



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ANÁLISIS GENEALÓGICO DE LA NATURALEZA Y ESTRUCTURA
DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA ESTOICA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA
JEANNINE OLIVARES ROMERO

TUTORA: DRA. LETICIA FLORES FARFÁN
MIEMBROS DEL COMITÉ: DR. ERNESTO PRIANI SAISÓ
DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ



MÉXICO, D.F. OCTUBRE DE 2013.





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.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
I. ANÁLISIS GENEALÓGICO.....	17
El problema del lenguaje en la filosofía estoica	17
Tres rasgos de la filosofía helenística	17
Modo de ser estoico. El <i>cuidado de sí</i>	27
Prédica y práctica	33
Desconfianza por el lenguaje	41
Sócrates y la sofística	43
Virtud y representación en la tradición platónico-aristotélica	53
Influencia socrática.....	59
Retórica y estoicismo.....	64
II. NATURALEZA Y ESTRUCTURA	73
El sistema estoico	73
De psiqué a lógos.....	78
Adivinación	88
Lógos: dialéctica y retórica.....	95
Presupuesto físico – psíquico	103
Psicología de la acción.....	110
Dos razas de hombres; ¿una sola razón?	120
El sabio (<i>sophós</i>) y el hombre (<i>phaûlos</i>)	123
III. REPRESENTACIÓN Y LENGUAJE.....	133
La representación.....	133
a) Fundamento platónico de la representación	134
b) Representación estoica	140
Tipos de representación.....	146
a) Lektón y representación racional.....	148
b) Representación comprensiva	153
Empalme, incertidumbre y conflicto entre representaciones	154
Licencia y asentimiento	155
Asentimiento (<i>synkatáthesis</i>) y representación	161
Conocimiento y representación	166
La contemplación.....	169
Representación técnica, no técnica y hermenéutica	178

IV. ESTOICISMO Y ESCRITURA	181
La escritura.....	181
Mito y abstracción.....	185
El elemento.....	190
El papel de la escritura	195
Prácticas de sí. Escritura y discurso interior	198
Retórica y literatura	202
Breve mención a la idea de tragedia en Séneca.....	211
 CONCLUSIONES	 217
I.....	217
II.....	220
III.....	222
IV.....	225
 BIBLIOGRAFÍA.....	 231
Fuentes antiguas	239

INTRODUCCIÓN

A través del amplio parabrisas de su auto observamos lo que Phillip Winter observa: imágenes nítidas y brillantes de las ciudades y el campo europeo. Escuchamos también la música, las estaciones de radio y su voz: “la música y los idiomas –dice– serán distintos; el paisaje siempre ha sido el mismo”. De entre su copiosa correspondencia Winter rescató una postal. En el reverso, se hallaba inscrito un llamado para acudir a Lisboa en auxilio de su amigo Fritz, un cineasta alemán, que le comunica no poder continuar con su trabajo sin su ayuda. Winter, técnico de sonido, decide entonces no responder por escrito sino “en persona”, e ir en su búsqueda. A pesar de dar con la morada de Fritz, éste no aparece, entonces, decide consagrarse a la labor para la que ha sido llamado: “cazar” sonidos y acoplarlos con las imágenes que el cineasta ha capturado. En tanto éste se encuentra inmerso en una crisis: las imágenes no son lo que antes eran, no se puede confiar más en ellas. No muestran ya las cosas ni cuentan historias, sólo buscan “vender”. Ha intentado resolver el problema pero sin obtener resultado. Las imágenes se desvanecen, se pierden. Sin embargo, ¿puede el sonido rescatarlas? Fritz aún lo pone en duda, todavía piensa que la imagen por ella misma, una imagen nunca vista, una imagen pura, es la única verdadera y corresponde con su objeto.

De este modo un cineasta como Wenders se plantea, en su *Historia de Lisboa*, desde el campo propicio de la imagen en nuestros días, el cine, un problema debatido ampliamente desde la filosofía, concretamente la filosofía del lenguaje: ¿la palabra designa al objeto que nombra?, de otro modo planteado, ¿es el sonido articulado acorde con el objeto que se mira?, ¿es la imagen o el sonido el que corresponde al objeto? Wenders, aun se cuestiona algo más: ¿es posible la separación de la imagen y el sonido? Desde el ámbito de los estudios del lenguaje esta cuestión ha sido ampliamente debatida y obtenido diversas respuestas, pero a partir de los estudios lingüísticos instaurados por Saussure se plantea su indisolubilidad.

Como se sabe, al inicio del siglo XX, como resultado del trabajo de Saussure el lenguaje y los estudios derivados de él, se asumen como un sistema. Se dejan atrás los análisis que no vinculaban entre sí cada uno de los aspectos que el lenguaje involucra, tales como la evolución histórica de una lengua, la relación entre dos de ellas (gramática comparada) o, el aspecto fisiológico de la emisión de sonido (fonética). En cambio a partir de la lingüística que inaugura Saussure, los elementos de la lengua y el habla se estudian como una estructura, en la que cada elemento halla una relación solidaria con los demás. De entre todos esos elementos comprendidos en el circuito del habla destaca uno: el *signo* que, para el lingüista, comprende dos aspectos un concepto o representación (*significado*) y lo que apunta o designa a éste, el *significante*, “imagen acústica”. El signo es formado a partir de nuestras sensaciones y “si se nos ocurre

llamarla ‘material’ es sólo en ese sentido”, asegura Saussure, pues se trata de una construcción del todo psíquica.

Pues bien, dicha afirmación podría haber sido suscrita, sin modificación alguna, muchos siglos antes por los filósofos estoicos (s. III a.C.-s. II d.C.), quienes además de elaborar el primer sistema filosófico, lo hicieron sustentándolo en una idea del *lógos* que, así como remite la etimología de este término griego, no dejaba fuera su estudio en tanto *lenguaje*. De tal modo, por una parte, la teoría sobre el lenguaje estoica responde asimismo a una construcción sistemática rigurosa, cuyos alcances en esta materia no se han logrado establecer del todo debido a su principal dolencia: el carácter fragmentario de los escritos que la preservan. Por otra parte, aun con los textos con que se cuenta, sorprende su actualidad y vigor frente a los estudios lingüísticos contemporáneos. En ese sentido, los estoicos contemplaban no dos sino tres elementos en el evento sígnico: el significante (*semaínon*), el significado (*lektón*), y el objeto (*tynjánon*), mismos que, por ejemplo, Peirce, fundador de la semiótica, estableciera como sus componentes. De hecho, pese a la ausencia de obras íntegras sobre del estoicismo en general y de su teoría del lenguaje en particular, justamente, la construcción sistemática de su filosofía permite reconstruir de manera coherente las relaciones entre los contenidos fragmentarios. Si bien la teoría del lenguaje estoica es en ese sentido limitada, y no se encuentra expuesta en una sistematización manifiesta por los comentaristas que la recogen, la proyección histórica de su desarrollo desde el trasfondo teórico de la doctrina, devela una indagación pro-

funda sobre el tema. Así, por ejemplo, el análisis llevado a cabo por filósofos e historiadores como Foucault y Pierre Hadot, acerca de los llamados *ejercicios espirituales* en las escuelas helenísticas, hacen manifiesta además la cualidad pragmática del lenguaje que, sólo hasta el siglo XIX, tanto Peirce como Wittgenstein abordarán. En todo ello se advierte que los estoicos, inmersos dentro de una tradición sofística, eran enteramente conscientes de la naturaleza simbólica del lenguaje y, por tanto, de la potencialidad que la representación, tanto psíquica como material, es decir, externa al individuo, tiene en la conducta de éste y en su transformación. El conocimiento y las repercusiones que de la imagen tienen y extraen los estoicos, va desde la naturaleza virtual de todas ellas (aspecto que les aportó gran número de descalificaciones, tratándose de una filosofía materialista, y que sin embargo nunca dejaron de proclamar); hasta su cualidad inherente a la naturaleza humana, así como su diferenciación. Lo que hace al estoicismo un terreno sumamente fecundo para su estudio, que encuentra amplia vigencia en nuestros días.

Teniendo en cuenta lo anterior, este trabajo comienza por llevar a cabo un análisis de los rasgos que definen a las escuelas filosóficas surgidas durante el periodo helenístico. Escuelas reconocidas por sus *filosofías prácticas*, que buscan otorgar a su discurso una consecuencia en todo momento práctica, reflejada en un modo de vida. Para el estoicismo en particular este modo de vida se halla precisamente en acordar la razón con los actos. En ese sentido, se le ubica como heredero tanto de la tradición sofística prevaleciente

desde la época clásica, como de las enseñanzas de Sócrates y de su más caro hallazgo: el concepto o definición universal. Dada la confluencia de estas corrientes, que la tradición instaurada por Platón contrapone, y que sin embargo históricamente es difícil diferenciar, se hace necesario problematizar en torno a las fuerzas que le conforman. Pues en principio, en época clásica, el concepto será visto como el punto terminante de la actividad racional que capta la esencia de las cosas, sustraído de la intervención de las sensaciones y de su mutabilidad. En el estoicismo en cambio se destacará la función que tiene como parte de un proceso cognitivo, psíquico-fisiológico, desarrollado a la par de su teoría del lenguaje. Ahora bien, con el propósito de entender la función de este universal dentro de ese proceso (a través de la cual se alcanza a explicar también su naturaleza), se hace necesario exponer los principios y dogmas que componen al estoicismo en tanto sistema. Principios que, tratándose de una construcción coherente y unitaria, prefiguran la propia naturaleza del hombre y que en consecuencia rigen también la construcción teórica del lenguaje estoica. Lo anterior se lleva a cabo en el segundo capítulo, donde se resaltan los postulados que sustentan a la razón universal (*Lógos*), cohesionadora de todo lo existente: tiempo, movimiento, unidad del todo y de cada cuerpo, y el carácter “contemplativo”, especie de visión, que equipara la razón del hombre con la de Dios. Asimismo, se plantea la intrincada dinámica sensorial elaborada por los estoicos, a través de la cual se explica la generación fisiológica de dicha visión, en los animales y en el hombre, como facultad sustancial y decisiva que da pie

a su comportamiento y al lenguaje. La diferenciación entre las distintas clases o grados que adquiere ese atributo de la razón, representación (*phantasía*) en materia cognitiva; signo (*lektón*), en el aspecto lingüístico, son materia del tercer capítulo. Por último, a fin de mostrar que en la escritura los estoicos hallan el elemento y ejercicio idóneo que sintetiza el componente *representativo* y *poiético* constitutivos del lenguaje, se realiza un somero análisis de la composición de las obras del tercer periodo estoico. Obras caracterizadas, no por su contenido teórico, sino por su construcción retórica, que privilegia la imagen e induce directamente a transformar las acciones de cada individuo.

A mitad del siglo XX, precisamente derivado de los trabajos lingüísticos de Saussure, cobra dominancia el movimiento de pensamiento conocido como estructuralismo, con amplia repercusión en el desarrollo de las ciencias humanas, tales como la antropología, el psicoanálisis, la historia y la filosofía. Éstas se caracterizan por aplicar un análisis estructural a su campo de estudio, que si bien adquiriría matices propios en cada autor, partían en general de considerar a la realidad como un sistema cuyos elementos se relacionan entre sí. Más que llamar la atención acerca de que, a través de este análisis el individuo queda desplazado como su objeto; en cuanto que todos esos campos del saber parten de una nueva concepción del lenguaje, conviene señalar el supuesto de unidad entre la imagen y el sonido en él, concepto e imagen sonora. Supuesto que sin embargo, si no eliminado, en la

mayoría de los casos, quedó rebasado por la fundamentación del lenguaje en su nivel exclusivamente fonológico.

Así, a través de esta concepción del lenguaje que permea al estructuralismo se ha dado paso al predominio, con claras excepciones, del sonido sobre la imagen en sus múltiples desdobles. En el ámbito filosófico existe aún una arraigada reticencia por abordar su análisis en relación no sólo con el lenguaje sino de forma inmediata con la *episteme* a la que se refiere el propio Foucault. Es decir, aquello que determina la estructura de pensamiento de una época. Análisis, en ese sentido, que se hacen imperantes dada la conformación de las sociedades actuales, basadas en la innovación tecnológica que propaga una cantidad incuantificable e incesante de ellas. El temor y llamado de auxilio de Wenders, a través del protagonista de su película, sobre la pérdida del vínculo genuino de una imagen en favor de su mera comercialización, parece haberse olvidado, ante el dominio probado que ellas ejercen en el modelo de vida en curso. Las imágenes que se forman a partir de nuestras sensaciones, que los estoicos identificaron como parte del funcionamiento del lenguaje, y que enseñaron a “manipular” para acordar nuestra conducta a la razón, son ahora impuestas desde fuera. La capacidad de transformarlas por nosotros mismos, ha encontrado desde hace tiempo un sucedáneo idóneo en el control a distancia del televisor, que fabrica la ilusión de ser un “auto-control”, pero que no lo es, y antes bien atrofia esa característica distintiva del hombre. Los antiguos estoicos, sabedores de que nuestras emociones se forman por el contexto donde vivimos, por representa-

ciones narradas que interiorizamos y a su vez actualizamos, no dudaron en, al tiempo de teorizar, valerse de ellas para educar y transformar a los individuos.

I. ANÁLISIS GENEALÓGICO

EL PROBLEMA DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA ESTOICA

Tres rasgos de la filosofía helenística

MATERIALISMO. Todas las filosofías generadas en el periodo helenístico, aun llegando a ser algunas de ellas tan dispares doctrinalmente, poseen tres características comunes.¹ En primer lugar, ya se trate del estoicismo o del epicureísmo, la filosofía helenística en general propugna por una concepción material del mundo. Es decir, deja atrás muy temprano y muy a pesar de la tradición predominante que se formará en ese sentido, la noción de una realidad trascendental como lo pretendía Platón. A partir de ello se anula la idea de un mundo escindido en sus múltiples despliegues, que toca

¹ Según refiere Varrón, Cicerón hubo de contabilizar doscientas ochenta y ocho doctrinas formadas a partir del declive, y en derredor de las principales propuestas de las escuelas clásicas de Platón y Aristóteles, citado por Reyes, A., *La filosofía helenística*, en *Obras completas XX*, México, FCE, 1979, p. 194. Aquí, sin embargo, al hacer mención de las filosofías propias o generadas en el período helenístico, conviene mantener la distinción que lleva a cabo Reyes entre las escuelas que prolongan la tradición fundada por los filósofos clásicos, como lo son los académicos, los peripatéticos, los atomistas (procedente de las enseñanzas de Demócrito y Leucipo), megarenses, cínicos y cirenaicos (estas tres derivadas de las enseñanzas socráticas), y las escuelas nuevas, en que se cuentan los escépticos, los estoicos y los epicúreos, *op. cit.*, p. 193. Tanto atomistas como cínicos, comparten el materialismo propio de las nuevas escuelas helenísticas, incluso aquellas influyen decisivamente en estas últimas.

a la constitución del hombre, y se opta, con sus ventajas y desventajas –éstas más amplias que las primeras se dirá casi al unísono– por un mundo en efecto material y a la vez unitario. Pero esta postura al tiempo que socava ese ideal trascendental, contraviene cualquier proclama de divinidad, a no ser que, como bien lo mira Onfray, sea en favor de la propia Naturaleza.² E identificar a ésta con Dios es un exhorto reconocidamente estoico. Es así que la actitud que guardarán los filósofos helenísticos prefigura un ánimo pesimista respecto de los asuntos humanos, que será reflejado no sólo en un completo descreimiento del progreso del hombre, sino que tocará puntos determinantes para la filosofía como lo es el lenguaje.

