es la que distingue a los animales de los meros seres vivientes como las plantas. Los animales a diferencia de las plantas tienen más capacidades, tienen la capacidad de sensación e imaginación, las cuales les permiten sentir placer y dolor y con ello deseo y aversión (*Cfr.* Aristóteles, *DA* II. 2, 413b 20-25).

Aristóteles, en el libro II de la *EN*, después de establecer cuáles son los atributos del alma, se propone explicar qué es la virtud y cuál es su naturaleza. Para ello, en el primer capítulo del libro II establece una distinción, a partir de la división del alma expuesta anteriormente, entre dos tipos de virtudes: las virtudes intelectuales y las virtudes éticas. Las virtudes intelectuales pertenecen a la parte racional del alma y son: arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intelecto (*Cfr.* Aristóteles, *EN* VI. 2, 1139b 11-17, *EE* II. 3, 1221b 30-35). Las virtudes éticas o del carácter pertenecen a la parte irracional del alma y son: templanza, justicia, valentía, generosidad, etc. Aristóteles deja el estudio de las virtudes intelectuales para después, hasta el libro VI de la *Etica Nicomaquea*, y dedica lo restante del libro II, el libro IV y el libro V al estudio de las virtudes éticas.

Aristóteles en los capítulos siguientes del libro II de *EN* se propone exponer la naturaleza de la virtud ética. En el capítulo 5 del mismo libro intenta definir qué es la virtud y afirma que hay tres cosas que se dan en el alma: pasiones, facultades y disposiciones. De suerte que la virtud ética ha de ser una de esas tres cosas y por eso pasa a examinar cada una de ellas:

Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de

placer o dolor. Por facultades aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecemos o compadecemos. Por disposiciones aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás (Aristóteles, *EN II. 5, 1105b 22-30 traducción de Julio Pallí Bonet con ciertas modificaciones*).

De acuerdo con lo anterior, las pasiones son las sensaciones tanto corporales como anímicas que padece el agente por causa de desear o apetecer algo y lo que lo mueve a actuar, si el agente alcanza lo que desea siente placer y si no alcanza lo que desea experimenta dolor. Por eso las pasiones son todas aquellas sensaciones que el agente experimenta y que van acompañadas de placer y dolor. Aristóteles en las líneas siguientes del capítulo da cuatro razones por las cuales las virtudes éticas no son pasiones: i) porque los hombres no son buenos o malos por tener la capacidad de experimentar pasiones sino que lo son por el modo de comportarse frente a ellas, esto es, por dejarse llevar por ellas y en consecuencia actuar mal o por dominarlas e integrarlas a la vida buena. ii) porque los hombres no se elogian o censuran por sentir pasiones sino por sus virtudes y sus vicios. iii) porque las pasiones son padecidas por el agente gracias a la existencia de una parte irracional en su alma, mientras que, las virtudes no se padecen sino que son elegidas por el propio agente. iv) porque las pasiones mueven a los agentes a la acción, mientras que, las virtudes no los mueven a la acción, sino que los disponen a actuar de cierta manera (*Cfr. Aristóteles, EN II. 5, 1105b 30-1106a 1-8*).

Las facultades son las capacidades en virtud de las cuales los seres humanos pueden ser afectados por las pasiones (*Cfr. Aristóteles, EN II. 5, 1105b 25*). Los

seres humanos tienen la capacidad de experimentar pasiones gracias a que poseen la facultad irracional en donde están localizados los tres tipos de deseos; el deseo racional, el deseo apetitivo y el impulso o fogosidad, responsables de la formación de las pasiones. Aristóteles da dos razones por las que las virtudes no son facultades: i) porque los hombres no son buenos o malos ni son elogiados o censurados por ser capaces de experimentar las pasiones sino por sus virtudes y sus vicios. ii) porque las facultades vienen dadas por naturaleza, mientras que, las virtudes y los vicios no. Los hombres no son buenos o malos por naturaleza sino por habituación (*Cfr.* Aristóteles, *EN* II. 5, 1106a 8).

Las disposiciones son los modos en que los seres humanos podemos actuar, reaccionar o enfrentar (bien o mal) a las pasiones. Por ejemplo, si cuando experimentamos ira, en lugar de tratar de calmarnos y tratar de reducirla le damos rienda suelta a esta pasión, entonces, estamos en una disposición violenta, es decir, estamos mal dispuestos. Por lo contrario, si cuando experimentamos ira, en lugar de darle rienda suelta a esta pasión, intentamos moderarla y encausarla bajo los límites de la razón, entonces, estamos bien dispuestos (*Cfr.* Aristóteles, *EN* II. 5, 1105b 27). O por ejemplo, si cuando experimentamos miedo frente a una situación salimos corriendo a escondernos, en lugar, de enfrentar lo que nos atemoriza, entonces, estamos mal dispuestos. Pero si en lugar de salir corriendo le hacemos frente a lo que nos atemoriza, entonces, estamos bien dispuestos. Aristóteles llega a la conclusión que, como las virtudes no son ni pasiones, ni facultades, entonces, sólo queda que sean disposiciones (*Cfr.* Aristóteles, *EN* II. 5, 1106a 10).

Aristóteles afirma que no basta con saber que la virtud es una disposición, sino que además hay que saber qué clase de disposición es y esto es lo que se propone responder en el capítulo 6 del libro II de *EN*. Aristóteles, para saber qué clase de disposición es la virtud, establece como punto de partida lo siguiente: que la

virtud de algo además de hacer que ese algo esté en buena disposición, también hace que ese algo lleve a cabo su función de una forma excelente. Por ejemplo, la virtud del ojo, además, de tenerlo de la mejor forma posible, hace que éste desarrolle su función excelentemente, es decir, que vea bien. La virtud del caballo, además de tenerlo de una buena manera, hace que éste desarrolle su función de forma excelente: que corra velozmente y sirva al humano para la guerra, como medio de transporte, para la agricultura, etc. Aristóteles en este punto afirma que si la virtud de algo hace que ese algo desarrolle su función de forma excelente, y si esto se da en todos los casos, entonces, la virtud del hombre es la disposición o modo de actuar por el cual el hombre se hace bueno y realiza su función excelentemente (*Cfr.* Aristóteles, *EN* V. 6, 1106a 15-25). Pero queda una pregunta sin resolver ¿cuál es ese modo de actuar que hace que el hombre realice bien su función? Aristóteles se propone responder a esa pregunta en el capítulo 6 del libro II de *EN* donde analiza la naturaleza de la virtud ética.

Aristóteles afirma que en todo lo que se puede dividir es posible tomar una parte mayor, una parte menor o una parte igual, y esto es posible en relación a la cosa misma o en relación con nosotros mismos, y la parte igual es un término medio entre el exceso y el defecto (*Cfr.* Aristóteles, *EN* II. 6, 1106a 25-29). Aristóteles define el término medio del siguiente modo: “Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos” (Aristóteles, *EN* II. 6, 1106a 29-31). Aristóteles para ejemplificar lo del término medio da dos ejemplos; uno para ejemplificar el término medio en relación a la cosa y otro para ejemplificar el término medio en relación a nosotros mismos: el primer ejemplo es aritmético, si el 2 es la parte menor y el 10 es la parte mayor, entonces, el 6 es el término medio con relación a la cosa porque sobrepasa y es sobrepasado por la misma cantidad. El segundo

ejemplo es de la vida cotidiana, puede ser que para una persona común y corriente dos platos de comida sean mucho, pero para un atleta olímpico puede que dos platos de comida sean poco y necesite mucho más. Un buen entrenador físico es pues el que sabe dar en el término medio, el que sabe qué recomendar a cada uno de sus deportistas según su constitución física, su progreso y rendimiento, etc. (*Cfr.* Aristóteles, *EN* II. 6, 1106a 30-35) Lo anterior confirma, según Aristóteles, que los expertos siempre evitan el exceso y el defecto y buscan el término medio, pero no el de la cosa, sino el relativo a nosotros.

Aristóteles concluye de lo anterior, que si toda ciencia realiza bien su función por tender y buscar el término medio, y como la virtud, al igual que la naturaleza, es más exacta y mejor que todas las artes, entonces, la virtud también tiene que tender al término medio. Así pues, de acuerdo con Aristóteles la virtud ética tiende al término medio porque ésta se refiere a las pasiones y acciones y en ellas es posible el exceso, el defecto, y el término medio (*Cfr.* Aristóteles, *EN* II. 6, 1106b 7-20). Por ejemplo, en el caso de las pasiones como la ira, el miedo, el apetito, el placer y el dolor es posible el exceso y el defecto. Si el agente se inclina hacia uno de estos dos extremos está mal, pero si mantiene el término medio está bien, es decir, si tiene las pasiones cuando se debe, por los motivos que se debe, hacia las personas que se debe y por el tiempo que se debe.

Para ilustrar lo anterior daré un ejemplo acerca de la ira. Para Aristóteles la ira es una pasión cuyo término medio es la calma o mansedumbre, el defecto es la indolencia o la incapacidad de sentir ira y el exceso es la irascibilidad. La ira es definida por Aristóteles como “un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio” (Aristóteles, *Rhet* II. 1, 1378a 30). Si un agente es despreciado por un superior suyo y merece tal desprecio, ya sea porque hizo mal su trabajo o porque no cumplió con lo que debía cumplir, y si dicho

agente siente ira está yendo hacia el exceso, ya que su ira no está justificada pues él merecía ser reprendido por su superior debido a su mal desempeño. Si por lo contrario, el agente ha hecho bien su trabajo y ha cumplido con todo lo que tenía que cumplir y su jefe lo insulta y lo trata mal sin ningún tipo de justificación, el agente tiene todo el derecho de sentir ira y estará en lo correcto si la siente en la cantidad debida y por el momento debido. Si el agente cumple con lo anterior, entonces, ha alcanzado el término medio en la pasión.

Para Aristóteles el miedo es una pasión cuyo término medio es la confianza, el defecto es la temeridad o el arrojo y el exceso es la cobardía. El miedo es definido por Aristóteles así: “El miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso” (Aristóteles, *Rhet* II. 5, 1382a 22). Si un agente va por la calle y se le acerca un desconocido a preguntarle una dirección o la hora y el agente sale corriendo de inmediato sin esperar a que el desconocido ni siquiera hable. Dicho agente está yendo hacia el exceso ya que es lícito sentir miedo cuando se está frente a situaciones de peligro, pero no ante situaciones normales. Si por lo contrario, el agente está frente a una situación de peligro como, por ejemplo, un asalto a mano armada, el agente está en todo el derecho de sentir miedo, ya que el ladrón puede hacerle daño y hasta acabar con su vida. Este miedo hace que el agente delibere e intente encontrar la mejor manera de sortear o zafarse de la situación peligrosa (*Cfr.* Aristóteles, *Rhet* II. 5, 1383a 5-8). El agente está en lo correcto y ha alcanzado el término medio si siente miedo en la cantidad adecuada, por el momento adecuado, y frente a lo que es adecuado sentir temor.

En el caso de las acciones también es posible el exceso, el defecto y el término medio, por ejemplo, si un agente gasta más dinero que el que posee y lo gasta en lo que no debe: en juegos de azar y licor, está yendo hacia el exceso. Pero imaginemos que el mismo agente no gasta su dinero ni en lo necesario, ni en

comida, salud, vivienda, ni en la manutención de su familia, sino que prefiere guardarlo y pasar necesidades. Este agente estaría yendo hacia el defecto. El agente actuaría conforme al término medio si gasta su dinero en lo que debe, en la cantidad que debe y en el momento necesario.

A partir de todo lo anterior, Aristóteles define la virtud ética como “un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio [...] La virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo” (Aristóteles, *EN* II. 6, 1106b 35-1107a 5). Aristóteles establece de esta forma que el modo de actuar por el cual el hombre se hace bueno y realiza bien su función es la virtud ética, es decir, estar dispuesto a actuar conforme al término medio entre dos excesos.

Aristóteles considera que las pasiones por ser algo natural en el hombre no pueden ser eliminadas, sino que deben ser moderadas e integradas a la vida buena. Nuestra tarea es moderarlas y mantenerlas dentro de los límites de la recta razón. La virtud ética se logra al alcanzar el término medio en la acción y en la pasión, es decir, en lograr que la pasión que se tiene sea la adecuada en la situación concreta de acción (*Cfr.* Boeri & Salles 2014: 593). La virtud ética se encarga precisamente de hacernos buenos mediante la adquisición de buenos hábitos. Pero ¿cómo se alcanza la virtud? Aristóteles en el capítulo final del libro II nos da varias pistas:

De acuerdo con esto, el que apunta al término medio debe, ante todo, apartarse de lo más opuesto [...] pues de los extremos, el uno es más erróneo y el otro menos. Y puesto que es difícil alcanzar exactamente el



medio, debemos tomar el mal menor en la segunda navegación, como se dice, y esto será posible, sobre todo de la manera que decimos [.] Debemos, por otra parte, tomar en consideración aquellas cosas hacia las que estamos más inclinados (pues unos lo somos por naturaleza hacia unas y otros hacia otras). Esto lo conocemos por el placer o por el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos lejos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas. En toda ocasión, hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad (Aristóteles, *EN* II. 9, 1109a 30-1109b 9).