BÚSQUEDA DE LA AUTONOMÍA. Ahora bien, lejos de abandonar la consecución de la felicidad planteada por las escuelas clásicas, la convicción de habitar un mundo material y finito conduce a las filosofías helenísticas a orientar esa búsqueda en un sentido diverso. De ese modo, si bien cada una expresará una actitud distinta para relacionarse en el mundo, todas ellas llaman a realizar un ejercicio de introspección, que si no es innovador, sí lo hacen con un énfasis que les identificará en adelante. Más puntualmente, Pierre Hadot trae a cuenta varios tipos, que citan textos antiguos, entre los que se encuentran la atención, la meditación, la rememoración de lo beneficioso; la lectura, el estudio, la escucha, el examen a profundidad, así como el dominio de sí mismo,

² Onfray, M., *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, tr. Alcira Bixio, Bs. As., Paidós, 2002, p. 125.

el cumplimiento de los deberes y la indiferencia.³ En general los denomina como “ejercicios espirituales”, pues son un “producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo”.⁴ Pero la naturaleza de estos ejercicios no es del todo innovadora como decíamos, pues responde a una antigua línea de ascesis que alcanza las tradiciones místicas,⁵ y que en época clásica encuentra en Sócrates a la figura que, además de concentrar su modo ejemplar, se identifica con la “labor” o “actividad” propia del filósofo. En ese sentido, basta remitirnos al Sócrates que dibujan Platón (*Banquete*, 174 d - 175 c; 220 c-d) y Aristófanes (*Las nubes*, 634), para empatar la idea del sabio con el ejercicio intelectual que le caracteriza. Sin dar importancia a los asuntos que al común de los hombres ocupa, Sócrates, narra Platón, tenía por costumbre “concentrar su pensamiento en sí mismo” (ἑαυτῷ πως προσέχοντα τὸν νοῦν), pudiéndose quedar largo tiempo así en cualquier sitio.

En torno al objeto de la meditación socrática se ha debatido mucho. Si en ella Sócrates reflexiona o no alrededor de la idea de Belleza, por ejemplo, cuando se dirige al convite en casa de Agatón (*Banquete*, 174 d); o, también, si se trata de un suceso de sonambulismo o catalepsia. Sin

³ Hadot, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, p. 27.

⁴ *Op. cit.*, p. 24.

⁵ Así lo afirman, entre otros, helenistas como F.M. Cornford (Antes y después de Sócrates); J.-P., Vernant (Mito y pensamiento en la Grecia Antigua); George Thomson (Los primeros filósofos); Marcel Detienne (Maestros de verdad en la Grecia arcaica).

embargo, ha sido Hadot, quien ha puesto la atención no en el contenido sino en el mismo procedimiento o técnica “espiritual”, que no fue privativa de Sócrates sino común para la filosofía antigua, a través del cual se llega a la *conciencia de sí*. Ha mostrado asimismo que esta táctica ante todo supone una conversión y la adopción de un hábito (*ethismos*).⁶ Supone, en otras palabras, adaptar o, mejor, concordar aquello que se ha logrado “ver” por medio de la meditación, con la conducta diaria de quien lo experimenta y con su propio discurso. De esta manera, quien hace suyo este ejercicio cotidiano y alcanza dicha conciencia logra, a la vez de autentificar la naturaleza del hombre, pues con ello no hace más que confirmar su racionalidad, adquirir una perspectiva total de su situación en el mundo. Esa perspectiva, es identificada la mayor de las veces, o al menos es presupuesta, con la suspensión del juicio (*epochê*). Es ésta la que persiguen cada una de las filosofías helenísticas, pues a través de ella se hace posible ejercer el auto dominio, es decir, regirse bajo sus propias reglas.

Escépticos, estoicos y epicúreos, y antes los cínicos, fueron partícipes de practicar esa clase de recogimiento. Y serán los escépticos quienes lleven a su grado más extremo las consecuencias de su ejercicio espiritual (la misma etimología del término de donde toman su nombre, σκέψις, “indagación”, “reflexión”, remite a esa actividad). Pues el postulado que define al escepticismo, en su tónica pirroniana, habrá de concluir que tanto la razón como las percepciones

⁶ Hadot, *op. cit.*, p. 30, n. 68.

no son de ningún modo fiables. Siendo así, se hace imposible afirmar o negar algo de una cosa, por lo que se opta por suspender el asentimiento, no juzgar ni preferir nada. El sabio logra de esa manera ser impassible. Éste se encuentra convencido de la incapacidad de la filosofía, y con ella del discurso y del lenguaje, para alcanzar la felicidad (Pirrón, fundador de la secta, no dejó obra escrita), así como de determinar la verdad. Sin embargo, esa impassibilidad no se traduce, como podría esperarse, en una no-acción, el escéptico aunque no le interesa cambiarlo, no se desvincula de su entorno, ni permanece estático, pues admite que nuestras percepciones son aparentes y sólo nos queda guiarnos por ellas.

El caso del escepticismo es clave, paradigmático, para la filosofía helenística en varios sentidos. En determinado momento lo que se ejemplifique con él servirá para entender la postura de las demás sectas helenísticas, en especial, la de los estoicos que aquí interesa. En primer lugar, a través de la construcción teórica del escepticismo para indagar si el conocimiento es posible, se da cuenta de la inquietud continua que se presenta en las tres escuelas alrededor de la posibilidad de conocer. E incluso más. Con ello, como fue destacado por Foucault, especialmente en las obras de los filósofos estoicos latinos, por la adquisición de la conciencia de sí. Esta indagación es *reflexionante*, esto es, se vale de un diálogo personal e íntimo, que evidencia el “ejercicio espiritual” llevado a cabo por quienes profesan alguna de estas tres filosofías: Pirrón, cuenta Laercio, “caminaba sin mirar ni esquivar nada ni si corrían carros, pre-

cipicios, perros” (D.L., IX, 62). A partir de la conclusión a la que cada una de las escuelas llegan (los escépticos, anularán justamente por medio del propio discurso filosófico esa posibilidad), habrán de *re-accionar* conforme a ella, lo que se traducirá en un particular modo de vida.

Por último, es importante para la investigación subsecuente asentar en este momento que, entre uno y otro proceder, entre la búsqueda de autonomía y la acción generada a partir de ella, el lenguaje se convierte en un factor vinculante. Pareciera, sin embargo, por lo que se verá, que en todas las escuelas helenísticas éste tiene una eficacia mayor como reflexión del individuo, con capacidad de transformación, que como forma de comunicación con los otros. Al menos eso es lo que de cierto pensarán los escépticos. No obstante la enseñanza dialéctica practicada y heredada por Sócrates a estas escuelas, la postura de las escuelas cínica, epicúrea y estoica, será muy distinta de la guardada por los escépticos. Pues además de su propia conducta, con la que cobrará vida su particular visión del mundo, su filosofía; se valdrán de múltiples recursos, dialécticos y retóricos, para tratar de comunicarla también por medio del discurso. Incluso asumiendo que serán los menos quienes atiendan a su verdad.

FILOSOFÍA PRÁCTICA. Más allá de tratarse de grupos organizados, las escuelas filosóficas helenísticas formaban sectas. Ellas se integraban por individuos que a la par de profesar en su fuero interno el dogma epicúreo o estoico, les distin-

guía su comportamiento.⁷ De hecho, los miembros de cada una, no sin algún recelo y hasta el escarnio del común de los ciudadanos, se ostentaban e incluso hacían alarde de sus acciones y modo de vida, acorde con esa íntima convicción que les unía. Así, al cínico se le reconoce, sin mucha dificultad por cierto, por su aspecto sucio y descuidado, y su barba larga.⁸ Un palio, un báculo y una alforja son lo único que porta. Su conducta no solamente es impúdica sino altanera: comen y copulan en la plaza pública, alegando que de esa forma se ciñen a la naturaleza. Epicuro, por su parte, acérrimo materialista, insta a no tener hambre, no tener sed ni frío. Tiene como elección de vida la supresión del sufrimiento, por tanto, se desprende de lo que no le es indispensable, haciendo del conocimiento, de la amistad, de la conversación; en última instancia, de su simple existencia, un gozo.⁹ Acordes con su convicción sobre la imposibilidad de conocer, los escépticos guardan una conducta en apariencia igual al del común de la gente. Pirrón, cuenta Diógenes Laercio, vivía con su hermana; en ocasiones iba al mercado a vender

⁷ Veyne, P., *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995, p. 22.

⁸ El uso de la barba en la antigüedad greco-romana, sobre todo a partir del 155 a. C., cuando una delegación diplomática compuesta por tres representantes de las escuelas filosóficas griegas visitan Roma, se convirtió en el distintivo de todo filósofo. Pero sólo de aquél dispuesto a no seguir las convenciones sociales, y a consagrarse a la filosofía, haciendo de ella un modo de vida. De hecho, las diversas sectas eran reconocidas por el modo en que portaban su barba, Sellars, J., *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2003, pp. 15-19.

⁹ Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 1998, p. 140.

pollos y cerdos, y se ocupaba indiferentemente de la casa y de la limpieza de ellos (D.L., IX, 66).

Antes que por su fortaleza frente a las pasiones o el dolor, e incluso por su ecuanimidad, como ha devenido la síntesis que describe a una persona “estoica” hasta nuestros días, los estoicos antiguos tendrían que haber sido caracterizados por conducirse con virtud. En sus antiguas acepciones la palabra virtud (ἀρετή, *virtus*), en efecto, remitía a “energía”, “valentía”, “esfuerzo”, hacía referencia al conjunto de cualidades propias del hombre.¹⁰ Para los estoicos, la virtud no era otra cosa que conducirse rigiéndose por la razón, es poner en obra la razón: “y eso mismo constituye la virtud del hombre feliz y el fluido curso de la vida, a saber: cuando todas sus acciones las lleva a cabo según la armonía establecida entre el espíritu que mora en cada uno individualmente y la voluntad del administrador del universo” (D.L., VII, 88). Sin embargo esa caracterización no se dio, quizá porque desde muy temprano fueron tachados de contradecirse a sí mismos, principalmente por críticos como Plutarco, Galeno y Alejandro de Afrodisia. Pero también, si nos alejamos de los presupuestos básicos de la tradición platónico-aristotélica con que éstos realizaban sus críticas,¹¹

¹⁰ El significado que hoy adquiere la palabra “estoico” es un remanente de la acepción que estos filósofos dieron a la palabra “virtud”, en franca relación con la noción de Destino que introducen a través de su doctrina. Pues, de acuerdo con ésta, cuando se comprendía que los hechos del destino no podían cambiarse, no quedaba al hombre más que aceptarlos.

¹¹ V. Boeri, Marcelo, D., “Causa sinéctica y actividad neumática en los estoicos”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXX, N° 1

porque la razón resulta algo difícil de encuadrar en uno o pocos esquemas.

Las figuras que integran la secta estoica son variadas y no hay un emblema que se desprenda de una actitud común a todos a los integrantes de ella que no sea la de aceptar como guía a la razón. Si bien Zenón de Citio era conocido por su sencillez y frugalidad, y se le satirizaba por ello¹²; la indiferencia hacia la opulencia y liberación del dolor eran conductas comunes a las doctrinas que se ejercitaban en el auto-dominio. Por lo demás, los individuos desempeñaban toda clase de actividades que iban desde el laborioso Cleanthes, sucesor de Zenón, quien extraía agua de los jardines para vivir (D.L., VII, 168); el ingenioso y arrogante atleta, Crisipo (D.L. VII, 179-183); el polímata Posidonio (embajador, historiador, geógrafo) de la *stoa* media, hasta el acudalado, y por ello polémico, Séneca, preceptor del emperador Nerón¹³ o un emperador como Marco Aurelio.

Frecuentemente el estoico se asocia al sabio, pero ésta es una figura que surge en la exposición de su doctrina, y que la mayoría de ellos es renuente a representar. Además, como veremos, el sabio ejemplifica a quien ha alcanzado el estado contemplativo (*ataraxia*), que no sólo define la acti-

(Otoño 2009), p. 6.

¹² D.L., VII, 26-27.

¹³ Se sabe que Séneca acumuló una de las más grandes fortunas de su siglo (75 millones de denarios) que, entre otras cosas, empleó para crear una banca de crédito, Veyne, P., *op. cit.*, pp. 11, 26 y 27. La relación que establece Séneca con los negocios y el dinero no es excepcional para un estoico. Al llegar a Grecia Zenón de Citio contaba con mil talentos, mismos que prestaba a interés en transacciones marítimas, D.L., VII, 13.

tud estoica, llamémosle “interior”, sino también a todas las filosofías de este periodo.¹⁴ Para diversos estoicos resulta controvertido que este hecho haga apto al sabio para realizar cualquier actividad de forma óptima en todo momento: “También disiento de Posidonio –comenta Séneca –en lo de creer que los utensilios fueron inventados por los sabios” (*Ep.*, 90, 11), una y otra actividad da pie para que Séneca distinga entre la sabiduría y la sagacidad, entre la razón y una recta razón (*Ep.*, 90, 24). Con una concepción menos ideal, Aristón de Quíos, alumno de Zenón, en cambio, afirmaba que el sabio estaba igualmente dispuesto hacia todas las cosas gracias a su indiferencia, siendo “semejante al buen actor que encarna los personajes de Tersites y Agamenón y desempeña ambos papeles convenientemente.”¹⁵ (D.L., VII, 160)

Junto con el ideal del sabio, los estoicos, como los cínicos, hacen suyo y erigen a Heracles, héroe mitológico de las grandes proezas caracterizado por superar cualquier resistencia, interna o externa, como ejemplo de virtud. Séneca, tan reacio a considerar la actividad “manual” fuera

¹⁴ Cfr. Onfray, *op. cit.*, p. 64.