De acuerdo con el pasaje anterior, el que quiera alcanzar el término medio debe: i) apartarse de lo más opuesto; ii) tener en mente hacia lo que está más inclinado por naturaleza (unos por naturaleza están más inclinados a perseguir unas cosas, otros otras); y iii) debe tirar de sí mismo en sentido contrario hacia lo que está más inclinado. Para ilustrar lo anterior daré un ejemplo. Imaginemos a un agente que por naturaleza es irascible, es decir, es alguien propenso a la ira y a enojarse con facilidad. Este agente para alcanzar el término medio debe: i) apartarse lo más que pueda de las situaciones que puedan causarle ira descontrolada; ii) debe tener en mente que por naturaleza está inclinado a salirse de sus casillas por cosas muy sencillas, así que, como es consciente de eso debe tratar de permanecer en calma frente a esas situaciones; y iii) debe tratar de tirar de sí mismo en sentido contrario de lo que está inclinado a hacer, es decir, frente a una situación normal que le provoque ira debe tratar de permanecer en calma haciéndose consciente de que en dicha situación no está bien enojarse y perder la cabeza porque o la situación es normal, no es lo que parece, o el que lo hizo enojar, mediante un desprecio, en realidad no quería hacerlo, etc.

Así pues, desde el punto de vista de Aristóteles, el hombre virtuoso no es el que está libre de pasiones, sino el que es capaz de sentir las en la medida, en el momento y por el tiempo indicado. Esto se debe a que Aristóteles considera que las pasiones son componentes esenciales de nuestra naturaleza. Las pasiones pertenecen a la parte irracional del alma y son las que nos mueven a la acción porque la razón por sí sola no puede hacerlo, ya que, necesita además un componente de deseo. Aristóteles considera que las pasiones pueden moderarse e integrarse a la vida buena porque no considera, como lo hace Crisipo, que las pasiones sean juicios erróneos, sino que las pasiones son “las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se sigue pesar y placer” (Aristóteles, *Rhet* II. 1, 1378a 19-23). Para Aristóteles las pasiones son causadas por los juicios o creencias del agente, pero no se identifican con los juicios. Por ejemplo, la ira es causada por varias creencias o juicios en el agente: la creencia de que alguien lo ha menospreciado o le ha hecho algún daño y la creencia de que no merece tal daño. Estos juicios o creencias hacen que surja en el agente el deseo de tomar venganza y devolver dolor por dolor a toda costa. En el caso de la ira se puede observar que aunque Aristóteles localiza las pasiones en la parte irracional del alma, no obstante, esto no quiere decir que la parte racional no tenga ninguna participación en su formación. De hecho, Aristóteles afirma que la ira escucha a la razón, pero el problema es que la escucha mal: así como los sirvientes que apenas oyen que su amo los llama salen a correr a servirles sin prestar atención a lo que les mandan (Cfr. Aristóteles, *EN* VII. 6, 1149a 25).

Los estoicos, a diferencia de Aristóteles como sostienen que las pasiones son perversiones o juicios erróneos de lo rector del alma, en consecuencia, no consideran que haya que moderarlas sino que proponen extirparlas. Esto se debe a que ven a las pasiones como estados viciosos que enferman al alma. Los

estoicos proponen la eliminación de las pasiones como una técnica terapéutica para el que quiera ser virtuoso y estar libre de perturbaciones (*Cfr.* Boeri & Salles: 594). Pero esta tesis fue malinterpretada y fuertemente atacada tanto como por los peripatéticos como por seguidores de otras escuelas de la época. Gracias a un pasaje de Lactancio se pueden apreciar las críticas que los peripatéticos hicieron en contra de la tesis estoica de las pasiones. En lo que sigue mostraré dichas críticas.

## **2.2. Críticas de los peripatéticos a la teoría estoica de las pasiones**

En lo que sigue citaré en extenso un texto de Lactancio, un escritor latino del siglo IV, quien en su obra *Divinae Institutiones* reproduce las críticas que los peripatéticos y seguidores de otras escuelas hicieron a la teoría estoica de las pasiones. Las críticas peripatéticas van dirigidas a las siguientes tesis estoicas: i) la tesis según la cual las pasiones son juicios erróneos que el agente tiene de forma voluntaria por causa de no examinar lo que se le presenta; ii) como las pasiones son errores de la razón y son voluntarias, entonces pueden ser eliminadas por medio de ésta; iii) El sabio es ἀπαθής, esto es, está libre de las pasiones. Este apartado lo dividiré de la siguiente forma: en una primera parte cito el texto de Lactancio donde se pueden apreciar las críticas que los peripatéticos hicieron a la teoría estoica de las pasiones, enuncio dichas críticas, así como también las tesis aristotélicas que las inspiraron. En una segunda parte muestro otra serie de críticas que se le hicieron a la teoría estoica de las pasiones.

### **2.2.1. Críticas peripatéticas presentes en el texto de Lactancio**

Efectivamente, los estoicos eliminan del hombre todas las pasiones que excitan el alma a causa de un impulso; eliminan el ansia, el goce, el miedo, y

la aflicción. [...] De esta misma manera, como dije, llaman a estas cuatro enfermedades, no tanto “implantadas por naturaleza”, como “adoptadas a causa de una opinión perversa”, y por esa razón sostienen que pueden extirparse de raíz, siempre y cuando la falsa opinión de los bienes y de los males sea eliminada. En efecto, si el sabio no habrá de juzgar nada como un bien ni como un mal, no estará ardiendo a causa de un ansia, ni se regocijará de goce, ni se aterrará de miedo, ni se contraerá de dolor. Pronto veremos si llevan a cabo lo que quieren si llevan a cabo algo; por el momento es una propuesta arrogante y, prácticamente, son unos delirantes quienes piensan que pueden administrar remedios y esforzarse en contra de la fuerza y la razón de la naturaleza. (BS 25.15: Lactancio, *Divinae Institutiones* 6.14-15 [SVF 3.435; 444]).

Lactancio en el pasaje anterior reproduce el punto de vista estoico, propiamente el de Crisipo, según el cual, las pasiones no pertenecen a la naturaleza del ser humano sino que se dan en éste de forma voluntaria: por no usar la razón de la manera correcta, esto es, como un juez de presentaciones y, lanzarse ante lo primero que ve. Como Crisipo considera que las pasiones son opiniones o creencias erróneas, en consecuencia, sostiene que pueden ser eliminadas de raíz si se eliminan dichas opiniones. De hecho, para Crisipo la tarea de la filosofía consiste precisamente en eliminar las opiniones falsas del agente, mostrándole, que lo que ve como bueno y malo en realidad es un indiferente y que, por ende, no es lícito que reaccione frente a eso. El pasaje además reproduce la tesis de la apatía del sabio. Crisipo sostiene que el sabio es ἀπαθής porque está libre de caer en las pasiones (Cfr. DL 7.117). El sabio está libre de caer en las pasiones porque al tener como estado cognitivo conocimiento nunca juzga ni asiente a lo falso, y como su asentimiento es firme y no cambiante, entonces, nunca juzga mal y, las pasiones son concebidas como juicios erróneos. Sin embargo, la tesis de la apatía del sabio no quiere decir que éste carece por completo de estados afectivos,

puesto que, Crisipo y Zenón sostienen que el sabio tiene estados emocionales que le son propios: el sabio no tiene pasiones sino “buenas pasiones”. Lo que quiere decir el ideal estoico de apatía es que el sabio jamás comete errores de juicio. Continuemos con el texto de Lactancio.

[...] Es, en efecto, la disposición de todos los seres vivientes la que demuestra que estas [pasiones] son naturales, no voluntarias; dichos seres vivientes son sacudidos por todas las pasiones. Los peripatéticos, por tanto, que niegan que todas estas pasiones puedan ser eliminadas porque nacen con nosotros, son más razonables. Se esfuerzan (*sc.* los peripatéticos) por mostrar cuán providencial y necesariamente Dios o la naturaleza (así, en efecto, lo llaman) nos ha dotado de estas pasiones. Pero, dado que estas pasiones por lo general se vuelven viciosas en caso de que sean excesivas, pueden ser saludablemente moderadas por el ser humano del modo indicado, de manera tal que se conserva tanto [de ellas] cuanto es natural al hombre. No se trata de una controversia estúpida si, como dije, no todo se refiere a esta vida. Por consiguiente, los estoicos deliran cuando no moderan las pasiones, sino que las suprimen: aunque se encuentran implantadas en las cosas, de algún modo pretenden castrar al ser humano. Pero tal cosa es como querer eliminar el miedo del ciervo, o el veneno de las serpientes, o la placidez del ganado. En efecto, estas cualidades, que fueron dadas a los animales que están privados de lenguaje uno a uno, fueron en verdad dadas todas ellas al ser humano a la vez (*BS* 25.15: Lactancio, *Divinae Institutiones* 6.14-15 [*JVF* 3.435; 444]).

En el pasaje anterior Lactancio muestra dos de las críticas que los peripatéticos hicieron a la teoría estoica de las pasiones: i) La tesis estoica según la cual las pasiones pueden ser eliminadas de raíz porque son opiniones o creencias erróneas es errada porque la constitución misma de los animales muestra que las pasiones son naturales. ii) como las pasiones son naturales, en consecuencia, no

pueden ser eliminadas sino que deben ser moderadas. En lo que sigue muestro el soporte que tenían los peripatéticos para dichas críticas: por qué Aristóteles y los peripatéticos consideran que las pasiones son naturales; por qué Aristóteles y los peripatéticos consideran imposible la eliminación de las pasiones (ἀπόθαια) y, en consecuencia, proponen la moderación.

### **2.2.1.1. Las pasiones no se pueden eliminar porque son naturales, ya que pertenecen a la parte irracional del alma**

Recordemos que Aristóteles en *De anima* considera que el alma de los animales tiene varias facultades: la facultad nutritiva, que es compartida con los demás seres vivientes como las plantas; la facultad sensitiva, que es la responsable de que el animal sienta placer o dolor y, en esta medida, de que persiga lo placentero y evite lo doloroso; la facultad desiderativa, la cual es la responsable de los deseos tales como el apetito, la cólera y el deseo racional. El hombre, además, de estas facultades descritas anteriormente tiene la facultad racional o intelectiva (*Cfr.* Aristóteles, *DA*, II. 3, 414a 30-414b 15). Aristóteles en *Ética Nicomaquea* deja de lado el vocabulario de facultades del alma y habla de partes del alma. Dichas partes son llamadas así pero en sentido metafórico, ya que, Aristóteles no considera, como lo hace Platón, que dichas partes existan en la realidad y que tengan una sede específica en el cuerpo<sup>25</sup>. Aristóteles afirma que el alma de los seres humanos está dividida en dos partes: la parte racional y la parte irracional (*Cfr.* Aristóteles, *EN*, I. 13, 1102a 30). Estas dos partes a su vez están divididas

---

<sup>25</sup>Platón en el *Timeo* asigna a las tres partes del alma una parte específica en el cuerpo: La parte inmortal o deliberativa (racional) está localizada en la cabeza; las dos partes mortales se localizan en el tórax y están divididas de la parte inmortal por el cuello y son: la parte belicosa (*thymos*) y la parte apetitiva. De entre estas dos partes mortales hay una que es mejor y otra que es peor, por eso, a su vez estas dos partes están divididas por el diafragma. La parte belicosa está localizada más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello, para que ayude a la parte racional a someter por la fuerza a la parte apetitiva. La parte apetitiva está localizada entre el diafragma y el ombligo, lo más alejada posible de la parte racional, para que permanezca sumisa a ésta y no interfiera en sus mandatos (*Cfr.* Platón, *Tim* 69d6 -71b1). (Véase también *Rep* IV. 439d7, VIII 548c-550b, IX 580d).

en otras dos. La parte racional está dividida en la parte científica y en la parte calculadora. La parte irracional está dividida en la parte nutritiva y en la desiderativa. La parte nutritiva es la encargada de la alimentación y la reproducción y es compartida por todos los seres vivos tales como las plantas y los animales. La parte desiderativa, como su nombre lo indica, es la parte encargada de los deseos y está presente en todos los animales. Esta parte es la que distingue a los animales de otros seres vivientes y es la que los mueve. En el caso del ser humano esta parte es capaz de escuchar y obedecer a la parte racional (*Cfr.* Aristóteles, *EN*, I. 13, 1102b 30-31). Aristóteles, a partir de esta división del alma, localiza las pasiones en la parte irracional, propiamente, en la parte desiderativa, la cual es compartida con los demás animales. Así pues, desde esta perspectiva, las pasiones se dan en todos los animales que tienen sensación y con ello deseo y aversión. Para Aristóteles y los peripatéticos las pasiones son movimientos naturales de la parte irracional del alma que se dan en todos los animales, tanto en los racionales como en los irracionales. En el caso de los animales racionales, las pasiones se originan en ellos por causa de sus juicios o creencias. Aristóteles nunca identifica las pasiones y las creencias como sí lo hicieron los estoicos.

#### **2.2.1.2. Las pasiones no se pueden eliminar porque son necesarias para la acción**

En lo que sigue citaré dos pasajes del corpus aristotélico que además de mostrar cuáles son los principios de la acción o del movimiento animal voluntario, también muestran por qué es imposible para Aristóteles la eliminación de las pasiones.

Aristóteles en *MA* nos habla acerca del modo en el que se origina el movimiento animal voluntario o la acción y nos dice que éste se da gracias a la combinación de dos elementos: pensamiento y deseo.

Vemos que lo que mueve al animal es la inteligencia, la imaginación, la elección, el deseo racional, el apetito. Todas estas cosas se refieren a la mente y el deseo. Efectivamente tanto la imaginación como la sensación tienen el mismo lugar en la mente, pues todas son capaces de juzgar, y se distinguen por las diferencias citadas en otros lugares. En cambio, el deseo racional, el impulso y el apetito son todos ellos deseo, mientras que la elección es común a la inteligencia y al deseo; en consecuencia, el primer motor es lo deseado y lo pensado (Aristóteles, *MA* 700b 16-25).

En el pasaje anterior podemos ver que Aristóteles agrupa la sensación y la imaginación junto con el pensamiento, puesto que, estas facultades permiten a los animales algún tipo de conocimiento o entendimiento de lo que los rodea, ya que éstas les permiten discernir entre las cosas que hay en el mundo. Aristóteles también agrupa el deseo racional, el impulso y el apetito dentro del deseo, pues todos estos son tipos de deseo. Aristóteles al agrupar estas facultades en dos grandes categorías, concluye, que tanto el *deseo* como el *pensamiento* son los principios del movimiento voluntario animal. En efecto, todos los animales tienen algún tipo de deseo, ya sea un deseo inmediato como el apetito o un deseo más elaborado como el deseo racional, el cual se da solamente en los animales que poseen razón porque ésta les da la posibilidad de reflexionar y pensar más allá de lo inmediato, les da la posibilidad de pensar a futuro (Aristóteles, *DA* III. 10, 433b 8). De la misma manera, todos los animales tienen al menos la facultad sensible y algún tipo de imaginación, las cuales les permiten hacerse una imagen del mundo que los rodea y les permiten ver a los objetos



como deseables y en tanto deseables como buenos o malos y como dignos de ser perseguidos o evitados.

En *DA* Aristóteles se pregunta cuáles son los principios por los cuales el alma se mueve con movimiento locativo y afirma que son dos: el intelecto y el deseo, en virtud de una forma común, a saber, el objeto de deseo.

Efectivamente, los siguientes dos factores son los que ponen en movimiento: o bien el deseo, o bien el intelecto, en caso de que uno pudiera considerar a la imaginación como un cierto tipo de intelección. Muchos, en efecto, siguen sus representaciones imaginativas en contra de su conocimiento, y en los demás animales no hay intelección ni cálculo racional, sino [solo] imaginación. Estos dos [principios] de movimiento, intelecto y deseo, por tanto, lo son del movimiento locativo. [...] Todo deseo es también en vista de algo, pues lo que es objeto de deseo es el punto de partida del intelecto práctico, en tanto, que su fin último es el punto de partida de la acción. Parece razonable, por tanto, que estas dos cosas -el deseo y el pensamiento práctico- sean principios de movimiento, pues lo que es el objeto de deseo pone en movimiento y, en razón de ello, también mueve el pensamiento, porque su punto de partida es el objeto de deseo (Aristóteles, *DA* III. 10, 433b 5-20).

De acuerdo con lo anterior, podemos ver que para Aristóteles es imposible eliminar el componente emotivo del animal, puesto que, éste es el que lo impulsa a actuar o a moverse: sin deseo no hay acción o movimiento voluntario. Es gracias al deseo que el animal se mueve en busca de algo. Por ejemplo, si el animal tiene sed va en busca de agua, si tiene hambre intenta conseguir alimento de alguna forma, ya sea cazando o recolectando cosas. Del mismo modo, la aversión es la que impulsa al animal a la huida, si un animal ve que algo lo puede dañar emprende la huida o si algo le parece desagradable lo deja de perseguir.

Aristóteles afirma que para que se dé la acción, además, del componente de deseo es necesario un componente cognitivo: algo como la sensación, la imaginación, el pensamiento o el intelecto. Puesto que, estas capacidades cognitivas son las que permiten al animal ver y distinguir su objeto de deseo. Por ejemplo, en el caso de algunos animales irracionales el olfato y la visión hacen que puedan identificar a otros animales como posibles presas. Sin estos dos componentes: el componente afectivo y el componente cognitivo no es posible que el animal haga algo. Debido a lo anterior, Aristóteles considera un sinsentido la eliminación del componente afectivo, esto es, la eliminación de las pasiones y deseos, ya que éstos son los que hacen que el animal se mueva en busca de algo. Así pues, para Aristóteles la apatía o insensibilidad no es posible.

Lactancio teniendo en mente las tesis aristotélicas anteriores: i) que la pasión pertenece a la naturaleza irracional del ser humano y ii) que el componente afectivo es necesario para la acción, en consecuencia, considera que la tesis estoica de la eliminación de las pasiones es un absurdo porque pretende castrar al ser humano, arrebatándole, algo que le pertenece por naturaleza, dicha tesis pretende cambiar la naturaleza del ser humano y quitar lo que hay de animal en él.

## **2.2.2. Críticas de Lactancio a la teoría estoica de las pasiones**

### **2.2.2.1. Las pasiones no se pueden eliminar porque son necesarias para que la virtud sea posible**

Recordemos que tanto para Aristóteles como para los peripatéticos la virtud consiste en un término medio en las pasiones y acciones. Lactancio, teniendo en mente lo anterior, critica la teoría estoica de las pasiones del siguiente modo:

Estas personas sensatas, sin embargo, no comprenden que cuando eliminan los vicios del ser humano, también se elimina la virtud, a la cual le estaban haciendo lugar. En efecto, si es una virtud contener en el medio el impulso de la ira, el cual no pueden negar, entonces, cualquiera que carece de ira carece de virtud. Si la virtud consiste en contener el ansia del cuerpo, quien no tiene ansia a la que moderar debe carecer de virtud. Si la virtud consiste en refrenar el apetito del deseo de lo ajeno, ciertamente no puede tener ninguna virtud quien carece de aquello que hay que contener y recurre al uso de la virtud. Por tanto, donde no hay vicios, tampoco hay lugar para la virtud, como no hay victoria donde no hay adversario (*BS* 25.15 Lactancio, *Divinae Institutiones* 6.14-15 [*SVF* 3.435; 444]).

Lactancio considera que si se eliminan las pasiones también se eliminan con ellas los vicios y si éstos se eliminan ya no hay lugar para la virtud. Esta crítica de Lactancio, de inspiración peripatética, está basada en la tesis aristotélica de que la virtud ética consiste en hallar el término medio en las pasiones y acciones. Como lo vimos en la primera parte de este capítulo el hombre virtuoso es el que es capaz de tener la pasión adecuada, en la forma y en la cantidad adecuada, en la situación concreta de acción. Desde esta perspectiva, lo que hace el virtuoso es integrar las pasiones que tiene por naturaleza, a la vida buena, no eliminarlas sin más de su ser. Teniendo presente lo anterior, el argumento de Lactancio es como sigue: si la virtud en realidad consiste en moderar y dar en el justo medio en las pasiones y en las acciones siempre, pero si no hay pasiones a las que moderar, entonces, tampoco hay virtud. Esta crítica es válida si y sólo si la tesis aristotélica de que la virtud consiste en actuar según el término medio en las pasiones es verdadera.

La crítica de Lactancio va más allá y pretende atacar la concepción estoica de la virtud. Para los estoicos el fin del hombre es la felicidad. La felicidad consiste en

vivir conforme a la naturaleza. Vivir conforme a la naturaleza es lo mismo que vivir según la virtud porque la naturaleza racional del ser humano lo conduce a la virtud (*Cfr. BS 23.1 DL 7.87-89 [cf. SVF 3.4, LS 59]; 61A; 63C*). Para los estoicos “[...] la virtud es una cierta disposición de lo rector del alma y una fuerza generada por la razón o, más aún, que la virtud es una razón coherente, segura e inmodificable” (*BS 26.2: Plutarco, VM 441C [SVF 1.202; LS 61B]*). Esto quiere decir que la virtud es para los estoicos un estado disposicional de la razón, fuerte e incambiable, que hace que el ser humano lleve una vida armónica y en concordancia con la naturaleza, tanto la propia como la del cosmos (*Cfr. Boeri & Salles 2014: 645*). Los estoicos, además conciben la virtud como conocimiento y al vicio como ignorancia. Los estoicos no admiten estados intermedios entre virtud y vicio. Así pues, el sabio o virtuoso es el que conoce lo que es bueno y malo y en consecuencia actúa conforme a eso. Por el contrario, el vil o vicioso es el que no posee el conocimiento de lo bueno y de lo malo, y en consecuencia, siempre yerra al momento de actuar.

De acuerdo con lo anterior se puede decir que los estoicos conciben la virtud como una especie de apatía: el sabio o virtuoso como conoce lo que es bueno y malo, en consecuencia, nunca juzga algo erróneamente y nunca actúa mal. Este agente siempre actúa conforme a la naturaleza, tanto la propia como la del cosmos, esto es, siempre usa su razón de la manera correcta, por lo que nunca va en contra de los designios divinos y en consecuencia nunca experimenta frustración. Desde este punto de vista el vicio y las acciones malas son producto de la ignorancia. Esta forma de concebir la virtud es ajena al punto de vista de Aristóteles y los peripatéticos quienes sostenían que la virtud es un término medio entre pasiones y acciones.

Aristóteles en *EN II. 3* realiza una especie de crítica a la apatía. Por la época no es posible que esta crítica estuviera dirigida a los estoicos, no obstante, muestra el

punto de vista de Aristóteles acerca de la apatía. Esta crítica aristotélica iba dirigida a un discípulo de Platón, Espeusipo, quien definía la virtud como una especie de impassibilidad y serenidad (*Cfr.* Aristóteles *EN* II. 3, 1104b 25)<sup>26</sup>. Aristóteles entiende la apatía de un modo totalmente diferente al modo en el que la entendieron los estoicos. Para Aristóteles los agentes insensibles o *ápathes* son los que por defecto no desean ni apetecen lo que es mejor para sí mismos por naturaleza, sino que carecen de sentimientos como una piedra (*Cfr.* Aristóteles, *EE* II. 3, 1221a 21-23). Para Aristóteles los agentes insensibles son casi imposibles de encontrar y si los hay es por causa de alguna enfermedad o depravación, ya que lo natural y lo más común como animales es tener deseos, ya que éstos son los que los mueven a la acción. Por esta razón, Aristóteles considera que no es correcto definir la virtud como impassibilidad o serenidad porque es imposible quitar el componente afectivo del agente (*Cfr.* Aristóteles, *EN* II. 3, 1104b 24-26). Lactancio, por su parte, teniendo presente lo anterior parece no estar de acuerdo con el ideal estoico de apatía y con la concepción estoica de la virtud. Es por esto que ve como necesario la existencia de las pasiones para que se pueda dar la virtud.

#### **2.2.2.2. Los estoicos eliminan las pasiones porque no encontraron un nombre por el cual reemplazar el dolor**

Los seguidores de la teoría aristotélica de las pasiones, como es el caso de Lactancio, ven como un absurdo la tesis estoica de las *eupatheiai* o “buenas pasiones” presentes en el sabio. Recordemos que los estoicos afirman que el sabio está libre pasiones, en el sentido estricto del término, pero afirman que el sabio tiene “buenas pasiones”. La crítica de Lactancio a esta tesis estoica puede observarse en el siguiente pasaje:

---

<sup>26</sup> En la Nota 43 de la traducción de Gredos el traductor afirma que Aristóteles se refiere a Espeusipo.

[Los estoicos] suponen alguna otra cosa en el lugar y en el espacio de ellas [las pasiones]. Substituyen la “voluntad” en lugar del apetito, como si, en verdad, fuera mucho menos ventajoso apetecer el bien que quererlo. Igualmente, en lugar del goce [introducen] la “alegría”, en lugar del miedo la “precaución”. Y en el caso de la cuarta [pasión] la explicación abandona dichas pasiones por cuanto no hay modo de cambiar el nombre, y así suprimen por completo la pena, esto es, la aflicción y el dolor, lo cual es absolutamente imposible. En efecto, ¿quién podría no dolerse si la peste devastara su patria, o los enemigos la arruinaran o un tirano la oprimiera? ¿puede alguien no dolerse si viera su libertad arrebatada, si sus vecinos y amigos, si hombres buenos fueran exterminados o degollados con extrema crueldad? Eso sólo es posible si su mente ha quedado pasmada a tal punto de que todo su sentimiento ha sido arrebatado. Es por eso que o han tenido que suprimir todo o este incompleto y débil debate debería haberse completado. Es decir, también habría que reponer algo en lugar de la flaqueza [del alma], porque haberlo hecho era una consecuencia de lo antes estipulado (BS 25.15 Lactancio, *Divinae Institutiones* 6.14-15 [SVF 3.435; 444]).

Desde el punto de vista de Lactancio, los estoicos no hacen nada nuevo con la postulación de las “buenas pasiones”. Lo que hacen en realidad es cambiar los nombres de las pasiones propuestos por los peripatéticos, para hacer ver a su teoría de la pasión como original, pero después de muchos rodeos llegan a la misma conclusión que los peripatéticos, a saber, que las pasiones no se pueden eliminar porque son constitutivos del animal y por eso deben ser moderadas. Así pues, las “buenas pasiones” del sabio no son más que pasiones moderadas pero con diferentes nombres. Ya en la antigüedad los estoicos habían sido acusados de algo similar, pero en otro contexto. Se decía que los estoicos tomaron todas sus teorías sobre el bien de los académicos y los peripatéticos y que expresaron las

mismas ideas que éstos pero con expresiones diferentes (*Cfr.* Cicerón, *De fin* 5. 22-23). También Carneades apoyaba este punto de vista y sostenía que el desacuerdo entre peripatéticos y estoicos acerca del bien no estaba en los conceptos, sino en las palabras (*Cfr.* Cicerón, *De fin* 3. 41). Pero incluso Antíoco de Ascalón sostenía que Aristóteles y los estoicos eran una sola y misma doctrina, la académica, y que los estoicos eran herederos intelectuales de la filosofía aristotélica (*Cfr.* Cicerón, *Acad.* 1. 36-37).