¹⁵ Es sintomático el contraste tan amplio que plasma Aristón al referirse a estos dos personajes. Tersites es descrito por Homero como el más feo de los griegos que acudieron a la guerra de Troya, *Il.*, II, 215. Además de sus características físicas, cojo, jorobado y con pocos mechones de pelo, se le tiene por vulgar, cobarde y charlatán, pues intenta persuadir a los aqueos de retirarse de la guerra y volver a su patria. Es inevitable asociar estas características de Tersites, que se manifiesta en contra de Agamenón y los aqueos, con la de Sócrates. Nada más resta imaginar al “divino” Agamenón, “soberano de hombres”, con tiendas llenas de bronce y mujeres, y por cuya causa están dispuestos a pelear varios reyes.

de las actividades propias del *sophós*, no duda en ejemplificar en el héroe las cualidades del sabio en dos de sus tragedias.¹⁶ Si habría que adoptar algún emblema del sabio estoico, sería precisamente éste, el de Heracles (Hércules para los latinos), que es a la vez hábil y prudente para adaptarse a las situaciones en que le coloca el destino. Y ello es revelador de los rasgos de la actuación estoica; tanto en su forma —pues téngase en cuenta que es un uso metafórico—, como por su contenido, esto es, lo que quieren representar a través de él. No obstante, en la ambigüedad que se crea hacia el interior de la doctrina respecto de la actividad prototípica del sabio: si éste lleva una vida en retiro dedicada a la contemplación o si es competente para actividades más ordinarias, se prevé un problema que no es simple. Este problema toca el tema nodal para el estoicismo: adecuar la razón a nuestras acciones, que en última instancia es lo que define el modo de ser de los de la secta del Pórtico. Y que en diversos sentidos es por completo una cuestión lingüística. No en vano, son los primeros en elaborar una teoría sobre el lenguaje.

MODO DE SER ESTOICO. EL CUIDADO DE SÍ

Así pues, mientras que los epicúreos llegan, sustentados en esos tres rasgos que definen a la filosofía helenística, a la

¹⁶ *Hércules loco (Hercules furens)* y *Hércules en el Eta (Hercules Oetaeus)*, ésta última de autenticidad dudosa. Otro héroe de similares características apreciado por Séneca es Ulises, v. *Ep.* 88, 7.

convicción de suprimir el dolor, el cínico a conducirse de acuerdo con la naturaleza, el escéptico a permanecer indiferente; el estoico halla que debe concordar todas sus acciones con la razón. De cierto modo, todas las demás sectas encuentran un sustento más firme o concreto a su dogma que el estoicismo. Pues, ¿no acaso acuerdan las otras escuelas también su razón con sus actos; no parten ellas mismas de la razón para manifestarse de la manera en que lo hacen? Si se mira bien, cada una de estas filosofías posee algo de otra en mayor o menor medida. Pues como lo ha señalado Jaspers respecto del epicureísmo y estoicismo, sus presupuestos aun contraponiéndose, incumben a la vida interior del hombre.¹⁷ Y perfeccionarse en esa vida interior es la propuesta principal que ellas en general hacen. Por lo que no es extraño que hallemos rasgos escépticos, epicúreos o cínicos en el estoicismo (y de ahí que a éste se le conozca por su postura ecléctica), como tampoco la actitud de adecuar la razón a los actos sea un tópico ajeno a cualquiera de ellas.¹⁸ No obstante, la adopción de la actitud estoica se diferencia de las otras escuelas, pues al referirse al acuerdo de la razón, deja abierta la infinidad de posibilidades a que el hombre se enfrenta. No se trata de adoptar una conducta exterior típica, bien conocida, como la única para afrontar el

¹⁷ Citado por Hadot, Ejercicios espirituales y..., op. cit., p. 246.

¹⁸ Sobre la influencia cínica en el estoicismo, véase Schopenhauer, A., "Sobre el uso práctico de la razón y del estoicismo" en *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, Madrid, Círculo de Lectores-FCE, 2003, pp. 148-157; Rist, J.M., *La filosofía estoica*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 64-90; así como Goulet-Cazé, M.-O., *L'ascèse cynique*, París, Vrin, 1986, pp. 159-191.

devenir de los acontecimientos: de acuerdo a la simplicidad o desfachatez cínica, o a la indiferencia escéptica, por ejemplo. Se trata en todo caso de *actualizar* la libertad que se ha alcanzado a través del ejercicio interior o de conversión. De desdoblar esa libertad interior hacia el exterior o, en otras palabras, de ejercer el libre arbitrio, entendiendo por esto, no una voluntad gobernada por el apetito o la pasión, sino justo por una deliberación racional. Y esto, como se ha visto, aparece como un agregado estoico sobre las demás características que comparten las filosofías helenísticas.

Esta característica a que nos referimos, ha palidecido frente a la imagen tradicional o arquetípica del estoico impertérrito ante los designios del Destino, e incluso, bajo cierta perspectiva, resulta paradójica. Pues a través de ella se piensa que el estoico, frente a un sino ya establecido, debería guardar una actitud de reserva o retiro.¹⁹ O, en todo caso, como el escéptico, mantenerse siempre indiferente a los acontecimientos. Pero, por una parte, la concepción del Destino, equiparado con Dios y por ende con la Naturaleza, para los estoicos no implica una absoluta pasividad. Y, por

¹⁹ La filósofa española, María Zambrano, llega a calificar la actitud estoica como de “resignación”, *Séneca*, 2ª ed., Madrid, Siruela, 2002, pp. 42-44. Dos cosas nos hacen rechazar dicha descripción: 1) el reconocimiento de varios especialistas de que el estoicismo es una doctrina mayormente epistemológica, que parte de entender y conocer el mecanismo del mundo. Con ello los estoicos se explican la imposibilidad de cambiar los acontecimientos que sobrepasan la capacidad del hombre. Anteponen la razón a esta concepción, y no, como lo piensa Zambrano, que es a través de la resignación como se llega a la razón. 2) Los estoicos, Séneca incluido, experimentan un pesimismo respecto de la mejora del hombre y de su evolución social, pero de ningún modo éste se traduce en una resignación, es decir, en una conformidad hacia esos hechos. Su práctica diaria da ejemplo de lo contrario.

otra, desde Zenón (D.L., VII, 102-106) en el estoicismo se contemplan en efecto cosas indiferentes, *adiáphora*. Sin embargo, éstas no hacen más que reforzar la idea de interés, de acción y movimiento, pues todas ellas son susceptibles de ser usadas para un bien o como perjuicio, según sea el caso: por la virtud o por el vicio (D.L., VII, 104).

Dicho carácter “activo” contrasta con el aspecto que Foucault, en sus últimos trabajos acerca del *cuidado de sí*, siguiendo la línea implantada por el *epiméleia heautou* socrático, ha destacado del estoicismo. Esto es, como una filosofía concentrada en el cultivo del yo, por medio de un ejercicio enfocado a constituir una *ética del placer*.²⁰ Esta interpretación, que profundiza en el dominio y posesión de uno mismo como el objetivo privilegiado del estoicismo, asume un alto grado de indiferencia hacia los acontecimientos exteriores. No sólo hacia los sucesos físicos que componen la Naturaleza, pues como se verá, el estudio u observación de ésta, es indispensable para llevar a cabo el ejercicio de introspección; sino sobre todo hacia los actos que ese sujeto, consciente de sí, es capaz de trascender con sus acciones justas. Y éste es, indudablemente, un componente del individuo que pretende formar la escuela del Pórtico: “La mejor parte’ de uno mismo es, pues, finalmente, – replicará Hadot– el yo *trascendente*. Séneca no encuentra su alegría en “Séneca”, sino en el *trascender* de Séneca, descubriendo en sí mismo una razón que forma parte de la

²⁰ Foucault, M., *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*, 7ª ed., México, Siglo XXI, 1996, p. 65-67.

Razón universal y que yace tanto en el interior de los seres humanos como del propio cosmos”.²¹

Si bien la interpretación de Foucault no ignora o descarta, que estos ejercicios deriven en la modificación de ciertas prácticas, se le reprocha no haber reparado lo suficiente ante ello.²² Aun cuando identifica la modificación de las pautas del comportamiento, no en un agente coercitivo, sino en la “intensificación de las relaciones sociales” pre-existentes; dado el auge individualista propiciado por el decaimiento de la estructura política y social helenística. Lo que presupone ya una intención muy definida por el cuidado del otro.²³ Foucault lo intuye correctamente: “alrededor del cuidado de uno mismo se ha desarrollado toda una actividad de palabra y de escritura donde se enlazan el trabajo de uno sobre sí mismo y la comunicación con el prójimo.”²⁴ E inclusive da cuenta de las formas que este interés toma: en la estructura y organización de sectas, en la figura del director de conciencia, consultor o consejero político; a través de recursos como la escenificación.²⁵ Sin embargo, todas sus apreciaciones están enfocadas en evidenciar la conversión interior del individuo, relegando de este modo,

²¹ Hadot, P., “Reflexiones sobre el concepto ‘cultivo del yo’”, en *Ejercicios espirituales y...*, *op. cit.*, pp. 267. Cursivas mías.

²² Cfr. *loc. cit.* Acerca de la dificultad de Foucault para superar la alternativa entre una subjetividad autónoma y una heterónoma, véase Ponte-Bonneville, M., *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, tr. Hilda H. García, Bs. As., Manantial, 2007, pp. 141 y ss.

²³ Foucault, *op. cit.*, p. 52.

²⁴ *Op. cit.*, p. 51.

²⁵ *Loc. cit.*

un análisis por lo demás indispensable para entender la formación del sujeto como principio determinante de iniciativa y acción en el mundo. Tal y como posteriormente fue entendido, y que no es un tema ausente dentro de la filosofía estoica. Análisis echado en falta en varios sentidos. Sobre todo, si se toma en cuenta que la interpretación foucaultiana se dirige a proponer una *estética de la existencia*, un modo de vida que el sujeto tiene la libertad de crearse, como respuesta ante los poderes que se le imponen desde el exterior.²⁶ O mirado por el hecho simple de que Foucault concibe los textos antiguos, especialmente referentes al estoicismo, así como los propios que recurren a él, como herramientas útiles, susceptibles de llevarse a la práctica.²⁷

Ahora bien, el mismo significado del *cuidado* (*epiméleia*), no remite originalmente tan sólo a un examen interior de la persona con el fin de experimentar una conversión. De las múltiples acepciones que este concepto tiene en la antigüedad, se encuentran antes los de “solicitud”, “atención”, “dirección”, “práctica”, “gobierno”. Tiene que ver también con una preocupación o ansiedad que se experimenta por la dureza de la vida, en Hesíodo, los poetas trágicos o los sofistas.²⁸ En suma, está relacionado con una preocupación e interés por los asuntos comunes que se viven en la ciudad. Y no es otra la motivación que lleva a Sócrates

²⁶ Foucault, M., *op. cit.*, p. 83.

²⁷ Cfr. Ponte-Bonneville, M., *op. cit.*, p. 143.

²⁸ Hadot, P., “Pierre Hadot: historia del *souci*”, en Gagin, F., *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre el estoicismo*, Santiago de Cali, Universidad del Valle, 2003, p. 192.

a otorgarle el sentido de cuidado *de sí* (*heautou*). Pues su arenga por atender lo que nos es más próximo –nosotros mismos–, parte de invertir el valor que profesamos por las cosas exteriores que se poseen: “En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y a viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible”. (*Ap. Soc.* 30 a-b) Por lo que el *epiméleia* socrático nunca ha estado despojado de un interés por el otro y de una voluntad consciente de transformarlo, sea a través del diálogo, sea, quizá preferentemente, por medio de una actitud irónica. Con todo lo que ese trabajo de “escenificación” lleva consigo.

PRÉDICA Y PRÁCTICA

Dadas sus características, a todas las filosofías helenísticas concierne, de un modo u otro, y se enfrentan en algún momento, al tema del lenguaje. Cínicos y escépticos, acordes con sus posturas, consideraron que el lenguaje era incapaz de comunicar algo. En consecuencia, como sucede con su filosofía en general, ni los cínicos ni Pirrón, fundador de la escuela escéptica, cuentan con un pronunciamiento teórico escrito respecto de él. Las enseñanzas de Pirrón, sin embargo, se conocen gracias a las obras que elaboraron escépticos posteriores, entre los que se encuentran su discípulo Timón y, en una segunda etapa, Sexto Empírico. Es sobre todo a

través de éste, que se exponen ejemplos sobre la circularidad del silogismo y se conoce su nominalismo.

Epicúreos como estoicos, en cambio, sí abordaron teóricamente el tema. En este sentido, las posturas de éstos suelen confrontarse en cuanto Epicuro, ciñéndose a su acendrado materialismo, consideraba que el significado no poseía una naturaleza inmaterial, como de manera excepcional,²⁹ y por demás sugestiva, afirmaban los del Pórtico.

Son los estoicos, no obstante, quienes elaboraron por primera vez una teoría del lenguaje como tal. Una materia insoslayable para ellos, si se toma en cuenta su visión del mundo, la cual concibe al *Lógos* como generador de todo lo que existe, y tiene como premisa primordial a seguir adecuar la razón a los actos.

Ahora bien, aun cuando para la historia de la filosofía, como para la historia de la lingüística o la gramática, la teoría del lenguaje estoica sienta un referente obligado, lo es desde un punto de vista meramente académico. Restringido al ámbito doctrinal que, por lo demás, reconstruyen los fragmentos que hacen las obras del estoicismo antiguo. Pero, la naturaleza de las filosofías helenísticas –filosofías prácticas–, como se ha mostrado a partir de Pierre Hadot, no responden únicamente a un tratamiento semejante. De hecho, ese empeño corrompe su propósito más genuino, como lo es el de transformar al individuo y convertirse en una forma de vida.

²⁹ Además del significado (*lektón*), los estoicos admitían como inateriales tres elementos más: el vacío (*kenón*), el lugar (*tópos*) y el tiempo (*chrónos*), Sexto Empírico, *Adv. Math.*, X, 218.

Así, a partir de las tres características de las filosofías helenísticas delineadas anteriormente: materialismo, búsqueda de autonomía y practicidad, que atienden a la constitución fundamental del estoicismo, se desprenden diversos cuestionamientos sobre el lenguaje. No sólo acerca de su efectividad sino, asimismo, tocantes a su naturaleza.

Las corrientes filosóficas de este periodo poseen una vocación pedagógica pública. Contrario a la tendencia de las escuelas de Platón y Aristóteles que se conforman de una manera restringida, en un círculo muy cerrado, éstas pretenden ganar todo tipo de adeptos. A Zenón de Citio “rodeábanlo asimismo algunos hombres desnudos y mugrientos” (*SVF*, I, 4). Hay un ejercicio de predicación de su forma de ver el mundo, a través de la cual pretenden liberar al hombre de sus miedos y preocupaciones.³⁰ Pero esta clase de prédica, los casos de cínicos y escépticos son para ello los más contundentes, no se lleva a cabo por medio del adoctrinamiento teórico, pues ni siquiera cuentan con una estructura propiamente escolar,³¹ sino que se realiza preferentemente a través de sus actos. Con el ejemplo de vida que ofrecen a sus conciudadanos. No es otro el sentido por el que los atenienses reconocieron a Zenón:

³⁰ Gagin, F., *op. cit.*, p. 195.