Así pues, desde la perspectiva de Lactancio, lo que hicieron los estoicos para decir que el sabio tiene “buenas pasiones” fue cambiar los nombres de las pasiones proporcionados por los peripatéticos, por otros: el sabio no tiene miedo, sino precaución, no tiene apetito, sino “voluntad”, no tiene goce, sino alegría. Pero en el caso del dolor como no encontraron una palabra por el cual sustituirlo, en consecuencia, propusieron eliminar esa pasión. Lactancio critica esta eliminación y considera que es imposible pues los hechos mismos muestran que los hombres se duelen si les sucede alguna desgracia como el destierro, la muerte de su familia o de un amigo, la destrucción de su patria, etc. Y afirma que si el agente no se duele o no se ve afectado por una de las cosas anteriores es porque en realidad es un insensible o porque su turbación es tal que ha quedado pasmado y sin ningún tipo de sentimiento. Lactancio considera que este estado es anormal porque va en contra de la naturaleza del hombre, va en contra de su naturaleza irracional. Lactancio, por tanto, sostiene que así como los estoicos encontraron otros nombres para las demás pasiones por considerarlas viciosas (“voluntad” en lugar de apetito, “alegría” en lugar de goce o placer y “precaución” en lugar de miedo), en consecuencia, también debieron encontrar un nombre diferente para el dolor, en lugar de eliminarlo. De este modo, según Lactancio, los estoicos después de un largo rodeo llegan a la misma conclusión de

los peripatéticos de que las pasiones no se pueden eliminar porque son naturales y por eso hay que moderarlas.



### **Capítulo III: Críticas de Séneca a la teoría de las pasiones defendida por los peripatéticos**

La tesis que se defiende en este capítulo es que la teoría de las pasiones de Séneca tenía un doble objetivo: tanto aclarar la postura de Crisipo acerca de las pasiones como defenderla de una serie de críticas de corte peripatético. Hay autores como Sorabji que sostienen que la teoría de Séneca es una respuesta a objeciones y críticas hechas por Posidonio, un integrante de la escuela estoica, a la teoría de las pasiones de Crisipo (*Cfr.* Sorabji 2000: 72). Por mi parte, aunque reconozco la importancia que tuvieron las críticas de Posidonio en el desarrollo de la teoría estoica de las pasiones, sin embargo, quiero resaltar la importancia que también tuvieron las críticas de la escuela peripatética en el desarrollo de la teoría estoica de las pasiones. Este es un punto que ha sido dejado de lado por los comentaristas, pero que yo quiero resaltar. Desde mi punto de vista, es claro que al menos en el caso de Séneca sí se puede hablar de una especie de influencia de la escuela peripatética sobre la teoría estoica de las pasiones. Uno de los ejemplos más grandes es el caso del *De ira*. En este texto Séneca realiza varias críticas, tanto directas como indirectas, a la teoría aristotélica de las pasiones, propiamente, a la concepción aristotélica de la ira. En este texto Séneca aunque critica la concepción aristotélica de la ira, parece también prestar atención a varias críticas que los peripatéticos hicieron a la teoría de la pasión de Crisipo. Tal es el caso de la insensibilidad del sabio y la presencia de estados afectivos en los animales, lo cual llevó a Séneca a postular una solución a estas cuestiones. Además del *De ira* hay otra serie de textos, como la *Epístola* 85 y *Epístola* 116, donde se pueden apreciar otro tipo de críticas que Séneca realiza a la escuela peripatética: críticas a la concepción aristotélica de la virtud como término medio, críticas a la tesis de que el sabio o virtuoso tiene pasiones pero moderadas, críticas a la idea de que las pasiones son naturales y útiles para el ser humano, etc.

Con el objetivo de mostrar que la teoría de las pasiones de Séneca es una respuesta a ciertas críticas de la escuela peripatética dividiré el presente capítulo de la siguiente manera: Primero se muestran las críticas de Séneca a la teoría aristotélica de la virtud: i) ¿por qué la virtud no puede consistir en la moderación de las pasiones?, ii) ¿por qué la virtud debe consistir en la eliminación de las pasiones? Segundo se muestran las críticas a la teoría aristotélica de las pasiones presentes en el *De ira* de Séneca. En este texto Séneca se pregunta: i) qué es la ira; ii) si corresponde a todos los animales o si es propia del hombre solamente; iii) si la ira es natural; iv) si es útil para el hombre; v) si el sabio siente ira o alguna pasión. Séneca en la respuesta de cada uno de estos interrogantes va realizando críticas a la teoría aristotélica. Tercero se muestran la defensa y la reformulación de la teoría de la pasión de Crisipo por parte de Séneca y su idea de los “primeros movimientos” o “prepasiones”.

### **3.1. Críticas de Séneca a la teoría aristotélica de la virtud: la virtud no consiste en la moderación de las pasiones, sino en la eliminación de las pasiones**

Aristóteles considera que la virtud ética consiste en estar dispuesto a actuar según el término medio. Desde este punto de vista, el hombre sabio o el hombre virtuoso no es el que está libre de pasiones sino el que logra dar con el término medio en ellas, esto es, el que logra tener la pasión en la forma apropiada en la situación concreta de acción. Así pues, para Aristóteles y los peripatéticos el hombre virtuoso no es el que está libre de pasiones, sino el que las tiene en el momento, en la cantidad indicada y frente a quienes es debido. Por ejemplo, el agente calmado no es el que no tiene ira sino el que la tiene con los que debe, por lo que debe, en el momento y por el tiempo que debe y, precisamente, por esto es elogiado, porque es capaz de moderar y encauzar sus pasiones según las

prescripciones de la recta razón. El agente calmado “quiere estar sereno (*ἀτάραχος*) y no dejarse llevar por la pasión, sino encolerizarse en la manera y por los motivos y por el tiempo que la razón ordene” (Aristóteles, *EN* IV. 5, 1125b 30). Para Aristóteles el dejarse llevar por la pasión consiste en ser conducido por la parte irracional del alma, es decir, dejar que ésta domine a la parte racional (*Cfr.* Boeri & Salles 2014: 593).

A diferencia de Aristóteles, Zenón y Crisipo consideran que el hombre virtuoso no es el que es capaz de moderar o dominar las pasiones sino el que está libre de ellas. Crisipo sostiene que el sabio estoico es impassible, es decir, que está libre de pasiones porque al poseer el conocimiento<sup>27</sup> nunca juzga mal ni asiente a lo falso y las pasiones son concebidas por Crisipo como errores de juicio. Séneca, por su parte, es partidario de la teoría de las pasiones de Crisipo y, por esta razón, critica las teorías peripatéticas de la virtud y la de las pasiones<sup>28</sup>. Las críticas de Séneca se centran principalmente en la tesis aristotélica de que la virtud consiste en moderar las pasiones, es decir, en lograr que la pasión sea la correcta en la situación concreta de acción. Por ende, el virtuoso no es el que está libre de caer en las pasiones sino el que logra moderarlas, según los dictámenes de la razón, e integrarlas a la vida buena. Lo anterior puede ser observado en el siguiente pasaje:

---

<sup>27</sup> “Por consiguiente, sea quien sea, el hombre que con la moderación y el equilibrio tiene su alma tranquila y se halla en paz consigo mismo, de manera que ni lo consumen las contrariedades, ni le quebranta el temor, ni arde sediento por deseo de algo que apetece, ni se derrite exageradamente en un entusiasmo fútil, éste es el sabio que estamos buscando, éste es el hombre feliz, al cual nada de lo que es humano puede parecerle tan insoportable como para deprimir su alma, o tan agradable como para ponerlo fuera de sí. ¿cuál de entre los avatares humanos podría parecerle en realidad grande a quien como él conoce toda la eternidad y a grandeza del universo entero? En el marco de las aspiraciones humanas, o en una duración tan exigua de la vida, ¿qué le podría parecer grande al sabio, que mantiene su alma tan vigilante que nada imprevisto le puede acontecer, nada inesperado, nada que sea completamente nuevo?” (Cicerón, *TD* IV, 37).

<sup>28</sup> Hay autores como Richard Sorabji que sostienen que la teoría de las pasiones de Séneca es una reacción a las críticas que Posidonio realizó a la teoría de Crisipo (*Cfr.* Sorabji 2000: 72). Pese a que estoy de acuerdo con Sorabji en que la teoría de Séneca pretende defender a Crisipo de las críticas de Posidonio, por mi parte también considero que lo defiende de las críticas peripatéticas.

A esta argumentación algunos peripatéticos responden así: dicen que ellos entienden «varón imperturbable, constante y carente de tristeza.» como si «imperturbable.» se llamara al que rara y ligeramente se ve perturbado, no al que jamás lo está. Igualmente denominan «carente de tristeza.» al que no está sometido a ella, ni a menudo o con exceso incurre en ese vicio: en efecto, la naturaleza humana no admite que el ánimo de nadie esté inmune de tristeza, que el sabio no se doblega por la aflicción aunque le afecta; y hacen otras afirmaciones por el estilo en consonancia con su escuela (Séneca, *Ep.* 85, 3).

En lo que sigue, primero, mostraré las razones que Séneca ofrece, en la *Epístola* 85, para negar la tesis aristotélica de que la virtud ética consiste en la moderación de las pasiones, y segundo, mostraré la defensa que hace Séneca, en la *Epístola* 116, de la tesis estoica de la eliminación de las pasiones.

### **3.1.1. Razones por las que la virtud no puede consistir en la moderación de las pasiones**

En lo que sigue se enuncian las razones que Séneca ofrece, en la *Epístola* 85, por las que la virtud no puede consistir en la moderación de las pasiones:

i) Para Séneca la virtud no puede consistir en la moderación de las pasiones porque si esto es así, entonces, no es posible establecer una diferencia tajante entre el hombre virtuoso y el hombre vicioso, entre el sano y el enfermo. Si decimos, por ejemplo, que estar sano consiste no en estar libre de dolencias sino en tener dolencias pero en pequeña medida, entonces, no hay un criterio claro que me permita distinguir la salud de la enfermedad (*Cfr.* Séneca, *Ep.* 85, 4-5). Por ejemplo, si digo que el que tiene una fiebre moderada está sano, pero que el que tiene además de fiebre, tos seca y ojos llorosos está enfermo ¿cuál es el criterio que me permite establecer que uno está sano y el otro enfermo si al

parecer los dos están enfermos? Del mismo modo, si decimos que la virtud no consiste en estar libre de pasiones sino en tenerlas pero en pequeñas medidas o moderadas, entonces, según Séneca, no hay un criterio claro que me permita distinguir al virtuoso del vicioso. No hay un criterio claro porque si el vicioso se enoja poco o siente miedo, pero en poca cantidad, se estaría comportando igual que el hombre virtuoso, quien también se enoja y siente miedo pero en poca cantidad. Así pues, sólo sería posible distinguir al hombre virtuoso del vicioso cuando este último se enoja o siente miedo de manera excesiva.

Además, no hay una manera clara de decir cuáles y qué cantidad de pasiones son permitidas. Por eso, dice Séneca, el hombre virtuoso no debe tener males disminuidos, sino que debe carecer de ellos (*Cfr. Séneca, Ep. 85, 5*), como se puede apreciar en el siguiente pasaje: “«Así -insisten- el sabio se denomina imperturbable como denominamos 'sin pepitas' no a los frutos que carecen de toda dureza en sus granos, sino a los que la tienen menor.» Ello es falso. Pues no me refiero a la disminución de los males en el hombre virtuoso, sino a la carencia de ellos, a que deben ser inexistentes, no pequeños” (*Séneca, Ep. 85, 5*).

ii) Séneca considera que no es posible moderar las pasiones, puesto que, sostiene que la presencia de males en el agente, aunque sea en pequeña medida, es dañina para éste, ya que, dichos males con el tiempo tienden a incrementarse y a obstaculizar: “Como una catarata bastante grande y desarrollada ciega la vista, así una pequeña la enturbia” (*Cfr. Séneca, Ep. 85, 5*).

iii) Séneca afirma que si se acepta el punto de vista aristotélico según el cual el sabio no es el que tiene una pasión fuerte y violenta sino el que tiene varias pasiones pero moderadas, entonces, se verá que no es posible moderar las pasiones. Si la razón del sabio no es capaz de dominar una sola pasión fuerte, pues su naturaleza excesiva hace que sea imposible, mucho menos será capaz de

dominar un conjunto de pasiones pero moderadas, ya que el cúmulo de esas pasiones o pequeños excesos a la larga resulta más violento que una sola pasión o un solo exceso: “Si admites en el sabio alguna pasión, la razón será impotente con ella y se verá arrastrada como por un torrente, más todavía si no tiene que combatir una sola pasión sino todas. El tropel de las pasiones, aunque sean endebles, posee más fuerza que la violencia de una gran pasión” (Séneca, *Ep.* 85, 6).

Del mismo modo, si es difícil o casi imposible eliminar un solo vicio de un agente, mucho más difícil será eliminar un conjunto de vicios:

Tiene apego al dinero, pero poco; tiene ambición, pero no desmedida; tiene iracundia, pero fácil de aplacar; tiene inconstancia, pero apenas vacilante y tornadiza; tiene lujuria, pero no desenfrenada. Actuaríamos más eficazmente con quien poseyere un solo vicio que con este que posee vicios, ciertamente más leves, pero todos (Séneca, *Ep.* 85, 7).

iv) La idea de moderar la pasión es absurda porque no importa la intensidad de ésta, ya que “por más pequeña que sea no sabe obedecer, no acepta un consejo” (Séneca, *Ep.* 85, 8). Puesto que, una vez que el agente la ha admitido ésta expulsa a la razón: “Por lo tanto, si la razón se impone, las pasiones ni siquiera comenzarán; si comienzan en contra de la razón, en contra de ella se mantendrán. Es más fácil impedir el comienzo de aquéllas, que refrenar su ímpetu” (Séneca, *Ep.* 85, 9). Así, pues, la virtud no puede consistir en hallar el término medio en las pasiones porque es imposible moderarlas y dominarlas debido a su naturaleza excesiva. La virtud debe consistir más bien en extirparlas, ya que, la “sola virtud posee la justa medida que los vicios del alma no acepta” (Séneca, *Ep.* 85, 10). Si damos paso a las pasiones se verá que no tenemos ningún control ni dominio sobre ellas y esto se debe a que los objetos que las producen

están fuera de nosotros. De modo que las pasiones crecerán conforme crezcan los objetos que las causen: “Mayor será el temor, si es más poderoso el estímulo que a uno lo atemoriza o si lo contempla más de cerca; más intensa será la ambición, en la medida en que la haya provocado la esperanza de un provecho mayor” (Séneca, *Ep.* 85, 11).

v) Si se sigue el punto de vista aristotélico según el cual las pasiones no están en nuestro poder porque son cosas que padecemos gracias a las cosas externas (buenas o malas), se verá que su intensidad tampoco está en nuestro poder (*Cfr.* Séneca, *Ep.* 85, 12). Pues, una vez que se les ha permitido entrar, crecerán de acuerdo con sus causas y se harán cada vez más fuertes. Además, por pequeñas que sean o por muy leve que sea su inicio tienden a dominar y a dañar todo lo demás: “jamás los impulsos perniciosos guardan la medida; por leves que sean los principios de la enfermedad, progresan lentamente, y a veces acaba con la vida del enfermo el menor acceso de fiebre” (Séneca, *Ep.* 85, 12). Si la pasión es natural y no depende de nosotros su inicio ¿cómo va depender de nosotros su moderación? : “¿Cómo tendré bastante energía para acabar con aquel vicio, si para impedirlo tuve poca fuerza, supuesto que es más fácil rechazar el mal que refrenarlo una vez que se le ha dejado entrar?” (Séneca, *Ep.* 85, 13).

vi) Séneca, además, critica la idea peripatética de que al sabio lo afectan las cosas exteriores. El punto de vista de los peripatéticos es el siguiente. El sabio, en cuanto a la disposición de hacer el bien y actuar conforme a la virtud es feliz y tiene estabilidad, pero las cosas externas pueden ensombrecer esa felicidad y socavar esa estabilidad, ya que, por ejemplo, la falta de recursos hace que el sabio no pueda ser generoso y se angustie por no poder serlo. Desde este punto de vista, es normal que el sabio sienta ira o temor frente a los males y que sienta placer o deseo frente a los bienes, pero aunque tiene dichas pasiones, no obstante, carece de los vicios correspondientes. Aunque a veces siente ira, pero

como la siente en la medida indicada, carece del vicio de la iracundia o aunque a veces siente temor, carece del vicio de la cobardía. Séneca rechaza lo anterior porque considera que una vez que se le da paso a la pasión ésta no se puede contener y va aumentando cada vez más hasta convertirse en vicio. Por ejemplo, si se le da cabida al temor, con el paso del tiempo, se convierte en cobardía, si se le da paso a la ira, con el paso del tiempo, se convierte en iracundia (*Cfr.* Séneca, *Ep.* 85, 15). Por tanto, no hay que permitirles el paso a las pasiones y si éstas ya están presentes entonces el agente debe tratar de eliminarlas o extirparlas.

### **3.1.2. ¿Por qué hay que eliminar las pasiones?**

Los estoicos consideran que hay que erradicar las pasiones porque las ven como enfermedades del alma, por el contrario, los peripatéticos consideran que las pasiones se pueden moderar. Debido a que son movimientos naturales del alma, que experimentamos por causa de los objetos externos y gracias a la parte irracional de nuestra alma. Séneca, por su parte, defiende el punto de vista de los estoicos antiguos y, también considera que las pasiones son enfermedades del alma que hay que eliminar porque no traen ningún beneficio ni utilidad al agente. Pero Séneca, a diferencia de los estoicos antiguos, que no explicaron con suma claridad en qué consistía la eliminación de las pasiones, sí se propone explicar en qué consiste dicha eliminación. Así pues, Séneca afirma que lo que se proponen o desean los estoicos antiguos con la erradicación de las pasiones, no es sustraer o quitarle al agente la posibilidad de disfrutar las cosas que considera necesarias en la vida, sino solamente erradicar el vicio de sus almas. No les permiten las pasiones pero les ofrecen otro tipo de emociones: “extirparé el vicio, pues después de que te he prohibido que tengas ansias permitiré que quieras hacer aquellas mismas cosas con valentía y con el juicio, más exacto, para que sientas los mismos placeres más que antes. Y si dominas los placeres más que si estás a



su servicio, ¿por qué no habrán de alcanzarte más que antes?”(Séneca, *Ep.* 116, 1).

Séneca, en la *Epístola* 116, imagina una conversación con un defensor de la idea peripatética de la moderación de las pasiones, quien sostiene que es natural afligirse por las cosas malas como la nostalgia de un amigo o por las creencias que otros tienen acerca de él: “¿por qué no me permites este miedo tan honesto a una mala opinión?” (Séneca, *Ep.* 116, 2). Séneca imaginariamente le responde al defensor de la tesis peripatética diciendo que no es natural sufrir por dichas cosas, sino que más bien lo que sucede es que está tratando de dar una justificación de sus vicios. Y después le ofrece la razón por la cual ni los vicios ni las pasiones están permitidos en su alma: “Todo vicio tiene un comienzo discreto e indulgente, pero desde ese punto se extiende más, ampliamente. Si permites que comience, no lograrás que acabe. Al comienzo toda pasión es débil; luego ella misma se excita y adquiere fuerzas a medida que avanza. Es más fácil cortarle el paso que expulsarla” (Séneca, *Ep.* 116, .2-3). Séneca, frente a la creencia del agente de que la pasión fluye de un principio natural, responde que no es así, porque lo natural en el hombre es cuidar de sí mismo, esto es, tratar de actuar conforme a su naturaleza racional, pero afirma que ese cuidado se transforma en vicio cuando el agente se abandona a las pasiones (*Cfr.* Séneca, *Ep.* 116, 3). Por ende, debe cortarles el paso.

Séneca señala que el sabio es el único agente que es capaz de detener un estado afectivo o emocional cuando quiere y esto se debe a su fortaleza (*Cfr.* Séneca, *Ep.* 116, 4). Pero, a diferencia del sabio, los demás hombres como no tienen la fortaleza para retroceder ante una pasión, entonces, lo recomendable es que no avancen. Por esta razón, Séneca recomienda seguir lo que le respondió Panecio a alguien que le preguntaba si el sabio debía amar: “sobre el sabio –dice- veremos; en cuanto a mí y a ti, que aún estamos lejos del sabio, no debemos permitirnos

caer en una situación impetuosa, desenfrenada, dependiente de otro, vil por sí misma. Pues si nos toma en cuenta su humanidad, nos estimula, pero si nos desprecia, la soberbia nos inflama” (Séneca, *Ep.* 116, 5). Séneca recomienda acerca de las pasiones: alejarse de lo resbaladizo cuanto se puede porque en lo que está seco también nos mantenemos con poca firmeza (*Cfr.* Séneca, *Ep.* 116, 6), es decir, alejarse lo más posible de ellas porque no tenemos la fortaleza para dominarlas. Así pues, desde el punto de vista de Séneca, la verdadera razón por la cual los peripatéticos dicen que no se puede cumplir con el precepto estoico de erradicar las pasiones es que éstos no quieren abandonar sus vicios y por eso los justifican e invocan la imposibilidad de zafarse de ellos como excusa.

### **3.2. Crítica de Séneca a la teoría de la pasión aristotélica. El caso de la ira**

Séneca en *De Ira* examina a fondo la pasión de la ira con el objetivo tanto de aclarar la postura estoica con respecto a las pasiones como para rebatir la concepción aristotélica de la misma. Séneca comienza el libro I del *De Ira* exponiendo las razones por las que decide ocuparse de esta pasión, dejando, de lado otras pasiones como el miedo, el placer, etc. La razón principal es que considera que la ira es la peor de todas las pasiones porque es la más violenta y abominable de todas, ya que otras pasiones parecen ser más calmadas o no acarrear tantos males y sufrimientos para el hombre, pero la ira siempre se encuentra lanzada, deseosa de venganza, de sangre, de guerra y esperando el momento para dañar a otros (*Cfr.* Séneca, *ir.* 1, 1,1). Además, los que están presos por la ira parecen estar en un estado de locura transitoria, tanto en el modo de comportarse, como en el aspecto que tienen. Los hombres presos de ira, al igual que los locos, no tienen dominio de sí mismos, olvidan el decoro, olvidan sus obligaciones, se empeñan en terminar lo que han empezado, no escuchan

consejos, no atienden a razones y se exasperan por motivos banales (*Cfr.* Séneca, *ir.* 1, 1,3). Además, Séneca afirma que de las pasiones, la ira es la que más se nota en el aspecto físico por lo que es imposible de esconder, en los iracundos:

[...] [A]rden y centellean sus ojos, un intenso rubor se extiende por todo su rostro cuando les sube hirviendo la sangre desde lo hondo de sus entrañas, sus labios se mueven, sus dientes se aprietan, se erizan y levantan sus cabellos, su respiración forzada y jadeante, el chasquido de sus articulaciones al retorcerse, los gemidos y los bramidos, y un habla entrecortada de palabras incomprensibles, y las manos golpeadas una con otra con frecuencia excesiva, el pataleo de sus pies sobre el suelo, el cuerpo todo agitado, que exhala las arrogantes amenazas de la ira, la expresión repelente a la vista y horrenda de los que se descomponen y se hinchan (Séneca, *ir.* 1,1,4).

Séneca después de exponer las razones por las cuales considera que la ira es la peor de todas las pasiones pasa a examinar lo siguiente: i) qué es la ira; ii) si corresponde a todos los animales o si es propia del hombre solamente; iii) si la ira es natural; iv) si es útil para el hombre; v) si el sabio siente ira o alguna pasión. Séneca en la respuesta a dichas preguntas va realizando críticas a la concepción aristotélica de la ira. En lo que sigue mostraré lo dicho por Séneca acerca de la ira y las críticas que hace a la concepción aristotélica de la misma.

i) Séneca afirma que aunque la definición estoica de la ira es similar a la aristotélica (la ira es el deseo de devolver dolor por dolor<sup>29</sup>), no obstante, señala que había varias diferencias entre ambas posturas: concepciones del alma y

---

<sup>29</sup> La definición aristotélica de la ira a la que Séneca hace referencia se encuentra en *DA* I. 1, 403a 25. Aristóteles en *Retórica* define la ira de un modo más completo: la ira es un “apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos sin que hubiera razón para tal desprecio” (Aristóteles, *Rhet.* II. 2, 1378a 30).

modelos psicológicos diferentes, formas distintas de explicar dónde y cómo se origina, cómo tratarla, etc.

ii) Séneca sostiene que la ira no se da en todos los animales, sino que es propia del hombre. Los animales no tienen pasiones como la ira porque ésta aunque es enemiga de la razón no se da a menos de que esté presente la razón, ya que es una manera en que ésta se dispone. Séneca afirma que los animales tienen impulsos parecidos a la ira, tales como rabia, ferocidad y agresión, pero no ira. Los que afirman que los animales tienen ira la identifican con el sentimiento de excitación y con el abalanzarse, pero Séneca se percató que la ira no sólo es el sentimiento de dolor o la reacción física que experimentan los animales sino los juicios que hacen acerca de eso que experimentan<sup>30</sup>. Como los animales no tienen razón no pueden juzgar y, por tanto, tampoco tienen pasiones ya que éstas son concebidas como errores de juicio. Los animales tampoco tienen virtudes ni vicios, puesto que, tanto su forma externa como interna es diferente a la del ser humano: en ellos lo rector ha sido adquirido de manera diferente como se puede observar en el siguiente pasaje.

Tal como sin duda [las bestias] tienen voz, pero no clara, perturbada e incapaz de formar palabras, tal como tienen lengua, pero atada, es decir, no suelta en cuanto a los variados movimientos, así también su facultad conductora misma es poco sutil, poco exacta. Por ende, captan la presentación y el aspecto de las cosas mediante las cuales son atraídas al impulso, pero de un modo desordenado y confuso (Séneca, *ir.* 1.3.2-8).

---

<sup>30</sup> Cicerón dice al respecto: “[...] mas los trastornos de los cuerpos pueden darse sin que nosotros tengamos culpa, mientras que los del alma no, porque todas sus enfermedades y perturbaciones proceden del desprecio de la razón; por ello sólo se dan en los hombres; es cierto que las bestias tienen un comportamiento semejante al nuestro, pero ellas no caen en las perturbaciones” (Cicerón, *TD IV*, 31).

Lo anterior va en contra de la tesis aristotélica de que las pasiones son comunes a todos los animales gracias a que poseen una parte irracional del alma, la cual está dividida en dos partes: una parte nutritiva y una parte desiderativa. La parte nutritiva es la encargada de la alimentación y de la reproducción y está presente en todos los seres vivos, tanto plantas como animales. La parte desiderativa es la encargada de los deseos, está presente en todos los animales, y en el caso de los animales racionales, esta parte es capaz de escuchar y obedecer a la parte racional. En la parte desiderativa del alma están presentes los tres tipos de deseo de los que habla Aristóteles: el deseo apetitivo, el apasionamiento, y el deseo racional. Desde este punto de vista, las pasiones son constitutivos de la naturaleza del animal que los mueven a realizar ciertas cosas, por ejemplo, los llevan a buscar comida y bebida, a defenderse de sus enemigos, a defender a sus cercanos, etc. Séneca al igual que todos los estoicos niega la división del alma aristotélica, puesto que, pese a que considera que el alma tiene partes, sin embargo, no considera que estas partes puedan entrar en conflicto entre sí. Desde la perspectiva de los estoicos, las pasiones no son algo diferente de la razón sino la misma razón pero pervertida o dispuesta de mala manera (*Cfr.* Boeri & Salles 2014: 589). Así pues, los animales no tienen pasión porque no tienen razón.