³¹ Cfr. *SVF*, I, 27. Hay que recordar que el nombre de la escuela, *stoá*, hace referencia al lugar donde Zenón solía impartir sus enseñanzas. Y aun cuando alega haber escogido ese sitio “porque quería además estar expedito de circundantes” (D.L., VII, 5), se trataba de un espacio abierto, a un costado del ágora.

Puesto que [...] se dedicó durante veinte años a la filosofía en la ciudad, se comportó en lo demás como un hombre bueno y exhortó a los jóvenes que buscaban su compañía, invitándolos a la virtud y la templanza, se volcó hacia lo mejor proponiendo a todos su propia vida, concorde con las palabras que pronunciaba, como modelo de excelencia. (*SVF*, I, 7)

La actitud de vida que exhiben deliberadamente los miembros de todas estas escuelas o corrientes, incluyendo estoicos y epicúreos, como parte de su interés por transformar al otro y a su entorno social, es una parte que integra su enseñanza. En ese sentido, cabe preguntarse si como los cínicos, los filósofos estoicos, exhiben su comportamiento porque, después de todo, mantienen una desconfianza hacia la capacidad del lenguaje para comunicar a otros el conocimiento. La distinción insalvable entre el *sophós* y el *phaûlos*, tan cara para los primeros estoicos, da ya indicio de esta postura.³² Específicamente, cuando un joven le preguntó sobre la validez de emplear cierta expresión de manera similar a como se empleaba otra, Cleantes le respondió: “las voces semejantes no siempre designan voces semejantes”. Éste mismo estoico, por su parte, también se preguntaba por qué él no percibía lo que otro le había dicho que sí lo hacía (D.L., VII, 172). Sin embargo, habrá que esclarecerla y definir los términos de esta “desconfianza”, tomando en cuenta las características de esta filosofía resaltadas aquí, y no sólo aislando la exégesis del contenido teórico con que se

³² Daraki, M., “Les deux races d’hommes dans le stoïcisme d’Athènes”, en Gourinat, Jean-Baptiste (ed.), *Les stoïciens*, París, J. Vrin, 2005, pp. 381-392.

cuenta. El cuestionamiento por sí mismo sienta un precedente muy relevante para la teoría del lenguaje, con diversas consecuencias para la doctrina estoica. Pues por un lado, todo indica³³ que hasta antes de la filosofía helenística, la correspondencia entre la palabra y la cosa, entre el significado y el significante no se puso en duda. Además, ello es una cuestión que será expuesta enteramente a partir del siglo XIX, con Nietzsche y Wittgenstein. Por otro, cada uno de los elementos que constituyen la teoría del lenguaje estoica, especialmente, la controvertida naturaleza de la representación, y con ella del significado (*lektón*)³⁴, en la coyuntura que lleva consigo la puesta en cuestión sobre la efectividad del lenguaje, habrá de cobrar un sentido muy distinto al que la tradición le otorgó por largo tiempo. Pues, ¿no será esa materialidad, esa equiparación con la realidad, la crítica que dirigirá Foucault a la hegemonía de la representación como modo para acceder a la verdad?³⁵

Hasta aquí, se ha planteado el cuestionamiento sobre la efectividad del lenguaje ante la actitud externa o manifiesta del estoicismo que, hemos dicho, forma parte de la

³³ Aristóteles introduce por primera vez entre lo que se nombra y lo que se designa, la imagen mental o concepto, que denomina como *afección en el alma* (ψυχῆ παθημάτων). No obstante, aun cuando reconoce la arbitrariedad de la “voz” o la letra escrita, concibe a dicha afección como inmutable e igual para todos, *Sobre la interpretación*, 16a.

³⁴ D.L., VII, 63: “lo decible es lo que subsiste en virtud de una representación racional” ([τὸ] λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον.)

³⁵ Cfr., Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, pp. 53-82.

tarea de predicación de su doctrina. Destacándola de la actitud o ejercicio de reserva que enfatiza Foucault, en lo que denomina *cuidado de sí*. Ejercicio que implica una revisión de sí mismo y, con ella, una transformación del individuo que la practica. Este empeño se compone de diferentes estrategias lingüísticas y de memoria que, dadas sus características (y a la luz del comportamiento que logran adoptar los miembros de alguna secta), cumple en gran parte con el objetivo propuesto. Decimos que en gran parte, pues se trata de una actividad rigurosa y paulatina que, entre otras cosas, deberá contar con un director de conciencia,³⁶ esto es, de un diálogo externo, para ser idónea. Asimismo porque, al menos para los estoicos, la mayoría de los hombres no alcanza el ideal contemplativo del sabio, único estado que asegura la *apatheia*. Ellos mismos son reacios a considerarse sabios: “tanto Zenón, como Cleantes, Crisipo y el resto de los de la escuela se cuentan entre los hombres viles, y todo hombre vil está dominado por la ignorancia” (*SVF*, III, 657; v. también, I, 207, 215). Y es éste, un punto de inflexión acremente criticado del estoicismo desde un inicio ya que, como señala Sexto Empírico:

...si toda opinión del hombre vil es ignorancia y sólo el sabio dice la verdad y tiene la ciencia y la firmeza de lo verdadero es inhallable y que, por ello también, todo es incomprendible, puesto que, todos nosotros, viles como somos, no tenemos comprensión firme de las cosas (*SVF*, III, 657).

³⁶ Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?..*, op. cit., p. 207.

Junto a lo controvertible de comunicar la verdad, se añade, la duda acerca de si es posible conocerla. Pero a los estoicos no se les puede calificar, contrario a lo que les imputa Sexto, como escépticos en ese sentido. El *cuidado de sí*, y los ejercicios que conlleva, se refieren sobre todo a un conocimiento de sí, de los límites del individuo, para que éste sea consciente de hasta dónde los sucesos le son imputables a él o al régimen del Destino. Dicho cuidado, es más bien un constante ejercicio para intentar dominar nuestras pasiones y, en algún momento, quedar libre de ellas. Lo que permitirá acceder a una visión “universal, racional y objetiva”.³⁷ En su totalidad –lo advierten muy bien– es imposible que esto se logre, pues ésa es nuestra naturaleza. En efecto, “la pasión no es otra cosa que la razón”; forma parte del alma o principio rector (*hegemonikón*) (*SVF*, III, 459). Con lo que, de hecho, están siendo fieles a su concepción del mundo como un todo racional. De ese modo, a través de la razón (*lógos*), se lleva a cabo una terapia para “sanar” aquella parte de la misma que posee un impulso desmedido (*SVF*, I, 205). De lo anterior se desprende que la verdad revelada por el *lógos*, no se establece a través de un procedimiento cognitivo exclusivamente mental, simbólico o lingüístico, si no que lo hace a partir del estado “sensorial” del individuo que lo experimenta.

El papel que esta clase de *lógos* juega para contener dicho impulso, se evidencia, al decir de Marco Aurelio, cuando la razón se hace nuestra, esto es, si apartamos de

³⁷ Gagin, F., *op. cit.*, p. 194.

nuestro pensamiento lo que otros hacen o dicen, o lo que nosotros mismos hacemos o decimos; si apartamos todo lo que nos perturba del exterior, “de manera que tu fuerza intelectual, liberada del destino, pura, sin ataduras pueda vivir practicando por sí misma la justicia, aceptando los acontecimientos y profesando la verdad” (*Med.*, XII, 3).

En dicho proceso, la naturaleza y objetivo de este *lógos* se tornan a primera vista distintos del *lógos* manifestado como lenguaje. Mientras éste se exterioriza; el primero pretende la autoconciencia, por medio de su formulación y repetición personal, la mayor de las veces silente. Aunque hay que advertir, que en el intento por controlar las pasiones, no son otras las palabras que las empleadas comúnmente; las de nuestra lengua. Misma lengua utilizada por el resto de los hombres considerados *phaûlos*, y que se presenta asimismo como fuente y conducto de turbación. ¿Puede decirse, entonces, que su particularidad se encuentra en la pronunciación personal de esas palabras o, con mayor seguridad, en el fin que persigue y le distingue como razón; como aquélla visión privilegiada del sabio?

Con todo, en este ejercicio interior, al lenguaje no se le discute su efectividad para poder lograr, paso a paso (*SVF*, III, 481), la transformación del individuo, a fin de conseguir la serenidad de su ánimo. No será un cambio absoluto y repentino como, podría pensarse que experimenta el sabio, quien es el único en poseer siempre todas las virtudes interiores y exteriores. Entonces, en este caso, habría que indagar en qué consiste su acento, ¿cuál es la naturaleza de la

razón que el sabio ejemplifica? Y antes que eso, ¿qué hace diferente la razón del *phaûlos* y la del *sophós*?

DESCONFIANZA POR EL LENGUAJE

Se ha dicho ya que la actitud característica del comportamiento exhibido por los filósofos estoicos, su modo o estilo de vida, es una forma deliberada para llamar adeptos y lograr, a su vez, que éstos se transformen. No se trata, pues, de una simple o inadvertida consecuencia que resulta de acordar la doctrina con los actos, sino de una característica que es común a todas las filosofías helenísticas. Filosofías que abrevan de las enseñanzas socráticas y que, a través de ello revelan, explícita (en el caso de cínicos³⁸ y escépticos) o implícitamente, su desconfianza de que el lenguaje sea el vehículo idóneo para llevar a cabo dicha tarea. Desde esa perspectiva, cabe bien la afirmación acerca de que no existe un texto definitivo sobre el origen del lenguaje en los estoicos, dado que éstos prestaron poca atención a ese tema.³⁹

El estudio y cuestionamiento por el lenguaje en filosofía nace como un interés por determinar si éste es un

³⁸ De Antístenes, fundador de la secta cínica, se dice, sin embargo, que al definir el enunciado como “algo que dice lo que es o era” (D.L., VI, 3), hace coincidir las palabras con los objetos. Su posición al respecto no es clara ni deducible a partir de ello. Pues de él refiere Platón haber afirmado también que de ningún predicado debería atribuirse a ningún sujeto, sino sólo al mismo sujeto, *Sof.*, 251, b.

³⁹ Cfr. Dirk Schenkeveld, “Language”, en VV AA, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 180.

conducto apto para conocer la realidad. Es visto como un problema de carácter epistemológico, o incluso ontológico, más que lingüístico. En ese sentido, filósofos tanto presocráticos como clásicos, orientaron sus reflexiones a establecer su naturaleza. Como se sabe, éstas adoptaron pronto dos posiciones distintas y extremas: naturalismo o convencionalismo. La primera, establece el vínculo “natural” entre las cosas y las palabras, es decir, su coincidencia plena (a los pitagóricos, Heráclito y, sobre todo Platón les es adjudicada esta postura). Mientras que el convencionalismo, por el contrario, niega la unión de la palabra, su significado y la “realidad”, y afirma su arbitrariedad o convención (Parménides, Demócrito, y algunos sofistas se habrían pronunciado en ese sentido). Ahora bien, la arbitrariedad entre el significado y el significante defendida por el enfoque convencionalista se refiere, en la antigüedad, principalmente al origen o formación de las palabras. A la gestación de lo que hoy denominaríamos *lengua*, y no a la arbitrariedad del sentido que cada sujeto interpreta a partir de ella. Por lo que, siendo así, aun cuando para el convencionalismo el significado de las palabras se origina por acuerdo o arbitrio, en el uso o trasiego de ellas, no necesariamente se pondría en cuestión el empalme entre ambos.⁴⁰ El sentido que éstas tengan para cada individuo en particular, la sospecha de que las palabras, aun siendo parte de una topografía lingüística, no re-

⁴⁰ Como apunta Schenkeveld, la pregunta acerca del cómo se origina el lenguaje es distinta de la que se hace acerca del vínculo, original o posterior, entre la forma y el significado de una palabra. Aunque –continúa–, en cierta medida una consideración del origen implica una de la relación original pero no al revés, *op. cit.*, p. 179.

fieran lo mismo para todos, será en último caso, lo que Nietzsche y la zaga posmoderna aducirán sobre el lenguaje y su ambigüedad. Pero, además de la intuición de Sócrates por esa “duda”, reflejada en cada momento a través de su mayéutica; ¿no es acaso aquélla, en cambio, la certeza que poseen algunos de los sabios antiguos denominados sofistas? En la manipulación que ellos hacen del lenguaje para demostrar su naturaleza equívoca, se revelará central el papel que juega la representación.

SÓCRATES Y LA SOFÍSTICA

Platón, Aristóteles y toda la pléyade de sabios que había de tomar rumbos opuestos, aprovecharon más de la conducta que de las enseñanzas de Sócrates

Séneca

Más que una doctrina Sócrates inaugura un estilo de vida; más que un personaje histórico, Sócrates construye una figura. Dicha figura y estilo de vida presuponen, como en el caso de las filosofías helenísticas, en primer lugar, la transformación del individuo y, posteriormente, un constante ejercicio espiritual. De igual modo, de este ejercicio resulta una tarea de predicación, para que una conversión semejante sea experimentada por sus conciudadanos.⁴¹ No obstante para alcanzar estos objetivos, al ser la de Sócrates una filo-

⁴¹ Cfr. Hadot, P., *¿Qué es la filosofía ...?*, op. cit., p. 50.

sofía vivencial, al carecer de sistema, el lenguaje se torna claramente un vehículo insuficiente para ambos propósitos. De ahí que el ateniense opte por cierta clase de diálogo, que merecerá llamársele “socrático”, para relacionarse con los demás. En este diálogo se reconocerá una actitud irónica, que será ante todo una forma de “representación” (lo es para el personaje “vivo”; como para el de “ficción” en los *Diálogos* de Platón). Pues lejos de concluir, a través de sus incesantes preguntas, con una definición propia, Sócrates, dirá siempre cosas distintas de lo que piensa. Ante la interpelación de Hippias de que dejara ya de interrogar y ofreciera él su propia definición de justicia, Sócrates responderá “A falta de palabras, mis actos lo descubren con evidencia; y ¿no te parece que la acción es más convincente que las palabras?” (*Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 9-10).

Anclar en la figura de Sócrates, en la *performatividad* de su filosofía, la desconfianza hacia la capacidad del lenguaje por lograr esos objetivos, no resulta un caso aislado, ni aun el primero. Mucho se ha discutido acerca de si Sócrates fue uno más de aquellos sofistas que proliferaron en la Atenas del s. V a. C., y en qué radicarían sus diferencias.⁴² La escena que presenta Aristófanes en su célebre comedia *Las nubes*, lo dibuja con las características con que los sofistas fueron estigmatizados, esto es, como un *rhétor* errante, que ofrecía clases por las que jóvenes ricos le retribuían. No obstante, fuera de esta equiparación satírica, que la tradición desechó de inmediato, existe un punto en común entre

⁴² Cfr. Platón, *Sofista*, 231a; *Cratilo*, 397a.

el filósofo ateniense y aquellos maestros extranjeros: la palabra como técnica (*tejné*). Arte y dominio de la palabra que se habían desarrollado a la par que el auge democrático de la *pólis*. En la dinámica de ese nuevo régimen político, ella cobra una importancia inusitada y se hace imprescindible dominarla. De entre las distintas técnicas que surgen y se desarrollan dentro de la actividad cívica que involucra la democracia, destacan tanto la retórica como la dialéctica.