Séneca después de establecer y aclarar qué es la ira y después de establecer que ésta sólo se da en los hombres, pasa a examinar si ésta es conforme a la naturaleza y si es útil y aprovechable para el hombre<sup>31</sup> (*Cfr.* Séneca, *ir.* 1, 5, 1).

iii) Séneca afirma que es posible saber si la ira es conforme a la naturaleza si se observa al hombre mismo: si se observa al hombre se puede ver que éste, si se mantiene en su estado de ánimo normal, es amable, pero deja de serlo, si se encuentra preso de la ira. También se puede ver que el hombre es el ser que más

---

<sup>31</sup> Cicerón en *Disputas tuscultas* libro IV también se pregunta lo mismo que Séneca: si las perturbaciones o pasiones son naturales y si son útiles (*Cfr.* Cicerón, TD IV 43).

ama a sus semejantes, pero deja de hacerlo e intenta destruirlos, si se encuentra sumido en la ira (*Cfr.* Séneca, *ir.* 1, 5, 2). Séneca, de lo anterior concluye, que la ira no es conforme a la naturaleza del hombre porque se observa que éste por naturaleza es pacífico y tiende al bien, mientras que la ira tiende al mal y a la destrucción: “el hombre ha nacido para la ayuda mutua, la ira para el exterminio; él quiere agruparse, ella separar, él beneficiar, ella perjudicar, él socorrer incluso a los desconocidos, ella acometer incluso a los más queridos; él está dispuesto a desvivirse por la conveniencia de otros, ella a arrojarse al peligro, con tal que los arrastre consigo” (Séneca, *ir.* 1, 5, 2-3).

Séneca ofrece otra razón por la cual la ira no es conforme a la naturaleza. El argumento es el siguiente:

- i) El hombre por naturaleza es bueno
- ii) El castigo se ejerce o bien para dañar o bien para curar
- iii) Si se ejerce para dañar entonces no es natural
- iv) Si se ejerce para curar entonces sí es natural
- v) La ira es deseo de castigo con el fin de dañar, por lo tanto, la ira no es natural porque busca castigar con el fin de dañar.

Además, recordemos que los estoicos antiguos defendían la tesis que lo natural en el hombre es actuar de acuerdo a la razón, ya que ésta es propia de sí mismo y es la que lo diferencia de los demás animales. Desde este punto de vista, todas las pasiones son contrarias a la naturaleza porque hacen que el ser humano deje de lado lo que le es propio, la razón, y hacen que se comporte como un animal lanzándose a lo primero que ve sin examinarlo.

iv) Séneca después pasa a examinar si la ira es útil para los hombres. Puesto que, hay quienes sostienen que ésta es útil en la guerra porque eleva los ánimos de los agentes y los estimula a lanzarse a los peligros. Por eso, proponen que lo

mejor es moderarla y no erradicarla, ya que erradicarla sería quitar sin más lo que le da fuerza e impulsa al alma a la acción (Séneca, *ir.* 1, 7, 1-2). Séneca sostiene al respecto que es más fácil deshacerse de lo que es dañino que gobernarlo, ya que, una vez que la pasión ha entrado resulta ser más fuerte que la razón, que pretende gobernarla, y ésta no acepta de ningún modo ser restringida o disminuida. La razón es fuerte pero mientras no le dé paso a las pasiones, pero una vez que las ha dejado entrar, ya no las puede controlar ni moderar porque ésta se ha corrompido, porque la razón ha pasado de un estado saludable a un estado vicioso en el que no atiende a razones y en el que no acepta ningún tipo de límite:

Pues una vez que la mente ha sido excitada y alterada, se pone al servicio de lo que la impulsa. Los inicios de ciertos procesos están en nuestro poder; lo que sigue nos arrastra con su fuerza y no permite un regreso. Tal como los cuerpos arrojados al abismo no tienen arbitrio de sí mismos, y una vez que han sido arrojados son incapaces de detenerse o de regresar, sino que la caída irrevocable suprime toda decisión de arrepentimiento, y no es posible no llegar allí donde no habría sido posible no ir, así también el alma, si se alabanza sobre la ira, el amor y otras pasiones, no se le permite reprimir el impulso. Es forzoso que su peso lo arrastre y lo lleve hasta el fondo con la naturaleza de los vicios que es propensa [a dicho impulso] (Séneca, *ir.* 1.7.1-4).

Como la ira no se puede moderar ni contener, entonces, Séneca propone rechazar inmediatamente la semilla que la causa y hacer un esfuerzo por no caer en ella: “pues si empieza a dominarnos, es difícil el regreso al estado saludable, porque, una vez que se introdujo la pasión y nuestra voluntad le ha concedido algo, no hay razón: desde ese momento hará todo lo que quiera, no lo que le permitas” (Séneca, *ir.* 1.7.1-4). Recordemos que Séneca, al igual que los estoicos

antiguos, considera que pese a que el alma tiene partes, sin embargo, no considera que haya algo propio en el alma que sea irracional. Así pues, las pasiones no tienen una sede separada y aislada de la razón, sino que son la misma razón pero dispuesta de un modo vicioso. Es por esta razón que no se pueden moderar:

El alma, en efecto, no está separada ni contempla desde fuera las pasiones para no tolerar que se aproximen más allá de lo que conviene, sino que el alma misma se transforma en pasión y por eso no puede hacer retroceder a aquella fuerza aprovechable y favorable que ya se ha propagado y que está debilitada. Éstas, en efecto, no tienen como dije, sus sedes separadas y apartadas, sino que pasión y razón son una transformación del alma a lo mejor o a lo peor. Por consiguiente, ¿de qué modo podrá resurgir la razón, poseída y oprimida por los vicios si ya ha cedido a la ira? ¿o cómo podrá liberarse de la confusión en la que prevalece la mezcla de lo que es peor? (BS: 25.12-Séneca, *ir.* 1, 8, 2-4).

Séneca afirma que si aceptamos la idea de que es posible contener la ira se verá por qué ésta no es útil: si los agentes no hacen nada de lo que la ira les ordena hacer, sino que se contienen y no la obedecen, entonces, se sigue que la ira no es necesaria para las acciones porque no contribuye en nada a la acción del agente. También afirma que se puede ver que la ira no es útil si se hace la siguiente pregunta ¿es la ira más fuerte o más débil que la razón? Si se responde afirmativamente, a saber, que la ira es más fuerte que la razón, entonces, se sigue que la razón no puede dominarla porque sólo se puede dominar lo que es más débil. Si se responde negativamente; que la ira no es más fuerte que la razón sino que es más débil, entonces, se sigue que la ira no es necesaria para las acciones porque la razón se basta por sí misma para cumplir sus fines y no necesita de la ayuda de algo más débil (Cfr. Séneca, *ir.* 1, 8, 4-6).



Todo lo anterior va en contra de la tesis aristotélica de que la ira es útil porque ayuda a los agentes en la guerra. Séneca dice al respecto: “«La ira», dice Aristóteles, «es necesaria y sin ella nada se puede conquistar, sino llena ella el ánimo y el espíritu enardece; ahora bien, hay que servirse de ella no como general sino como soldado»” (Séneca, *ir.* 1, 9, 2). Lo anterior parece hacer referencia a lo dicho por Aristóteles en *Ética Nicomaquea* acerca de la valentía y su relación con el *θυμός*. El *θυμός* es el deseo del que menos habla Aristóteles pero parece referirse tanto, al deseo de gloria y de honores, como al deseo de venganza que tienen los agentes cuando han sido dañados o ultrajados (*Cfr.* Aristóteles, *EN* 1149a 25-30). Aristóteles también describe el *θυμός* como el impulso o apasionamiento que lleva a los agentes a actuar durante la guerra. Las acciones realizadas por el agente durante la guerra externamente se parecen a las acciones valientes pero difieren de ellas. Lo que diferencia las acciones producto del *θυμός* de las acciones valientes es que en las primeras los agentes se lanzan al peligro pero no por cálculo racional, ni porque esto sea lo más noble, sino como consecuencia de la exaltación, del dolor y del ardor del momento. Lo anterior hace que el agente se lance al peligro pero sin medir las consecuencias de sus actos y sin ver que puede ser dañado o herido. Por ejemplo, pensemos en un asalto a mano armada. En este suceso el agente que está siendo asaltado puede reaccionar contra el delincuente de una forma violenta: puede enfrentarse a éste, rehusarse a entregar sus cosas e intentar pelear, pero el agente hace todo lo anterior como consecuencia de la adrenalina, del ardor del momento y sin pensar que el delincuente puede herirlo con su arma y hasta matarlo. Por el contrario, las acciones valientes son producto del cálculo racional del agente y no del ardor o de la adrenalina del momento. El valiente es el que enfrenta las cosas terribles pero porque sabe que hacer eso es lo debido y lo más noble en ese momento.

Séneca responde a lo anterior, diciendo, que es falso que la ira sea necesaria o útil para la guerra por dos razones: 1) si es cierto que la razón escucha a la ira, entonces, ésta ya no puede llamarse como tal porque lo que caracteriza a la ira es su desenfreno y rebeldía; 2) si la ira no escucha a la razón y no se tranquiliza cuando ésta lo ordena, sino que permanece rebelde y fiel a sus caprichos de dañar y destruir todo, entonces, es un aliado tan inútil de la razón como el soldado que no obedece los mandatos de su superior sino que hace lo que quiere (*Cfr.* Séneca, *ir*, 1, 9, 2-4). De lo anterior se sigue que, lo que Aristóteles invoca como aliado de la razón o no es ira o si lo es, entonces, es inútil para el agente:

Así pues, si consiente que le impongan un límite, ha dejado de ser ira, que yo entiendo desenfrenada e indomable; si no lo consiente, es perniciosa e indigna de ser contada entre los auxiliares; así, o no es ira, o es inútil. En efecto, si alguien exige un castigo sin mostrarse ávido del castigo en sí, sino porque es conveniente, no hay que contarle entre los airados. Éste será el soldado útil, el que sabe obedecer una consigna [...] (Séneca, *ir*. 1, 9, 4).

v) Séneca afirma que el sabio frente a una situación que normalmente causa ira o frente a los culpables de un crimen como los ladrones o los asesinos no siente ira sino cierta sospecha de esa pasión: “sentirá un leve y tenue movimiento pues, como dice Zenón, también el alma del sabio, incluso cuando la herida ha sanado, la cicatriz permanece. Así pues, sentirá ciertas sospechas y sombras de pasiones, aunque en realidad carecerá de ellas” (Séneca, *ir*. 1. 16). Desde la perspectiva de Séneca, el sabio siente los movimientos y cambios físicos que se experimentan en las pasiones, pero no pasiones como tal porque éstas implican juicios erróneos. Si el agente no asiente que lo que experimenta es un mal y si no asiente que debe reaccionar conforme a eso, entonces, no se apasiona.

Lo anterior va en contra de la tesis aristotélica de que el virtuoso es el que ha logrado moderar las pasiones e integrarlas a la vida buena. Recordemos que para Aristóteles el hombre virtuoso no es el que está libre de pasiones sino el que las siente en la manera correcta, esto es, cuando es debido, en la cantidad debida, frente a los que es debido y por el tiempo debido. Desde este punto de vista, si el virtuoso frente a una situación que produce ira no reacciona está mal. Esto se debe a que Aristóteles considera imposible la eliminación del componente afectivo del agente ya que éste es el que lo mueve a la acción: sin pensamiento y deseo no hay acción.

### **3.3. Reformulación de Séneca de la teoría de la pasión de Crisipo: los “primeros movimientos” o “prepasiones”**

Séneca, debido a las críticas que recibió la postura de Crisipo acerca de la pasión, por parte de los peripatéticos y de seguidores de la postura platónica tales como Plutarco y Galeno, se vio en la necesidad de explicar mejor lo que habría querido decir Crisipo y en esa explicación modificó un poco su teoría<sup>32</sup>. Recordemos que Zenón y Crisipo afirmaban que el sabio estaba libre de pasiones, pero esto no significaba que fuera un insensible porque tenía buenas emociones (εὐπάθειαι). Séneca se propuso explicar mejor lo anterior y postuló una distinción, no existente en la teoría de las pasiones de Crisipo, entre “primeros movimientos” que anteceden a las pasiones y las pasiones propiamente dichas. Esta distinción permite hacerle frente a la crítica de la escuela peripatética de que la virtud no puede consistir en la eliminación de las pasiones y a la crítica de que el sabio estoico como no tiene pasiones es un insensible. Séneca sostiene que el sabio no

---

<sup>32</sup> La idea de que la teoría de Séneca presente en el *De ira* es una reacción o una respuesta a varias críticas hechas a la teoría de Crisipo es de Richard Sorabji (2000: 72). Por mi parte me acojo a esta idea de Sorabji, pero intento mostrar que la teoría de Séneca además de responder a las críticas de Posidonio, también es una respuesta a las críticas peripatéticas.

experimenta pasiones, en el sentido estricto de “movimientos irracionales del alma contrarios a la naturaleza o impulsos excesivos”, pero no es un insensible, porque experimenta ciertas sensaciones o, propiamente, “primeros movimientos” o prepasiones (προπάθειαι) (Cfr. Boeri & Salles 2014: 595), como será llamado posteriormente por Filón de Alejandría. Estos “primeros movimientos” son definidos por Séneca como “movimientos involuntarios del alma que anticipan a las pasiones” (Séneca, *ir.* 2.2.2-5). Séneca afirma que estos “primeros movimientos” no llegan a ser pasiones como tal porque el agente no les presta su asentimiento.

Es difícil reconstruir la doctrina de las προπάθειαι o “primeros movimientos” debido a la escasez de textos que hablan acerca de ella, así como también, es difícil determinar si esta doctrina es un invento de Séneca o si ya estaba presente en los estoicos antiguos. Por esta razón hay dos posturas al respecto: hay autores como Karlhans Abel y Margaret Graver<sup>33</sup> que sostienen que las προπάθειαι son un componente de la teoría estoica original y hay autores como Richard Sorabji que sostienen que es una innovación del estoicismo tardío, propiamente, una innovación de Séneca, también presente en estoicos posteriores como Epicteto y en autores cristianos como Orígenes. Por mi parte, soy partidaria de la postura de Sorabji, puesto que, considero que la doctrina de las προπάθειαι es una innovación de Séneca cuyo objetivo era salvar a Crisipo de varias críticas hechas a su teoría. Sin embargo, a diferencia de Sorabji, quien sostiene que Séneca postuló la doctrina de las προπάθειαι para responder a las críticas hechas por Posidonio

---

<sup>33</sup> Margaret Graver en “Philo of Alexandria and the origins of the stoic προπάθειαι ” sostiene que la doctrina de las προπάθειαι no fue inventada por Séneca, sino que ya estaba presente en los estoicos antiguos, aunque no haya mucha evidencia al respecto. Una prueba de esto, según la autora, es que el término προπάθειαι aparece en un contemporáneo de Séneca, Filón de Alejandría, quien no pudo haber tomado el término ni de Cicerón ni de Séneca debido al desconocimiento de sus trabajos, lo que indica que debió tomarlo de los propios textos estoicos (Cfr. Graver 1999: 303).

(Cfr. Sorabji 2000: 72), yo sostengo que la doctrina de Séneca de las προπάθειαι es una respuesta de Séneca a las críticas peripatéticas y una reacción a la teoría aristotélica de la ira. Lo que busca Séneca con esta distinción es mostrar que pese a que el sabio tiene ciertas reacciones o sensaciones frente a lo que se le presenta, no obstante, estas reacciones no pueden ser catalogadas como pasiones porque el sabio no ha llevado a cabo ningún tipo de juicio. En lo que sigue intentaré reconstruir la teoría de las προπάθειαι expuesta por Séneca en *De Ira* libro II, capítulos 1-4.

Séneca en el libro II del *De Ira* se pregunta si la ira se da de forma voluntaria o si se da de forma involuntaria (Séneca, *ir.* 2.1.2), es decir, si se da gracias a nuestra participación activa o si se da sin nuestra participación: “no hay duda de que es una presentación de la injusticia que se manifiesta la que pone en movimiento la ira; pero lo que estamos investigando es (i) si sigue de inmediato a la mencionada presentación y se desarrolla sin que intervenga el alma, o (ii) si se pone en movimiento cuando el alma presta asentimiento”. (BS 25.12 -Séneca, *ir.* 2.1.3). Séneca, por su parte, intenta defender el punto de vista de Crisipo de que pasiones como la ira son voluntarias, es decir, que no se dan a menos de que el agente asienta y acepte lo que se le presenta. Recordemos que para Crisipo las pasiones son juicios erróneos que se dan en nosotros cuando nuestra alma está dispuesta de un modo vicioso. Siguiendo a Sorabji, para Crisipo toda pasión involucra dos juicios: i) el agente considera que lo que se le aparece es bueno o malo y ii) el agente cree que es adecuado reaccionar conforme a eso, esto es, si considera que algo es bueno cree que lo adecuado es perseguirlo y si considera que algo es malo cree que lo adecuado es evitarlo (Cfr. Sorabji 2000: 29). Por ejemplo: el dolor es el juicio de que hay un mal presente, por el que es lícito contraerse; el miedo es el juicio de que algo malo se aproxima, por lo que es lícito preocuparse y exaltarse; el placer es el juicio de que hay un bien presente, por el

que es lícito expandirse; el apetito es el juicio de que algo bueno se aproxima, por lo que es lícito perseguirlo. Para Séneca la ira surge como consecuencia de varios juicios: el agente tiene la impresión de haber sufrido una injusticia: i) el agente cree que recibir una injusticia es algo malo y ii) cree que debe reaccionar conforme a eso: cree que no merecía tal injusticia y, por eso, cree que lo adecuado es vengarse y restablecer su valor (*Cfr.* Séneca, *ir.*, 2.1.4).

Séneca al tratar de mostrar que la ira es algo que se da por nuestra propia voluntad, y por eso la podemos eliminar a través de la razón, introduce la idea de los “primeros movimientos”: sensaciones que se dan en nosotros sin nuestra participación, tal es el caso: “[...] de los escalofríos cuando nos salpican con agua helada, la dentera ante ciertos contactos; ante las peores noticias se erizan los cabellos y el rubor se esparce ante palabras soeces y le entra a uno un vértigo cuando se asoma a un precipicio” (Séneca, *ir.*, 2.2.1). Y afirma que como dichas sensaciones se dan en nosotros de forma involuntaria, entonces, no las podemos evitar ni eliminar a través de la razón. Estos movimientos involuntarios se dan en nosotros gracias a nuestra naturaleza y por eso están presentes hasta en los sabios. Entre esos movimientos involuntarios Séneca cuenta: “la primera conmoción del alma que nos pone en movimiento tras la opinión de la injusticia” (*BS* 25.12 Séneca, *ir.* 2.2.2 [*SVF* 1.215]) y afirma que estos “primeros movimientos” o conmociones del alma también están presentes en los espectáculos de entretenimiento, de teatro y en las lecturas de las historias antiguas:

Con frecuencia parece que nos encolerizamos con Clodio cuando destierra a Cicerón, o con Antonio cuando lo asesina. ¿Quién no se excita contra las armas de Mario o contra la prescripción de Sila? ¿Quién no es enemigo de Teodoto y Aquilas, e incluso del niño mismo que comete un crimen no infantil? A veces nos instiga un canto y un ritmo ligero, y aquel sonido

marcial de las trompetas bélicas: un cuadro atroz pone en movimiento nuestras mentes o el siniestro aspecto de los castigos más justos. Es por eso que reímos con quienes ríen y nos entristece la muchedumbre de los afligidos y nos enfurecemos frente a certámenes ajenos (*BS* 25.12 Séneca, *ir.* 2.2.3-5 [*SVF* 1.215]).

Séneca señala que esos “primeros movimientos” o “conmociones del alma” no son pasiones, sino *principios que anteceden a las pasiones*. Estos “primeros movimientos” son movimientos involuntarios que padece el cuerpo ante una presentación y por eso están presentes en todos los seres humanos. Hasta el hombre sabio los padece:

Y así también con frecuencia el hombre más esforzado palidece mientras se arma, y al darse la señal de la batalla, le tiemblan un poco las rodillas al soldado más bravío, y al magnífico general le da un vuelco el corazón antes de que una con otra choquen las primeras líneas, y al orador más elocuente, mientras se dispone a hablar, se le quedan yertas las extremidades (Séneca, *ir.*, 2.3.3-4).

Estos “primeros movimientos”, presentes también en el sabio, no son pasiones hasta tanto el agente no haga un juicio acerca de ellos, hasta tanto no los considere como buenos y malos y hasta tanto no considere que debe reaccionar conforme a ellos. Por tanto, las pasiones, concluye Séneca, no son los movimientos corporales y anímicos que se experimentan frente a una presentación o impresión, sino que son los juicios que se hacen acerca de esos movimientos. Así pues, el que considera como indicios de pasiones: la palidez, las lágrimas, los suspiros, el centelleo en los ojos, etc., está equivocado.

Séneca señala la importancia que tiene el asentimiento en la producción de la pasión, ya que ésta no es producida por las presentaciones que se tienen de las

cosas sino por dar asentimiento a dichas presentaciones, “sin asentimiento no hay pasión” (Cfr. Boeri & Salles 2014: 595). Para Séneca toda pasión surge del siguiente modo: i) se aparece algo al agente lo cual suscita en él movimientos físicos o anímicos tales como un sobresalto, sudoración, aceleración del corazón, palidez, un suspiro, lágrimas, etc. Estos primeros movimientos son involuntarios, son preparaciones para las pasiones o ciertas amenazas que no se pueden evitar y que no es posible eliminar por medio de la razón<sup>34</sup>. ii) El agente asiente a lo que se le presenta, es decir, acepta que lo que ve y siente es un mal que lo daña. Este segundo movimiento es voluntario pero no insistente, es decir, el agente puede aceptar lo que se le presenta o puede rechazarlo pero si lo acepta lo hace de forma voluntaria. iii) El tercer movimiento es el modo en el que reacciona el agente frente a lo que se le presenta. Es el impulso excesivo o la pérdida de control, el cual, por ejemplo en el caso de la ira, “reclama venganza no sólo “si es correcto” sino a como dé lugar” (Séneca, *ir.* 2.4.1).

Los principales objetivos por los que Séneca establece una distinción entre “primeros movimientos” y las pasiones son a mí parecer los siguientes:

i) El objetivo central de Séneca es defender la postura de la pasión de Crisipo, propiamente, la idea de que las pasiones son juicios erróneos. Aunque muchos se atreven a decir que las pasiones son involuntarias y ven como

---

<sup>34</sup> Séneca en la *Epístola* 57 habla de ciertos movimientos instintivos que no es posible evitar sentir ni con la virtud, tal es el caso de ciertas sacudidas o exaltaciones que sufre el alma frente a la oscuridad o frente algo que nos atemoriza. Séneca sostiene que estos movimientos jamás se van. Séneca en esta carta cuenta lo que experimentó atravesando el túnel de Pausilipo, el cual le impresionó fuertemente: “No obstante aquella oscuridad me proporcionó materia de qué pensar. Experimenté cierta sacudida en el alma y una alteración, libre de temor, que habían provocado la rareza de un hecho insólito y su fealdad. No te hablo de mi persona, pues disto mucho de ser un hombre soportable, mucho menos perfecto, sino de aquel *sabio* sobre quien la fortuna ha perdido su derecho: *también su alma será sacudida y demudado su color*. En efecto, *ciertas reacciones, querido Lucilio, no puede evitarlas virtud alguna*: a ésta la naturaleza le recuerda su condición mortal. Por ello desfigurará aquel rostro ante situaciones tristes, se estremecerá ante lo imprevisto y quedará ofuscado, si, puesto en el antepecho que da a una coma profunda, la contempla desde lo alto. *Esto no responde al temor, sino a una sensación natural que la razón no puede controlar*” (Séneca, *Ep* 57, 3-4- *el énfasis es mío*)



evidencia de dichas pasiones los temblores, la sudoración, los escalofríos, la palidez, etc., desconocen que dichos movimientos no son las pasiones en sí mismas, sino movimientos que las anteceden, ya que éstas se originan voluntariamente cuando el agente asiente que lo que ve y siente es bueno o malo y, en consecuencia, se lanza a perseguirlo o a evitarlo. Lo que Séneca busca eliminar con dicha distinción es la creencia de que las pasiones son involuntarias porque pertenecen a la naturaleza del ser humano, mostrando, que de hecho éstas no se dan a menos de que haya un asentimiento de por medio y éste es voluntario (Cfr. Sorabji 2004: 98).

ii) Una vez que se demuestra que las pasiones son voluntarias porque son juicios erróneos de lo rector del alma en su totalidad, se ve que las sensaciones o emociones que padecen los animales no pueden ser llamadas pasiones, ya que, éstas sólo se dan en los seres que poseen razón, puesto, son un modo en que la razón como un todo se dispone. Los animales no tienen pasiones sino primeros movimientos.

iii) Se le da respuesta a la crítica peripatética según la cual el sabio estoico es un insensible porque no tiene pasiones. La distinción entre “primeros movimientos” y pasiones muestra que de hecho el sabio no es un insensible porque, aunque no tiene pasiones en sentido estricto, porque no asiente a lo falso, no obstante, sí tiene ciertas sensaciones y emociones ante lo que se le presenta que no pueden ser catalogadas como pasiones porque no hay un asentimiento de por medio.

Séneca no es el único que habla de “primeros movimientos” o “prepasiones”, Aulo Gelio nos muestra un pasaje de Epicteto en el que el autor también habla

de las “prepasiones” y en el que nos muestra cuál es la diferencia entre el vil y el sabio. El pasaje es el siguiente:

Es por eso que cuando se produce un sonido aterrador, ya sea que provenga del cielo o de un derrumbe súbito o de un aviso repentino de peligro o cualquier otro hecho de este tipo, incluso el alma del sabio debe conmoverse, contraerse, palidecer por un breve período de tiempo, [aunque] no debido a una opinión preconcebida de un mal, sino a ciertos movimientos rápidos e inesperados que se anticipan a lo que deben hacer la mente y la razón. Pero el sabio no aprueba enseguida “tales presentaciones”, es decir, tales aterradoras [presentaciones] de su alma, esto es, “no da su asentimiento ni su aprobación”, sino que las rechaza, las deja de lado y no le parece que haya en ellas algo digno de ser temido. Y dicen que esta es la diferencia entre el alma del vil y el alma del sabio que el vil en verdad piensa que tales presentaciones son efectivamente tan terribles y amargas como aparecen a su alma en el impacto inicial y, con su asentimiento las aprueba, es decir “les da su aprobación” [...]. El sabio, sin embargo, cuando es perturbado por un breve período de tiempo y en forma superficial en su color y aspecto, “no asiente” sino que conserva su estado y la fuerza de la forma de pensar que siempre tuvo acerca de las presentaciones de este tipo: “que tales presentaciones no deben ser temidas en lo más mínimo, sino que las mismas producen temor debido a una falsa apariencia y a un miedo vano (BS 25.22 Aulo Gelio, NA 19.1.14-21 [Epicteto Frag. 9; LS 65Y]).