Históricamente la distinción entre Sócrates y los sofistas vendrá dada justo a partir de la aplicación de estas dos técnicas en particular, y será conferida por el más devoto discípulo del primero: Platón. Con ello, éste no solamente interpondrá la distancia entre las enseñanzas de su maestro y la de los sofistas; sino que sentará el paradigma que, por siglos, habría de regir a la filosofía entera. En efecto, Platón denostará, a través de sus críticas, a la técnica retórica de que se valen los *sofistas*, es decir, de aquellos maestros que comercian con el conocimiento, y que recurren a la persuasión para convencer a la mayoría de tal o cual tema; de adoptar tal o cual postura. Sin que para ello, cada uno haya experimentado un proceso de *purificación* (καθάρσιον) derivado de la *refutación* (ἔλεγχος) que, según él, sólo permite el diálogo (*Sof.*, 230b-e). Entiéndase por ello, el *diálogo socrático*.

Al contraponer estas dos técnicas lingüísticas se delimitará, como decíamos, lo que en lo sucesivo tendrá que entenderse o no por filosofía. Pero ¿necesariamente ambas posturas tendrían que contraponerse?, y antes que eso,

¿conviene a la naturaleza del lenguaje dichos deslindes? Retórica y dialéctica responden a una misma y larga tradición sofística (el proceso de democratización de Atenas abarcó los siglos VI y V).⁴³ Los resultados de cada una alcanzaron expresiones excelsas (Gorgias y su *Encomio a Helena*; Sócrates y sus diálogos, son ejemplos); sus procesos de *tecnologización* dan cuenta ya del fino estudio que los griegos hacían del lenguaje. Ambas se muestran como facultades del mismo. Entonces, a qué atribuir el gesto autoritario de Platón, sino es que a una razón extra-filosófica como lo apunta el hecho de describir al diálogo como una “sofística de noble estirpe” (*Sof.*, 231b). Es probable que, a través de ella el aristócrata noble, destinado a los más altos puestos en la jerarquía política de la ciudad, como él mismo afirma de sí en su famosa *Carta VII*, deslizara el rencor que le causaba la condena a muerte de su amado maestro.

La práctica retórica involucraba la confrontación, de hecho, poseía “profundas raíces agonísticas”⁴⁴, pues el *rhétor* se enfrentaba a adversarios con el fin de refutarles,

⁴³ Vianello, Paola, “Oratoria, vida política y ambiente cultural en Atenas”, en VV AA, *Oratoria griega y oradores áticos del primer periodo*, México, UNAM, 2004, p. 17. Al respecto, Walter Ong, afirma: “En sus albores, el estudio de la retórica, que dominaba en todas las culturas occidentales, hasta esa época [el Romanticismo], constituyó la parte medular de la educación y la cultura de la Antigua Grecia, donde el estudio de la “filosofía”, representada por Sócrates, Platón y Aristóteles –y pese a toda su fecundidad subsiguiente– era un elemento relativamente menor en el conjunto de la cultura, que nunca pudo competir con la retórica ni en el número de sus adeptos ni en sus efectos sociales inmediatos, como indica la infortunada muerte de Sócrates.”, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1987, p. 109.

⁴⁴ Ong, *op. cit.*, p.111.

como Sócrates, una opinión contraria. Buscaba transformar sus convicciones. Por su parte la filosofía, fundada en el diálogo, nunca ha dejado de estar exenta de un carácter persuasivo, y de demostrar asimismo la efectividad del lenguaje. Prueba de ello la da el mismo poema ontológico de Parménides, con el que arranca, al menos a partir de los corpus más depurados de que se disponen y para cierta tradición interpretativa, la línea de exclusión entre sofística y filosofía. Este poema, como afirma Cassin, “ya es en sí un discurso sofístico, e incluso, como puede testimoniarlo la totalidad de la *philosophia perennis*, el más eficaz de todos los discursos sofísticos posibles.”⁴⁵

Llegados a este punto, las distinciones y similitudes entre Sócrates y los sofistas parecieran ser de índole más bien formal. En primer término, mientras que, a pesar del retrato hecho por Aristófanes, aquél no comercia con su conocimiento, los segundos sí.⁴⁶ Mientras que, según Platón, uno se vale del “noble” ejercicio del diálogo; los otros de las artimañas persuasivas de la retórica. Por otro lado, lo que asimilaría a todos ellos sería esa vocación de enseñanza pública e itinerante, que persigue la confrontación con sus conciudadanos, y que pretende, de una u otra manera, “transformarlos”. Enseñanza que se hace, una vez abstraídas sus reglas, a través del dominio de técnicas lingüísticas. Sin olvidar, dentro de ello, la condición “teatral” que ambos ejercicios demandan: el de los sofistas ante mul-

⁴⁵ Cassin, Barbara., *El efecto sofístico*, Bs. As., FCE, 2008, p. 28.

⁴⁶ Se dice “a pesar”, pues muy probablemente la escuela fundada por Platón, la Academia, era una institución que cobraba a sus alumnos.

titudes en el espacio público del ágora; Sócrates, de una manera más personal, acometiendo a sus conciudadanos con un sin fin de preguntas. Pues no será sólo hasta los *lógoi sokratikoi*, no será hasta Platón, que Sócrates se convierte en *prosopon*.⁴⁷

Desde el enfoque anterior, las disparidades entre Sócrates y los sofistas envuelven con certeza un elemento moral, incrustado en una dinámica e interés preeminente político, de quienes llevan a cabo cada una de esas tareas. Interés de hecho detectado y abordado con amplitud por los especialistas en el tema.⁴⁸ No obstante, los puntos discrepantes o no entre ambas tendencias, que concernirían a la naturaleza del lenguaje, habrán de buscarse y reconocerse a partir de la insuficiencia de éste por transmitir el conocimiento.

La sofística fue un movimiento de pensamiento con matices diversos, que llamó la atención de la clase conservadora ateniense, decíamos ya, por la capacidad que tenían los *rhétores* para convencer al pueblo. A ellos se les atribuye

⁴⁷ Cfr. Hadot, P., *Elogio de Sócrates*, México, me cayó el veinte, 2006, pp. 28-31. Según un fragmento de Aristóteles, fue Alexámenes de Teos, de quien no queda texto alguno, el primero en utilizar en sus obras a Sócrates como un personaje. Por otra parte, como se sabe los griegos eran parte de una arraigada cultura teatral. Al respecto, García Bacca identifica, además del ágora y el teatro, a la filosofía como los tres lugares (a ésta la denomina “teatro ideológico”) en que el individuo comprobaba su existencia y personalidad, García Bacca, Juan David, *Introducción literaria a la filosofía*, Anthropos-UNAM-UPN, Barcelona, 2003, p. 36 y 37.

⁴⁸ Un abordaje sobre el tema, que proporciona una bibliografía actualizada, se obtiene en Ramírez Vidal, G., “La dimensión política de la retórica griega”, en *Rétor*, 1 (1), pp. 85-104, 2011.

ser creadores del arte retórica, el “arte de persuadir a través de las palabras”, según reza la célebre definición platónica (*Gorg.*, 452 e).⁴⁹ A través de este ejercicio, se hace evidente que a ellos no les preocupaba determinar cuál era la naturaleza o el origen del lenguaje, a la manera en que los filósofos lo harán. Poco indica su interés por averiguar la correcta designación de las palabras a las cosas,⁵⁰ o de si aquéllas se han dado por convención o naturaleza. Distinción ésta que, por lo demás, hacen de un modo más general refiriéndose al carácter de la ley,⁵¹ y que Platón restringirá, en el *Cratilo*, al conocimiento etimológico de las palabras.⁵²

Aun cuando entre estos “maestros de sabiduría” se sostuvieran opiniones opuestas, su enseñanza demostraba ante todo que el lenguaje poseía una naturaleza práctica;

⁴⁹ No existen registros de que el término ῥητορικὴ τέχνη (arte retórica) fuera empleado en el s. V. Los nombres de ῥήτωρ y λέγων eran usados para referirse a toda persona que hablaba en público, sin que para ello se valiesen de una técnica, v. Vianello, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁵⁰ Por lo menos esto no se desprende de los fragmentos conocidos, aunque en los de Protágoras o Demócrito aparece una preocupación por la correcta aplicación de las palabras en sentido pragmático, cfr. Calvo, J.L., “Introducción” en Platón, *Cratilo*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, Gredos, 2000, p. 346, n. 8.

⁵¹ Habrá que reparar en que ambos temas, la naturaleza de la ley y del lenguaje, se encuentran relacionados íntimamente. Pues, al abrirse el período democrático de la *pólis*, el proceso de creación de las leyes va aparejado de su discusión y aprobación por parte, primero del Consejo (Βουλή), y más tarde por la Asamblea (Ἐκκλησία). Por lo que no resulta difícil que a la pregunta por la naturaleza de éstas, se siga la de la naturaleza del conducto y materia (escritura) que las forman.

⁵² Es impreciso si Demócrito y Antífonte habrían planteado dicha dicotomía antes que Platón, cfr.: Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega, III. Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 207 y 208; Calvo, J.L., *op. cit.*, p. 347.

que injería en la vida de las personas y, todavía más, que era capaz de transformarlas y transformar su entorno, infundiendo a través de él, *areté*, o sea, virtud.⁵³ De este ejercicio llevado a cabo por los sofistas deben resaltarse dos cosas, que delinearán la brecha entre éstos y el maestro de Platón. La primera de ellas es la conciencia patente que ellos tenían acerca de que la relación entre el habla y el mundo es una representación (*lógos*), a la cual, dado el caso, se puede superponer otra.⁵⁴ Lo que reafirmaba su convicción de que las palabras tenían un significado distinto para cada individuo en particular. La segunda, es la desunión de esta representación, en tanto conocimiento o razonamiento, y la virtud.⁵⁵ Pues, mientras que el conocimiento absoluto, y mucho menos su comunicación o transmisión, era imposible; de acuerdo con los sofistas, la virtud sí era algo susceptible de enseñarse.

En su acepción más arcaica este término, *areté*, virtud, remitía al talento, la pericia de alguien o la excelencia de algo, sin embargo, para sofistas como Antifonte, e incluso desde Heráclito (fr. 112), era concebida como más tarde lo harán los filósofos helenísticos, esto es, como un *autocontrol*. Como la capacidad del hombre para dominarse a sí

⁵³ Cfr. Guthrie, W.K.C., *Los filósofos griegos*, México, FCE, 2005, p. 77.

⁵⁴ Cfr. Kerferd, G. B., *The sophistic movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 73, 78-82; Guthrie, *Historia de la filosofía...op. cit.*, pp. 211-213. En esa clara conciencia de los sofistas se dibuja ya la composición tripartita que se le adjudicará en tanto signo lingüístico: significante – objeto – significado.

⁵⁵ Guthrie, *loc. cit.*

mismo, para someter a sus pasiones y tomar la razón justa en cada momento (*sophrosyne*).⁵⁶ De esta manera, la *areté*, puede enseñarse mediante la actitud y las acciones de quien aplica y muestra a los demás ese justo dominio, mediante su ejemplo de vida: “Un hombre –afirma Antifonte– necesariamente tiende a parecerse en sus maneras a aquél con quien se junta la mayor parte del día.” (fr. 62)⁵⁷ Enseñar mediante el ejemplo, tal y como lo hacían quienes dominaban un arte o profesión: el herrero o el carpintero; el corredor o el luchador, y buscaban que otros la aprendieran.⁵⁸

Habrà que decir, sin embargo, que toda esta discusión en torno a la naturaleza y adquisición de la virtud no era en absoluto aislada, o localizada en el ámbito filosófico. En el entorno cultural de la *pólis*, era factible admitir que tanto la disposición natural de cada quien, la enseñanza, así como el ejercicio metódico de un oficio o disciplina, podían hacer de un hombre alguien virtuoso.⁵⁹ La diferencia la marcaba,

⁵⁶ Guthrie, *op. cit.*, pp. 254 y 255.

⁵⁷ Citado en Guthrie, *op. cit.* p. 247.

⁵⁸ En este sentido, es sintomático que en su tragedia *Antígona* (442 a.C.), Sófocles, después de enumerar ciertas hazañas alcanzadas por el hombre, como el atravesar el mar con sus naves o cultivar la tierra, y las actividades que ejerce como la caza, la pesca y la doma de animales; vincula también al lenguaje con el pensamiento y el comportamiento social: “Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento así como las civilizadas maneras de comportarse”, canta el coro, 350-355. De acuerdo con P. Vianello, esta asociación es característica de la oratoria del siglo V a.C., *op. cit.*, p. 16.

⁵⁹ Guthrie, *op. cit.*, p. 250.

como lo apunta Guthrie, el énfasis que se hacía en alguno de esos tres aspectos.⁶⁰

En efecto, desde la óptica laxa que hemos descrito en principio, la actitud adoptada por Sócrates al no querer ofrecer su propia definición de los temas que cuestiona, no dista mucho de la mostrada por los sofistas que ponían en duda el conocimiento. Pero al estrechar nuestro enfoque, se habrá de observar que Sócrates rebasa el escepticismo en que aquéllos se sustentan. Sin que por esto deje de fundamentarse en él el tono irónico que imprime a sus diálogos, por el contrario, lo confirmaría. Al determinar o delinear en qué consiste esta diferenciación, nos enfrentaremos por fuerza en el punto más ampliamente debatido acerca de la filosofía socrática: ¿hasta dónde es Sócrates y no Platón quién la detenta?

El movimiento sofístico sostuvo, respecto de la filosofía precedente, un desdén por el estudio teórico de la naturaleza dada su “inutilidad” para la vida del hombre. Mismo desdén compartido por Sócrates: “Nunca discutió acerca de la naturaleza de todas las cosas –como tantos otros–; ni cómo surgió el Cosmos, así llamado por los sofistas (σοφιστῶν, entiéndase, “sabios”), ni qué necesidades originan cada una de las cosas celestiales; y demostraba que son locos los que sobre tales asuntos se preocupan”, narra Jenofonte (*Mem.*, I, 1, 11).⁶¹ Alfonso Reyes ha registrado con nitidez ese empalme escéptico entre Sócrates y los sofistas;

⁶⁰ *Loc. cit.*

⁶¹ Véase también, Platón, *Fedón*, 96e-97a-c; *Apol.*, 19b-d.

mismo que les conduce a centrar sus especulaciones en la vida del hombre. A diferencia de los filósofos “naturales”, “que fueron osados –dice– para concebir el universo, éstos lo son para verificar en el alma humana las consecuencias de las grandes concepciones universales. Y las consecuencias, en sus manos, acabaron en desencanto”. A pesar de ello, inscribiéndose en la opinión preponderante, Reyes atribuye el deslinde socrático a la emancipación de la “superstición verbal” en los sofistas.⁶²

Sin embargo, antes que divergir en ironía (dialéctica) y relativismo (retórica), que serán las formas que adopte; ese desengaño compartido habrá de decantarse en dos concepciones diferentes de *lógoi*. Y en ello radicará el distingo que determine, en última instancia, las clases de virtud que propugnarán cada una de esas tendencias.

VIRTUD Y REPRESENTACIÓN EN LA TRADICIÓN PLATÓNICO-ARISTOTÉLICA

Hemos dicho que al diferenciar las vertientes que fundamentan los rasgos adoptados, de una parte, por un presunto modelo sofístico y, de otra, por la escuela inaugurada por Sócrates, habríamos inevitablemente de introducirnos en el sempiterno debate acerca de la filiación filosófica de esta

⁶² Reyes, A., “La crítica en la edad ateniense” en *Obras Completas* XIII, México, FCE, 1997, p. 90. Cfr. Hussey, E., “La época de los sofistas”, en *Los sofistas y Sócrates*, México, UAM, 1991, pp. 13-14.

última.⁶³ Es así, en tanto ha quedado establecido que antes de una disociación meramente formal, como tiende a ser incluso hasta hoy la impuesta entre filosofía y retórica o sofística, como entre la “razón” y la mera “palabrería”, la distinción primigenia entre ellas habrá de encontrarse en dos clases de *lógoi*.

El tema es relevante para el propósito de este trabajo sobre todo al vincularse el *lógos* con la representación (*idea*), es decir, con la concepción de conocimiento en tanto “similitud” del objeto. La representación o *lektón*, se convertirá en elemento principal de la teoría del conocimiento y del lenguaje para la filosofía estoica. Sin embargo, dentro del sistema corporeísta estoico la existencia del *lektón*, ha sido muy debatida y puesta en duda incluso por los mismos integrantes de la escuela, pues se le considera una entidad sin cuerpo (*ἄσώματον*). La función y el carácter que ésta adquiera deberán, en cualquier caso, determinarse y comprenderse mejor a partir de las dos posturas antiguas que la fundamentan. Sea como retórica; sea como filosofía (dialéctica): qué es lo que cada una de éstas aporta al valor de la representación.

Ahora bien, sobre esta primera bifurcación prevalece además, el hecho de que la propuesta socrática es difícilmente discernible de la que Platón expone en su obra propia. En este caso, se abre una nueva disyuntiva acerca de si la exploración socrática a través del método inductivo, tiene o no un carácter “universal” y en qué sentido. La tarea de

⁶³ *Supra* p. 103.

confrontación y desapego ante cualquier razonamiento alcanzado, llevada a cabo por Sócrates a través de su dialéctica, conduce con firmeza a pensar que el jactancioso hijo de Fenarete no “militaba” (como diría cierto clérigo ortodoxo) con un concepto en específico. Las noticias históricas que nos llegan fuera de Platón coinciden en referir su disposición dialógica, errabunda y de ensimismamiento que, a lo más, pretendía sembrar en los otros una reflexión propia. Lo que suscitaba con frecuencia era una gran exasperación e incomodidad, ante el hecho de que esa práctica modificara las convicciones más ampliamente aceptadas. Si bien justo por esa propensión, y en ello concuerdan Jenofonte (*Mem.*, IV, 6, 1) y Aristóteles (*Met.*, XIII, 4, 1079b), se le considera el artífice del razonamiento inductivo que lleva a la definición universal, es decir, al concepto (*lógos*). Y aquí cabe la pregunta, ¿por qué entonces Sócrates habría de empeñarse en predicar la unicidad e inmutabilidad de uno solo de estos razonamientos? En todo caso, en qué sentido se entendería, teniendo en cuenta que el conocimiento buscará para él repercutir en una acción ética.

Se sabe bien que el término *lógos* poseía en la antigüedad más de una acepción. Éste podía remitir a “palabra”, “dicho”; “proposición”, “definición”; “razón”, “juicio”; “conversación”, “discurso”, entre otras acepciones en pautas semejantes que recogen textos de diversa índole. La apropiación del término por parte de la filosofía vendrá aparejada por el uso que hace de él Heráclito como Razón o sustancia del mundo (fr. 1). En este sentido, su significado se entrevera con el de *psiqué* (alma), en tanto en la antigüedad

ésta representaba el principio o energía vital. Hasta Anaxímenes (c. 585 a. C.), a este soplo, o aire, se le pensaba como algo “externo”, que se inhalaba y exhalaba a través de la respiración.⁶⁴ Sin embargo, acogiéndonos en este punto a las conclusiones de Burnet,⁶⁵ con Sócrates el alma será concebida ya como algo propio (según Platón, presa del cuerpo), inmaterial, pero susceptible de cuidado y cultivo por medio de la dialéctica.

Pues bien, el resultado de esa actividad es el *lógos* como concepto, esto es, aquello que precisamente refiere la “sustancia”, “naturaleza” o “esencia” de las cosas.⁶⁶ Estas “sustancias” o “formas” serán las que Platón sentencie como “realidades” contenidas en la mente como suyas. Y que Aristóteles más tarde, reproduciendo esa idea, calificará como independientes e incorruptibles. Es decir, ajenas a cualquier proceso de generación sensitiva (*Met.*, VII, 15, 1039b, 20-30). No obstante, el propio Estagirita afirma que Sócrates fue del todo ajeno a la teoría de las formas, adjudicando la autoría de ésta a sus sucesores –entiéndase, Platón– (*Met.*, XIII, 3, 1078b, 30-35). Junto con ello, con-

⁶⁴ Continuando con esta antigua noción de *psiqué*, los estoicos sostendrán que el recién nacido la adquiere con la acción de enfriamiento de la composición cálida del feto, que supone su primera aspiración, Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos*, 105F/SVF, II, 806.

⁶⁵ Burnet, J., “Doctrina socrática del alma”, en *Varia socrática*, UNAM, 1990, pp. 11-50.

⁶⁶ Para este punto, conviene recordar que según cuenta Platón, Sócrates se sintió entusiasmado al leer un pasaje de Anaxágoras en que se hablaba de la Inteligencia (*noûs*) como causa y orden de todo, *Fed.*, 97c.

viene considerar la presumible disidencia del maestro a las generalizaciones teóricas de los físicos,⁶⁷ así como su pertenencia histórica al ámbito cultural sofisticado,⁶⁸ inmerso en el complejo y basto estudio del hombre. Para los sofistas todo lo que es dable conocer se hace a partir de los sentidos; sin ningún recelo admitirían ser llamados “empiristas”. Asimismo, la virtud de auto-dominio (*sophrosyne*) mostrada por el dialéctico, no tendría por qué no ser entendida como la capacidad de reconocer y someter las afecciones que nos proporcionan nuestros sentidos.

La tradición interpretativa que prevalece sobre los textos platónicos, ha tendido a homologar esta distinción que, aun superficial ha quedado planteada hasta aquí, entre la universalidad del concepto socrático y su “existencia” apartada, unitaria e inmutable. Dichas cualidades, para ciertos especialistas, no hacen más que concluir la dirección natural de la universalidad del concepto.⁶⁹ Sin embargo, aun cuando la esencia implique su universalización,⁷⁰ no necesariamente ésta redundará en una teoría metafísica de las ideas. Y así será visto por otras escuelas derivadas de la misma enseñanza socrática que, por supuesto, no compararán la versión platónica. En todo caso éstas pretenderán derivar de ella una acción consecuente.

⁶⁷ Platón, *Fed.*, 98b.

⁶⁸ Ver Jankélévitch, *L'Ironie*, Bourges, Flammarion, 1964, p. 10.

⁶⁹ Ésta es la debatida y en más de un sentido rebasada interpretación llevada a cabo por J. Burnet y A. E. Taylor a inicios del siglo pasado.

⁷⁰ Ya desde Aristóteles se plantea a la *universalidad* como inherente a la esencia (concepto) de las cosas, *An. Post.*, I, 4, 73b.

La universalidad socrática está referida a la determinación del propio concepto. Es decir, se trata más bien de un tipo de generalización con el fin de obtener la definición de un término, y no a una abstracción de hechos experimentados;⁷¹ como parece ser la intención de Platón al declarar a cada una de esas universalidades como realidades absolutas. Considerada dentro de un proceso orgánico (pues, no olvidemos que el ambiente cultural a que Sócrates pertenece, vuelto hacia el estudio del hombre, involucraba al cuerpo humano y, en especial, al lenguaje⁷²), el producto dialéctico se presenta, ciertamente, como algo *no-material*, en tanto se concibe como una imagen incorpórea, signo o procedimiento semántico, en el individuo.⁷³ Característica que responde a una antigua e intrincada historia de la *psiqué* y el *lógos*. Lo que en este sentido estaría presuponiendo dicha concepción sería una actividad ya de lleno psíquica o, puesto en términos contemporáneos, mental.⁷⁴ Pero que aun no encuentra o se halla en la búsqueda de su sólida concreción

⁷¹ Cfr. Reyes, *op. cit.*, p. 96. Una interpretación en el mismo sentido, es decir, que niega el carácter universal de la idea en el propio Platón, pero que la distingue en el ámbito lingüístico, en lo que nombra y define a las cosas, la ofrece Eggers Lan, C., *El sol, la línea y la caverna*, Bs. As., Colihue, 2000, pp. 73-74.

⁷² Hussey, E., “La época de los sofistas”, *op. cit.*, pp. 10-35.

⁷³ Cfr. Padilla Longoria, M. T., “Cazando al sofista: aproximaciones a la dialéctica en el Sofista de Platón”, en *Jornadas Filológicas 2002. Memoria*, México, UNAM, 2004, p. 425.

⁷⁴ En ese sentido, se sabe que el célebre *rétor* Antifonte elaboró una ciencia, paralela a la medicina, para tratar enfermedades de la mente (*téchnē alupías*) a través de discursos. En una especie de consultorio, inquiría a sus “pacientes” para saber qué discurso convenía aplicar para su cura, D-K, 87, A, 6, citado por Hussey, E., *op. cit.*, p. 26.

sistemática, tal como por vez primera se expondrá, de manera por demás exhaustiva, por la filosofía estoica. Pues, ¿acaso no es el reiterado empeño de Sócrates por definir la esencia de algo, la interrogación acerca de su significado, y en última instancia del significado?

INFLUENCIA SOCRÁTICA

En nuestros días, el influjo determinante para el estoicismo de la figura y pensamiento socráticos han sido inicialmente señalados por Antony Long. Asimismo él es quien, específicamente, ha desarrollado la relación de continuidad entre la dialéctica, en tanto captación de lo que una cosa es, así como de su correcta denominación, plasmada en los diálogos platónicos, y la dialéctica estoica, entendida como el conocimiento de lo verdadero y lo falso, y de lo que no es ni verdadero ni falso (D.L. VII, 42).⁷⁵ Al ser ante todo una figura, o, en palabras de Nietzsche, una “semiótica”, Sócrates ha sido y continúa siendo susceptible de múltiples interpretaciones, como lo prueban las distintas escuelas que se dicen haber captado sus enseñanzas.⁷⁶ Las referencias apuntan a que la más estable o más propia de éstas, despojada de una

⁷⁵ Véase Long, A. A., “Socrates in Hellenistic philosophy” y “Dialectic and the Stoic Sage”, en Long, A. A., *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 1-34; 86-106.

⁷⁶ Una de las cuales fue la secta estoica, cuyos integrantes, de acuerdo con Filodemo, gustaban de ser llamados *socráticos*. Por otra parte, los textos de Epicteto dan cuenta de Sócrates como una figura tutelar, Long, A. A., “Socrates in Hellenistic ...”, *op. cit.*, pp. 2 y 3. Véase asimismo, Sellars, *op. cit.*, p. 8.

interpretación inmediata, radicaría justo en la concepción del alma y de su cuidado (*epiméleia*).⁷⁷ En esta cualidad y ejercicio que conlleva (ἔσκησις) estarán ya concentradas las diversas correlaciones previstas o que se han abierto a partir de Long, entre el *socratismo* y las escuelas helenísticas.⁷⁸

Para la historia de la filosofía Sócrates ha marcado, a través del *epiméleia heautou*, el inicio de la reflexión ética. Ésta ha sido asimismo la relación directa más señalada entre la herencia socrática y las escuelas helenísticas –estoica, escéptica, epicúrea–, caracterizadas por la concordancia de su pensamiento con el actuar. Pero antes que ello, en torno a este precepto bajo el cual será entendida “cualquier conducta racional”,⁷⁹ se concentrará también la más estricta distinción epistemológica entre la concepción del *lógos* o representación sofística y socrática. Lejos de ser ambas ajenas al estoicismo (baste recordar que la enseñanza y estudio de la retórica alcanzó a Roma) o, contraponerse, como lo hizo Platón, tanto la vieja como la nueva tradición se darán cita en la tarea sistematizadora de la filosofía del lenguaje,

⁷⁷ V. n. 59. Si bien la idea del alma socrática se encuentra referida en diversos textos, sólo en Platón se muestra como novedosa la práctica del *epiméleia*, “Pierre Hadot: historia del *souci*” en Gagin, *op. cit.*, pp. 192 y 193. Por otra parte, según Plutarco, Aristóteles considera a este principio délfico como el punto de partida de la filosofía socrática, *Moral*, III8c.

⁷⁸ Cfr. Sellars, *op. cit.*, p. 7. Para otros autores que asimismo han señalado tempranamente la conexión entre Sócrates y el estoicismo, véase Boeri, M. *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Bs. As., Colihue, 2007, p. 286, n.9.

⁷⁹ Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994, p. 34.

llevada a cabo por los maestros del Pórtico. Exponer en qué consisten los principales puntos de inflexión de ambas corrientes atañe, sobre todo, para estimar el alcance que tendrán, precisamente, en la constitución y las diversas funciones de la dialéctica estoica.