Este desarrollo posterior de la teoría de las “prepasiones” por parte de Séneca y de Epicteto les sirve a los estoicos para defender la afirmación de que el sabio aunque está libre de pasiones no es un insensible. De acuerdo con esta teoría tanto el vil como el sabio experimentan los primeros movimientos, es decir, los cambios anímicos y corporales, los cuales son involuntarios. Pero su gran diferencia radica en que el vil asiente que lo que lo afecta es un mal y considera

que, por ende, debe reaccionar conforme a eso, mientras que el sabio se detiene a examinar lo que se le presenta y no asiente a eso, lo que hace que permanezca tranquilo.



## Conclusiones

La investigación anterior tenía como objetivo mostrar el papel que desempeñó la teoría peripatética de las pasiones en el desarrollo de la teoría estoica de las pasiones. Se defendió que gracias a las críticas que la escuela peripatética hizo a la teoría estoica de las pasiones ésta se fue modificando a lo largo del tiempo. La teoría estoica de las pasiones, propuesta en un inicio por Zenón y poco explicada por éste, fue sufriendo varias modificaciones a lo largo del tiempo. Crisipo fue el primero en modificar lo que dijo Zenón. Esto se debe a ciertas críticas que recibió la teoría de Zenón por parte de escuelas rivales al estoicismo, tales como la escuela platónica y la peripatética. Por este motivo, Crisipo se vio en la tarea de explicar de una manera más clara lo que quiso decir su maestro y en esa explicación fue modificando un poco su teoría. Zenón define las pasiones como ciertos movimientos físicos que experimentamos por causa de los juicios.

Crisipo se percató de que la forma en que Zenón definió la pasión era problemática porque no eliminaba el conflicto entre partes del alma. Recordemos que Zenón postuló la idea de que el alma es enteramente racional y que no hay nada irracional en ella que se le oponga o se le resista, sino que la pasión es la misma razón, pero dispuesta de mala manera. Si se definen las pasiones como los movimientos físicos que experimenta el agente por causa de los juicios (e.g.: el empalidecer ante la presencia de algo que se cree malo, o llorar frente a algo que se cree doloroso, o el acaloramiento en los casos de ira, etc.), parece que las pasiones siguen siendo cosas involuntarias que están alojadas en una parte del alma que no podemos controlar. Así pues, lo que hizo Crisipo fue decir que las pasiones no son los movimientos físicos o cambios fisiológicos que se experimentan por causa de los juicios, sino los juicios mismos. Esta identificación por parte de Crisipo entre pasiones y juicios erróneos elimina el conflicto entre

partes del alma porque hace a la pasión algo propio de la razón, más bien, la misma razón pero dispuesta de mala manera y hace a la pasión algo voluntario. Esta identificación entre pasión y juicios ayuda a explicar por qué Zenón consideraba que las pasiones se podían eliminar: si la pasión es un error de la razón ésta se puede eliminar por medios intelectuales. Además dicha identificación hace al agente completamente responsable de lo que siente y de lo que hace. Además, siguiendo a Sorabji, dicha identificación fue importante porque permitió a filósofos posteriores como Séneca postular la idea de “primeros movimientos”, esto es, los movimientos físicos que anteceden a las pasiones (Cfr. Sorabji 2000: 35).

Crisipo considera que toda pasión consiste en dos juicios: i) “estoy ante la presencia de un mal o de un bien” y ii) “debo reaccionar de cierta forma, si es un bien debo perseguirlo y si es un mal debo evitarlo”. Como se pudo observar Crisipo considera que es necesario que el agente emita estos dos juicios para que se dé la pasión, ya que, si el agente emite solamente el primer juicio es probable que éste no experimente nada, o es posible que no lleve nada a cabo, o puede darse el caso de que la sensación de malestar desaparezca. Por ejemplo, alguien puede considerar que las posesiones son buenas (primer juicio), pero este juicio aún no es considerado como una dolencia, sino que se convierte en una cuando el agente cree que esas posesiones son el mayor bien, tanto así, que hasta llega a pensar que la vida sin posesiones no vale la pena vivirla (segundo juicio). Este segundo juicio es ya la reacción del agente, la dolencia o el abalanzarse (Cfr. LS 65L Galen, *On Hippocrates's and Plato's doctrines* 4.5.21-5 [SVF 3.480]).

La teoría de la pasión propuesta por Crisipo fue fuertemente criticada, tanto por integrantes de la misma escuela estoica (Posidonio) como por integrantes de la escuela peripatética. En este trabajo dejé de lado las críticas hechas por Posidonio, críticas de corte platónico sobre la necesidad de una división del alma

para explicar las pasiones, y me centré en las críticas de la escuela peripatética. Todo ello con el objetivo de mostrar la relevancia que tuvo la escuela peripatética en el desarrollo de la teoría de las pasiones estoica. Las críticas peripatéticas iban dirigidas especialmente al ideal de apatía y a la idea de que el sabio es un insensible. Los peripatéticos pretendían demostrar que las pasiones no son juicios sino que son movimientos o inclinaciones de la parte irracional del alma. Recordemos que Aristóteles consideraba que el alma de los seres humanos estaba dividida en dos partes: una parte racional y una parte irracional. La parte irracional a su vez está dividida en dos partes: la parte nutritiva y la desiderativa. La parte nutritiva es la encargada de la nutrición y la reproducción y es compartida por todos los seres vivientes tales como plantas y animales. La parte desiderativa es la que contiene los deseos y es común a todos los animales. Esta parte es la que mueve a los animales en busca de algo. En el caso del hombre esta parte es capaz de escuchar y obedecer a la parte racional. Las pasiones son involuntarias ya que pertenecen a la naturaleza de los animales. Como son parte de la naturaleza de los animales, entonces, no es posible eliminarlas y por eso se propone moderarlas.

La teoría de la moderación aristotélica intenta demostrar que la virtud ética consiste precisamente en moderar las pasiones, esto es, en sentir las pasiones en la medida y en la cantidad correcta, en la situación concreta de acción. Desde esta perspectiva, el hombre virtuoso no es el que carece de pasiones sino el que ha logrado dominarlas, moderarlas y modelarlas según las prescripciones de la recta razón. Los peripatéticos, teniendo en mente la teoría de la moderación aristotélica, critican a la teoría estoica de las pasiones porque consideran que dicha teoría es incapaz de responder varias cuestiones: ¿por qué los animales tienen pasiones aun cuando no tienen razón?, ¿cómo se da el mal moral?, ¿por qué los niños se hacen viciosos?

Se mostró que la teoría de la pasión propuesta por Séneca tenía un doble objetivo: i) aclarar la postura de Crisipo acerca de las pasiones y ii) salvar a Crisipo de las críticas hechas por los peripatéticos. Séneca en varios textos como el *De ira* y las *Epístolas* muestra una defensa del punto de vista de Crisipo y critica directamente la teoría de los peripatéticos. Séneca en su afán de defender a Crisipo postula en *De ira* una distinción, no existente en los estoicos antiguos, entre “primeros movimientos” o “prepasiones”, movimientos físicos que anteceden a las pasiones, tales como el palpitar del corazón, la sudoración, el empalidecer; y las pasiones propiamente dichas, juicios erróneos acerca de la existencia de un bien o un mal y el modo en el que hay que reaccionar. Esta distinción permite hacerle frente a las críticas de los peripatéticos, mostrando, que los animales no tienen pasiones sino primeros movimientos, ya que, carecen de razón. Muestra que el sabio no es un insensible porque experimenta los “primeros movimientos”, tanto el vil como el sabio sienten los cambios físicos, pero lo que los diferencia es que el vil como asiente a que eso que experimenta es bueno o malo, en consecuencia, se apasiona, mientras que, el sabio como no emite ningún juicio con respecto a eso, entonces, no se apasiona.

En investigaciones posteriores, me gustaría estudiar de una forma más profunda los “primeros movimientos” propuestos por Séneca. Esto se debe a que considero que esta idea ya estaba de cierta manera presente en Aristóteles, pero éste no la desarrolló. Aristóteles en *MA* y *DA*, dos textos en los que analiza los componentes y el modo en que se da la acción, establece una distinción entre “tener miedo” y “sobresaltarse”. Aristóteles sostiene que puede darse el caso de que un ruido o la aparición de algo hagan que el agente se sobresalte o sienta susto, pero esto no se puede catalogar como miedo real porque el agente no emprende la huida, ni hace nada al respecto (*Cfr.* Nussbaum 2003: 117): “[...] por ejemplo, con frecuencia el [intelecto] piensa algo temible o placentero, pero no



ordena estar temeroso. Es el corazón el que se agita, y si es algo placentero alguna otra parte” (Aristóteles, *DA* III. 9, 432b30). Aristóteles en este punto está hablando de la acción. La acción se da gracias a la combinación de dos elementos: el elemento cognitivo y el elemento desiderativo, en virtud de una forma común, el objeto de deseo. Sin la combinación de estos dos elementos no hay acción. Puesto que, unas veces el intelecto puede ordenar algo pero si el deseo no lo sigue no se da la acción. Como se vio en el ejemplo, el intelecto puede pensar cosas temibles como que se acercan enemigos, pero no ordena la huida. En *MA* Aristóteles ofrece un ejemplo semejante al ejemplo dado en *DA*, con frecuencia el órgano sexual masculino puede reaccionar ante la apariencia de alguien hermoso, pero sin que el intelecto o la mente lo ordene. O el corazón puede acelerarse ante la presencia de un ser querido, pero sin que se le dé alguna orden (Aristóteles, *MA* 11, 703b 5). Estos movimientos son involuntarios, son cosas que se dan sin que el agente las ordene o sin que, por decirlo así, asienta a ellas. Mi hipótesis es que tal vez Séneca pudo haberse inspirado en esta distinción propuesta por Aristóteles para plantear su teoría de los “primeros movimientos”, pero esto será cuestión de otra investigación.



## Referencias Bibliográficas

### 1) Fuentes clásicas

Aristóteles. (1985). *Ética Nicomaquea-Etica Eudemia..* Trad. Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos S.A. Madrid. España.

\_\_\_\_\_. (2010). *Acerca del alma.* Trad. Marcelo D. Boeri. Colihue clásica. Buenos Aires.

\_\_\_\_\_. (1999). *Retórica.* Trad. Quintín Racionero. Editorial Gredos S.A. Madrid. España.

\_\_\_\_\_. (2000). *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales.* Trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche & Almuneda Alonso Miguel Editorial Gredos S.A. Madrid. España.

Cicerón. (2005) *Disputaciones Tusculanas.* Trad. Alberto Medina González. Editorial Gredos S.A. Madrid. España.

\_\_\_\_\_. (1990). *Cuestiones académicas.* Trad. Julio Pimentel Álvarez. Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México. México.

\_\_\_\_\_. (1987). *Del supremo bien y del supremo mal.* Trad. Víctor José Herrero Llorente. Editorial Gredos S.A. Madrid. España.

Platón. (1992). *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias.* M.<sup>a</sup> Ángeles Durán & Francisco Lisi. Editorial Gredos S.A. Madrid. España.

\_\_\_\_\_. (2016) *La República.* Trad. Antonio Gómez Robledo. Universidad Autónoma de México. Instituto de investigaciones filológicas. Ciudad de México.

Séneca. (2008). *Diálogos: Sobre la providencia. Sobre la firmeza del sabio. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida.* Trad. Juan Mariné Isidro. Editorial Gredos S.A. Madrid. España.

\_\_\_\_\_. (2007) *De la cólera.* Trad. Enrique Otón Sobrino. Alianza Editorial. Madrid. España.

## **2) Compendios de fragmentos y testimonios**

Von Arnim, H. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta.* 4 vols. Stuttgart: Teubner.

Boeri, M & Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos: Ontología, lógica, física y ética.* Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile.

Juliá, V. E., Boeri, M., Corso, L. *Las exposiciones antiguas de ética estoica.* Eudeba. Buenos Aires.

## **3) Estudios críticos y comentaristas**

Trueba, C., Araiza, J., Molina, J., Gerena, L., & Salles, R. (2000): “Introducción a la teoría estoica de las pasiones: (Fragmentos estoicos sobre las pasiones: Selección y traducción)”. *Signos filosóficos.* Vol. 2. No. 3. pp. 181-201.

Gómez, L. (2016). *Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano.* Universidad Autónoma de México. Instituto de investigaciones filosóficas. Ciudad de México.

Gosling, J. (1987): “The stoics and Akrasia”. *Apeiron* 20. pp. 179-202.

Graver, M. R. (1999). “Philo of Alexandria and the Origins of the stoic Προπάθειαι” *Phronesis.* Vol. 44. No. 4. pp. 300-325.

\_\_\_\_\_. (2007). *Stoicism and Emotion.* The University of Chicago Press. Chicago & London.

Inwood, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford University Press. Oxford.

Joyce, R. (1995). "Early Stoicism and Akrasia". *Phronesis* 60 N°3. pp. 315-335.

Long, A.A. (1984). *La filosofía helenística: Estoicos, epicúreos, escépticos*. Trad. P. Jordán de Urries. Alianza editorial S.A. Madrid.

Lozano, A. (2009). "Sobre la explicación crisipiana de la pasión". En A. Correa, Motta, J.M Zamora (eds.) *Eúnoia. Estudios de Filosofía Antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. pp. 471-515.

Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Trad. Miguel Candel. Paidós. Barcelona. España.

Pohlenz, M. (1959). *Die Stoa. Geschichte einer Geistigen Bewegung Gottingen*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Rist, J. M. (1995). *La filosofía estoica*. Trad. David Casacuberta. Crítica. Barcelona. España.

Salles, R. (1997) "Platonismo, división de la mente y la explicación aristotélica de la ἀκρασία" en *Nova Tellus*. Vol 15. pp. 51-87.

Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Tentation*. Oxford University Press. Oxford.

\_\_\_\_\_ (2004) "Stoic First Movement in Christianity". En Steven K. Strange & Jack Zupko (eds.). *Stoicism Traditions and Transformation*. Cambridge University Press.