Hasta aquí hemos dejado expuesto que para la tradición sofística, de la cual Sócrates forma parte, es claro el vínculo establecido por una representación, entre la realidad y lo que se dice de ella. En uno u otro caso, y ateniéndonos a la enseñanza nuclear del filósofo, permea la convicción acerca de la imposibilidad de que toda representación sea de orden categórico. Es decir, ambas posturas se asientan en el escepticismo que define este periodo. Sea esto manifestado en propuestas antagónicas defendidas con igual fuerza; sea por el suspenso en que queda el individuo que interroga y elabora una definición. Ello aun cuando el concepto socrático se considere universal, es decir, sustraído al cambio o a la diversidad de significaciones. Esta cualidad será mejor entendida, ya hemos dicho, como la generalización de cierto término.⁸⁰ Y es en este punto donde se interpola lo que tiene de propio la filosofía socrática. Pues antes que presentarse de un modo perentorio, a la manera en que lo es, por ejemplo la ley (con seguridad, más de un ateniense la tenía presente a la hora de enfrentarse con las preguntas de Sócrates),⁸¹ el concepto necesariamente es

⁸⁰ V. *supra*, p. 58.

⁸¹ Cfr. Flores Farfán, Leticia, *Atenas, ciudad de atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, México, UNAM-UAEM, 2006, pp. 215-241.

presidido por una búsqueda. Es ésta la que en la antigüedad hará del hombre un animal racional. Es la razón (*lógos*) misma *en* su ejercicio. De acuerdo con ello, el resultado de esa búsqueda, no denominado de otra manera sino como *lógos*, concepto, tendrá que ser conclusivo entonces sólo para el individuo que la lleva a cabo. Así es como habrá de entenderse el vínculo entre la virtud y el conocimiento defendido por Sócrates, su único compromiso. La exigencia del *cuidado de sí*, presupone el convencimiento del sujeto de esa verdad. Esto es, que ella al mismo tiempo resulte efectiva, que corresponda con su propio comportamiento y forma de vida: “Si yo muriera antes de tiempo, en medio de afluencia de bienes, fuera ello seguramente motivo de aflicción para mí y para los que me aman; pero si pongo fin a mi carrera, cuando no me esperan ya sino males, sólo habéis de ver en ello, es mi opinión, motivo de gozo para todos vosotros”, argumenta Sócrates convencido ya de darse muerte, frente a la resistencia de sus amigos (Jenofonte, *Ap. Sóc.*, 27). En esa concordancia, así como más tarde para los estoicos, radicará la unidad de la virtud.

Ahora bien, con lo anterior se entiende asimismo que ya para Sócrates el conocimiento es parte de un proceso psíquico, es decir, concerniente por completo al alma. En Platón, este proceso estará definido preferentemente como una actividad introspectiva e intelectual, con el consabido desdén por los factores sensitivos. Si bien en el *Teeteto* se hace mención a la intervención de los datos sensoriales, esquematizados en una figura recurrente en la antigüedad que compara al alma con una tablilla de cera, donde se im-

primen las imágenes de nuestras percepciones y pensamientos (*Teet.*, 191c-d). Desde antiguo el alma se hallaba vinculada, además de a una composición aérea o ígnea, con una naturaleza “visual”. Píndaro (c. 518 a.C.) la llama “imagen de la vida” (αἰῶνος εἶδωλον).⁸² Y ella se preservará en la idea del alma reflejada en esta metáfora de la que se valen también Aristóteles (*Acercas del alma*, II, 12, 424a17-24) y los estoicos, quienes llamarán a esta impresión *phantasia* (D.L., VII, 45). Sin embargo, es justamente dicha característica del alma, reconocida en la actividad dialéctica de Sócrates, la que objetará Platón en el saber o conocimiento detentado por los sofistas. Pues ¿no acaso son éstos acusados de crear e infundir en los demás imágenes y opiniones falsas?: “La imitación propia de la técnica de la discusión [...] de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos: quien dijera que ésta es realmente ‘la estirpe y la sangre’ del sofista, diría, según parece, la verdad máxima”.⁸³ Lo que se impone en este punto ya no es deslindar el alcance ético u ontológico (opción platónica) entre quien elabora conscientemente su propia imagen y el que simplemente se

⁸² Citado por Burnet, *op. cit.*, 36.

⁸³ Platón, *Sofista*, 268c-d:

Τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν, τοῦ φανταστικοῦ γένους ἀπὸ τῆς εἰδωλοποιικῆς οὐ θεῖον ἀλλ’ ἀνθρωπικόν τῆς ποιήσεως ἀφορισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποιικόν μόριον, “ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος” ὃς ἂν φῆ τὸν ὄντως σοφιστὴν εἶναι, τὰ ληθέστατα, ὡς ἔοικεν, ἐρεῖ.

fía de dibujos distantes, elaborados por otros, (*Sofista*, 234). Se trata más bien de considerar esas imágenes “externas”, como perceptibles, del modo que lo es cualquier objeto. Y no es otra la postura guardada por las corrientes empiristas previas y derivadas de la enseñanza socrática ambas, recordémoslo, cultivadas en el ambiente cultural de la sofística. De cierta manera, este presupuesto estará implícito en el propio Platón al considerar el riesgo que ellas comportan a quien las elabora como un mago o hechicero: “¿ha quedado en claro que es un mago, imitador de las cosas...?” (*Sofista.*, 235a). De hecho, sobre la base ontológica y epistemológica que el filósofo elabora, se prevén, a través de los desdobles de mimesis enunciados en el *Sofista*, las distintas clases de representación referidas más tarde por los filósofos del Pórtico (cfr. D.L., VII, 46-51).

RETÓRICA Y ESTOICISMO

Además de relacionarse con la consecución del poder desde su gestación, la retórica estuvo muy temprano ligada con la manipulación de las afecciones del alma. El célebre sofista Gorgias de Leontini, quien le otorga el carácter utilitario que tanto perturbará a Platón, fue también quien dotó a esta disciplina de una ordenanza filosófica. Contrario a éste, pensaba que el Ser no existía o que en tal caso, “no comunicamos a los demás las cosas reales, sino discursos, que son

una realidad distinta de las cosas de que se habla”.⁸⁴ Pero sobre todo Gorgias destaca por ser el descubridor del efecto *psicagógico* del discurso, es decir, de la facultad de seducir o encantar al alma y conducir la voluntad de quien lo escucha. Dada la interacción de diversas disciplinas de aquella época, la retórica se vio influenciada sobre todo por el arte de la medicina, en auge en la misma época (tanto Empédocles, maestro de Gorgias como Heródico, hermano de éste, practicaban la medicina). Por ello el poder del discurso es comparado con un fármaco, es decir, como un medio de sanación para el alma, con la capacidad de *purgar* los humores, *evacuar* las penas, *contagiar* emoción, deleite o terror (D-K B 11, 14).⁸⁵

La idea de que el lenguaje posee la capacidad de purificar y curar al alma será compartida asimismo por las escuelas helenísticas, que tendrán entre sus objetivos principales precisamente el control y dominio de las pasiones. Éstas, de un modo similar al planteado por Gorgias, eran tenidas como afecciones del alma. Pero los filósofos a diferencia de los sofistas, antes que perseguir un poder político en el gobierno democrático de la *pólis* e intentar conmovier y transformar las percepciones del pueblo, por el contrario, privilegiarán la purificación del alma y la transformación de un individuo o un grupo de ellos. Tal ejercicio se hallará identificado a partir de la enseñanza socrática en el *cuidado*

⁸⁴ D-K B 3, 84, citado en López Eire, A., *Esencia y objeto de la retórica*, México, UNAM, 1996, p. 14, n. 18.

⁸⁵ V. Beristáin, H., *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1998, p. 431; así como López Eire, *op. cit.*, pp. 15-27.

de sí, en el que, para el estoicismo, jugará un lugar fundamental el concepto de “representación” (*phantasia*).

En gran medida ese objetivo de la filosofía es condicionado por el desarrollo histórico y la formación de entornos políticos nuevos, en donde la lucha sofística por orientar en uno u otro sentido a la voluntad del pueblo, ve diezmada su vigencia. Y el proceso judicial a que es sometido Sócrates es incluso ejemplo de ello. El gobierno de Pericles, aun cuando significó el florecimiento cultural de Atenas, fue ya acusado por Platón de introducir los gérmenes de la “demagogia”, pues su política se caracterizaba por un intercambio de salarios y prebendas (v. *Gorgias*, 515e). Con Pericles, el gobierno de un solo hombre se había prolongado a través de múltiples elecciones. Lo que en regímenes previos era algo ciertamente impensable. Asimismo develaba la pretensión imperialista de Atenas, a través de sus frecuentes guerras. Finalmente, la derrota ante Esparta condujo a la conformación de un régimen tiránico (404-403 a. C.), en el que hallaban poca cabida los intereses de la antigua retórica. No es extraño entonces que uno de los treinta tiranos, Critias, célebre sofista de una segunda generación y asimismo alumno de Sócrates, se haya ceñido a un “feroz individualismo que muy pronto enfrentará al ciudadano contra el Estado.”⁸⁶

⁸⁶ Châtelet, F., *El pensamiento de Platón*, Barcelona, Labor, 1995, p. 41. Cfr. Worthington, I., “Rhetoric and Politics in Classical Greek: Rise of the Rhetores” en Worthington, I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Singapur, Blackwell, 2008, p. 255-257.

Participes de ese movimiento cultural en que se gestan, los intereses de las escuelas posteriores a Sócrates no estaban dirigidos ya al poder democrático. Estas doctrinas además de concebir al alma como elemento constituyente y rector del individuo, predicaban la enseñanza para el control de sus afecciones. La dialéctica se erige así como el método privilegiado para llevar a cabo dicha tarea. Sin embargo el afán no se limitaba a ello pues, como se ha expuesto, su actitud de vida buscaba evidenciar su particular concepción del mundo. El comportamiento que externaban era en sí mismo una forma principal de su enseñanza (¿semi-ótica socrática?), y en gran medida reflejaba el escepticismo preponderante. Cada una de ellas adoptaba formas retóricas distintas para alcanzar sus objetivos propios, pues pretendían ganar adeptos y crear un efecto en sus audiencias. En ese sentido, el ejemplo más llamativo lo daban, como siempre, los cínicos. Así, en lo referente al discurso libre o franco (*parrhesia*):

On one hand, Cynic philosophers might be said to have been the true possessors of *parrhesia* because of their unwillingness to be influenced by external factors; on the other, they exercised not so much an independence of thought as a deliberate desire to create an effect on their audiences, a perspective that goes a little beyond what *parrhesia* was intended to signify.⁸⁷

⁸⁷ Vanderspoel, J., "Hellenistic Rhetoric in Theory and Practice", en Worthington, I. (ed.), *A Companion to...op. cit.*, p. 135. La *parresia*, en su antigua acepción, es una figura retórica cuya cualidad de franqueza implica un hablar frente al público y con atrevimiento o exage-

Por su parte, los estoicos eran también conscientes del simbolismo o carácter retórico de su actitud, ya que el propio Zenón calificaba de solecismo no nada más al error en el hablar, sino también al desaliño en el comer, vestir y andar (SVF., I, 82). No es otro el sentido que Cleantes de Assos, del que a través de Cicerón sabemos que escribió un arte retórica (*Sobre el supremo bien y supremo mal*, IV, 3, 7/ SVF, I, 491), da a esta disciplina al referirla como “la ciencia del bien decir”. Pues ésta –añade Quintiliano– “no sólo abarca de una vez todas las perfecciones del discurso, sino también directamente las costumbres del orador, ya que no puede hablar bien sino quien es bueno” (*Inst. Or.*, II, 15, 34-35; SVF, I, 491).

Al iniciarse el periodo helenístico en 323 a.C. la retórica había alcanzado su mayor auge. La muerte de Demóstenes, un año más tarde (322), marcará simbólicamente el fin de la época de los grandes oradores dentro de la *pólis* democrática ateniense. No obstante, poco a poco la retórica se irá conformando en una técnica organizada y sistemática (ya desde Aristóteles y Teofrasto), susceptible de enseñanza fuera del contexto político en que se origina.⁸⁸ Su enseñanza hará parte esencial de la formación de todo hijo de fami-

ración, en lo que se asume cierto “fingimiento”, cfr. Beristáin, *op. cit.*, pp. 302 y 303. Difiere del concepto que Michel Foucault elabora, y en el que destaca tan sólo el vínculo entre el sujeto y la verdad, sin atender el papel “representativo” a cargo del emisor. Lo que es independiente de la carga de verdad contendida en su discurso, v. Foucault, M., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.

⁸⁸ Erskine, A., “Rhetoric and Persuasion in the Hellenistic World: Speaking up for the *Polis*”, en Worthington, I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Singapur, Blackwell, 2008, p. 272.

lias nobles, y por supuesto de todo aquél interesado en ocupar un cargo público. Si bien la época helenística significó un periodo de teorización sobre ella, su práctica prevaleció, adecuándose a los distintos modos de organización política, tanto dentro de la expansión macedónica, como con el imperio de Roma. Baste recordar, para éste último caso, que el padre del estoico Séneca, se distingue con el mote de “el *Rétor*”, y que el mismo filósofo (c. 4 a. C.- 64 d. C.) fue formado en dicha tradición. De acuerdo con los distintos ámbitos e intereses, las estrategias retóricas también fueron diversificándose. Tenían especial relevancia en las relaciones diplomáticas y en la comunicación con el soberano. Un fenómeno que pocas veces se toma en cuenta, pues se da por sentado, es la influencia que la escritura tuvo en este desarrollo y diversificación.⁸⁹ En tanto, la distinción entre *réttores*, sofistas y filósofos cobraba cada vez mayor definición, aun con el veto platónico, la actividad de sofistas y filósofos muchas veces se hallaba imbricada. Con el tiempo sin embargo estas categorías fueron diferenciándose. Al *réttor* se le consideró entonces sólo un técnico, mientras que al sofista se le tenía por alguien muy competente o como un orador con tintes filosóficos.⁹⁰

A pesar que en su teoría sobre el lenguaje los estoicos contemplan a la retórica como una de las dos partes que le componen, es poco el aporte teórico, al menos conocido, que hacen a ella. Los fragmentos disponibles, a partir de

⁸⁹ Cfr. Vanderspoel, *op. cit.*, p. 131.

⁹⁰ *Op. cit.* p. 135.

Crisipo, no dejan claro cuáles eran los límites o diferencias que se establecían entre retórica y dialéctica, entendida ésta última en los términos corrientes de hacer preguntas y respuestas. Mientras que “la retórica –nos transmite Diógenes Laercio– entienden que es la ciencia de hablar bien acerca de las cuestiones sometidas a exposición ininterrumpida” (D.L., VII, 42). Esta simple referencia no aporta casi nada a lo que por siglos fue el cultivo y estudio de la retórica en Grecia y Roma. Se asume, en ese sentido, que su expresión corresponde al discurso hablado o fónico. Mientras que la parte dialéctica se enfoca al razonamiento, al “área de las representaciones y de las varias proposiciones expresables” (D.L., VII, 43). A partir de esa ausencia, se han llegado a extraer conclusiones improbables, como lo es el que se piense que los estoicos rechazaron su ejercicio, en tanto repudiaban la exacerbación de las emociones. Esto sobre todo partiendo del canon retórico establecido por Aristóteles, que prescribe como uno de los principales argumentos de la retórica el de suscitar en el receptor del discurso emociones como ira, miedo, odio, indignación, vergüenza, envidia etc. Aunque en este punto conviene asentar que el Estagirita también prevé generar a través de ella sentimientos de amistad, compasión, confianza o calma (*Retórica*, 1378 a 30-1388 b 25). Por el contrario, son numerosos los oradores estoicos de que nos llegan noticias en el mundo helenístico, que van desde el propio fundador de la secta, Zenón de Citio, que predicaba su doctrina a las afueras del Ágora; Posidonio de Apamea embajador de Roma; Cicerón o Séneca, quienes ocuparon altos cargos políticos. Todos ellos,

además de sus tareas como oradores; como filósofos estoicos, interesados en predicar la sanación del alma, utilizaban a la retórica para un fin contrario al de exacerbar pasiones. La empleaban para extirpar a éstas del alma. En ese sentido, respecto al ejercicio del cuidado de sí, se recomendaban diferentes métodos involucrados, en su mayor parte, con la representación de imágenes que cada individuo genera y es capaz de trocar con el fin de serenar su alma, tales como la memorización o la remembranza. Prácticas en las que se manifiesta un empleo novedoso de la retórica. Pero asimismo, se valían de estrategias alegóricas que ayudaban a captar adeptos y eran conducto para enseñar su doctrina. Baste recordar que desde un principio, a su paso por la Academia, Zenón retoma de Jenócrates este método que permitía conciliar las narraciones míticas. Por otra parte, se sabe que el estoico Crates de Malo (c. 200 a.C.) desarrolló sobre la base de esta filosofía el método alegórico, cuyas condiciones necesarias se fundamentaban en una motivación moral y racional, así como en estimar que esta clase de textos, eran dignos de justificarse a través de la razón. Dicha práctica se mantuvo a lo largo de los tres periodos por los que atraviesa el estoicismo en la antigüedad.⁹¹

Es también Zenón de Citio quien ofrece una analogía, reproducida de dos maneras, útil para establecer el más amplio papel que ejerce la retórica en el estoicismo. “Pues, mostrando la mano opuesta con los dedos extendidos decía:

⁹¹ V. Reyes A., *La filosofía helenística*, op. cit., p. 199; Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002, p. 17; Nussbaum, M., *La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 410-413.

‘Así es la representación’. Después, contrayendo un tanto los dedos: ‘Así, el asentimiento’. Luego, cerrándola por completo y apretando el puño, decía que ésa era la comprensión (*katálepsis*)” (S.V.F., I, 66). Y también afirmaba: “la retórica se parece a la palma de la mano; la dialéctica, al puño” (S.V.F., I, 75). Se desprende de ello que la retórica es asimismo una clase de representación, y de allí que, siendo la dialéctica la disciplina que se ocupa de las cosas significadas en tanto representaciones (D.L., VII, 43), la línea que distinga una de otra en efecto sea de no muy fácil delimitación. Dicho empalme fue puntualmente detectado por Émile Bréhier, quien al enfrentar la creencia estoica en los dioses con la sofística, que niega el origen natural de lo divino, en cuanto puede tratarse de una ficción poética, una convención establecida por legisladores, la apoteosis de un héroe o nombres dados a cosas que nos benefician o perjudican, resuelve: “Les Stoïciens ne nient aucune de ces origines de l’idée des dieux, et en ce sens ils sont, eux aussi, ‘philosophes des lumières’”.⁹²

⁹² Bréhier, É., *Chrysippe*, París, Félix Alcan, 1910, p. 197. Cfr. Sén., *Ep.*, 58, 15.

II. NATURALEZA Y ESTRUCTURA

¿Qué es una palabra?
La reproducción en sonido de un impulso nervioso

Nietzsche

EL SISTEMA ESTOICO

La cualidad sistemática del estoicismo no se traduce en un conjunto de principios y dogmas deducibles lógicamente.⁹³ Las partes en que los estoicos dividen a la filosofía –lógica, física, ética–, de acuerdo con P. Hadot,⁹⁴ no constituyen un

⁹³ Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, París, J. Vrin, 1979, p. 64.

⁹⁴ En el mismo sentido se pronuncia Goldschmidt, *loc. cit.* De acuerdo con Hadot, la división de la filosofía en la antigüedad griega podría recaer en tres formas distintas. La primera de ellas, en la que se alojaría la filosofía platónico-aristotélica, se distingue por ordenar jerárquicamente los objetos de su estudio (cuya particularidad se empeña en conocer) y, a partir de allí, jerarquiza también las tres partes y sus subdivisiones en forma de una pirámide conceptual. La segunda, se interesa más que en la particularidad del objeto, en la *solidaridad* o relación que las partes de la filosofía tengan entre sí, con la finalidad de mostrar su unidad sistemática. La imagen que subyace a esta clasificación es entonces la de un círculo o la de un organismo viviente. La tercera forma posee una dimensión pedagógica que no excluye a las dos primeras, y en la que interviene el tiempo como una sucesión de etapas. En este caso, la clasificación de las partes se dará de acuerdo con el *progreso espiritual* que se tenga o adquiera, y se concretará en el establecimiento de un programa de estudios o en el orden de lectura de los textos. La imagen o metáfora que permanece debajo de este caso es la de las fases de la iniciación en los misterios elusinos, Hadot, P., “Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité”, en *Museum Helveticum*, vol. 36, 1979, p. 201. Es claro que la filosofía

entramado jerárquico. Todas ellas se caracterizan más bien por la armonía y solidaridad que tienen entre sí, y en vez de recluirse en un presupuesto teórico, encuentran su actualización en las diversas dimensiones de la vida del hombre. La solidaridad que hace a su sistema y lo diferencia se manifiesta, como lo hace ver Goldschmidt, de dos maneras que se conjuntan.

La primera se da en el ámbito de las razones, como un avance o progresión metódica que, para comprender una teoría o una noción, explica el complejo en que se ubica, es decir, expone alguna de las partes de la filosofía. La segunda, pertenece al orden de las cosas, cuyo mecanismo no supone una progresión que posea un fin o complete algo. Por el contrario, asume al mundo como una totalidad acabada, en un movimiento cíclico permanente. De tal manera que no se da un tránsito de la potencia al acto; sino que existen actos completos, sucedidos a cada instante.⁹⁵ Sea cual fuere el tema a tratar en la filosofía estoica, si se busca contemplarlo desde una perspectiva más apegada a la doc-

estoica se inserta en el segundo tipo enunciado. De hecho, los estoicos son los primeros en concebir al mundo y a la filosofía como algo vivo, D.L. VII, 40.

⁹⁵ Como lo ha mostrado Goldschmidt, la idea del tiempo en que se asienta o se habla del sistema estoico y, por tanto de todo acto dentro de él, es sólo el presente, *op. cit.*, pp. 39, 43-45. Pues según los estoicos, en éste se concentran tanto el pasado como el futuro que, desde la perspectiva cósmica, son tiempos infinitos. El presente en cambio es un tiempo finito, delimitado precisamente por un acto. Cabe añadir que según Crisipo en estricto sentido tampoco el presente se da, pues todo es una sucesión continua de actos, *SVF*, II, 509. Cfr., Bréhier, É., *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, París, J. Vrin, pp. 54 y 59, 1989.

trina, tendrá que atenderse a su cualidad solidaria, a través de estas dos fases del sistema.

De ese modo habrá que entender también la noción del lenguaje que, en tanto razón, representa el engrane de la estructura lingüística. Así pues, se verá que éste cumple un ciclo, nunca antes ni mejor evidenciado por el estoicismo que como práctica o acción. Son las fases que componen este ciclo las que se buscan describir aquí, conforme con la exhortación estoica de considerar, primero, un tema dentro de su conjunto y, también, entendiéndolo como la expresión de un *acto completo*. No sólo, como ha solido hacerse, abstractando el tópico, estrecharlo al contenido de una parte de la dialéctica, y llevar a cabo una interpretación deductiva de sus términos. Pues como dice Goldschmidt parafraseando a Cicerón: “La qualité systématique est moins dans la conséquence que dans la cohésion, moins dans la succession ordonnée des dogmes que dans leur consonance. Autrement dit, le système est harmonie, bien plus que continuité.”⁹⁶

Así, dentro de la dogmática estoica, el significado de ciertos términos establecidos por la tradición filosófica inaugurada por Platón, adquieren otro muy distinto debido fundamentalmente al carácter sistemático de esta filosofía.⁹⁷

⁹⁶ Goldschmidt, *op. cit.*, p. 64.

⁹⁷ “La filosofía estoica es la primera de la historia que se dice y quiere ser “sistemática”. Si la palabra *sistema* ya designaba en griego la constitución de un organismo o de una ciudad, fueron los antiguos estoicos los que la aplicaron por primera vez a la filosofía. Con ello querían significar que la filosofía es un *todo...*”, Aubenque, Pierre, “Filosofías helenísticas: estoicismo, epicureísmo, escepticismo”, en Châtelet, F., *et al.*, *Historia de la filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, t. I, p. 175.

Tal es el caso de la palabra “lógica”. Es hasta los escritos estoicos que este término ([τέχνη] λογική) aparece referido, en un sentido amplio, al arte del discurso persuasivo. De acuerdo con ellos, la lógica está integrada por la retórica y la dialéctica, sin embargo, ella tiene un sentido radicalmente distinto, principalmente, al considerarla ya como una de las partes de la filosofía. Los estoicos dejan claro que ésta forma un todo. A este respecto, Émile Bréhier, no encontró mejor calificativo para denominar al estoicismo que como una “filosofía-bloque”.⁹⁸ Aunque es ya Diógenes Laercio quien da cuenta del empleo que por primera vez hacen los estoicos del término σύστημα, para referirse a la disposición ordenada de los elementos que forman el mundo:

... mundo es la cualidad propia de la sustancia del universo, [...] es el conjunto (σύστημα) formado por el cielo, la tierra y las naturalezas que en ellos se encuentran, o, el conjunto constituido por dioses, hombres y todas las cosas que han llegado a la existencia por causa de ellos. (D.L., VII, 138.)

Ahora bien, es a la dinámica del mundo a la que los estoicos apelan, y es a través de ella que las partes de la filosofía encuentran su función. Con un carácter principal –

⁹⁸ Bréhier, É., *Historia de la filosofía*, Bs. As., Ed. Sudamericana, 1944, t. I. p. 307. Es conveniente asentar aquí que si bien los aportes de Bréhier cobran más de un siglo, la lectura e interpretación que realiza del estoicismo siguen siendo válidas, en gran parte, gracias a la comprensión que tiene de este aspecto unitario del estoicismo. A partir de entonces, ciertos estudiosos de la escuela, entre los que se cuentan el devoto discípulo de Bréhier, Victor Goldschmidt, y asimismo Pierre Hadot, concuerdan en describir también a la filosofía estoica como un sistema coherente.

cohesionador— asimismo la encuentra el lenguaje (*lógos*), en sus dos manifestaciones extremas: como razón divina que ordena todo lo que existe, y como razón humana, capaz de llegar a discernir esas mismas reglas con que se conduce el Universo. El lenguaje se halla identificado con ese segundo aspecto del *lógos*, por medio del cual pensamos y discernimos. De este modo, éste se presenta como una facultad incrustada dentro de un mecanismo cognitivo más amplio que, hasta donde el sistema cíclico lo permite, comienza con los sentidos, y no se ciñe tan sólo al contenido esquemático de una parte de la dialéctica, con que se suele identificar toda la lógica estoica. Pues, los estudios más recientes sobre la lógica estoica se enfocan en desarrollar la teoría de los significados, es decir, una de las partes en que dividen a la dialéctica,⁹⁹ menguando de esa manera un aspecto sustancial de la filosofía estoica, como lo es, su carácter de totalidad.¹⁰⁰ Pues, en efecto, al soslayar esta condición, se desatiende un requerimiento subrayado repetidas veces por los estoicos que en cierto momento Diógenes Laercio refiere: “Y, como dicen algunos de ellos, ninguna parte está separada de la otra, sino que todas ellas están mezcladas. También la exposición de ellas la hacían entremezclándose.”¹⁰¹

⁹⁹ D.L., VII, 43. Ver también: D.L., VII, 62.

¹⁰⁰ Cfr. Imbert, Claude, “Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien”, en Brunschwig, J. (dir.), *Les stoïciens et leur logique*, 2a. ed., París, J. Vrin, 2006, pp. 79 y 107.

¹⁰¹ D.L., VII, 40:

Καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθά τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά.

DE PSIQUÉ A LÓGOS

Para los estoicos, como para Sócrates, el alma pertenece al cuerpo y, como él, privilegian su cuidado y cultivo. Sin embargo, el estoicismo rebasa la mera circuiación moral en que ella es estereotipada por la filosofía socrática, y sobre esa idea construye y funda todo su sistema filosófico. Éste abarca una concepción omnímoda, que recorre la naturaleza del cosmos y del hombre. En dicha noción estarán conjugadas tanto las concepciones antiguas como “ortodoxas” del alma, es decir, aquellas que se verifican a partir del siglo V a. C. en Atenas. Así, por ejemplo, la cosmología estoica aun cuando propugna la constitución monista del mundo, entreteje en ella motivos dualistas platónicos, reconocidos en el principio activo (τὸ ποιόν), que se identifica con el *fuego* y el *lógos* universales, y pasivo (τὸ πάσχον) que forma toda la materia (D.L., VII, 134). La asimilación entre fuego y *lógos*, había sido antes planteada por Heráclito como sustancia del mundo, en una perspectiva por completo cosmogónica, misma que comparten los de la secta y que los vincula con los filósofos llamados “naturales”. En cambio, es poco probable que Heráclito, así como concibiera al fuego como elemento esencial del universo, defendiera la idea de un retorno a él, en la idea de una conflagración universal (ἐκπύρωσις). Según los estoicos, en la formación del mundo, el fuego, que es Dios, va adquiriendo cualidades distintas: se transforma en vapor ígneo, luego en aire, en agua, y después en tierra. En su desarrollo todas ellas se mezclan,

integrando los diversos cuerpos. Pero llega un punto en que ese proceso se retrae y vuelve a su elemento más puro, para dar paso a una nueva construcción del mundo (D.L., VII, 135-136; 142). Por último, es posible remontarse también a los presupuestos órficos-pitagóricos que concebían al alma como aire, al igual que los del Pórtico la tendrán como un *pneûma* o soplo cálido transitando el universo.¹⁰²

De todas las anteriores influencias, destaca sobre todo que el estoicismo equipare ese principio vital, o alma del mundo, al λόγος. Lo lleva a cabo a través de la proyección del alma humana –que a partir de Sócrates se asume racional, esto es, consciente de sí misma– hacia el cosmos. Pues del mismo modo en que la actividad racional, en su función dialéctica, permite conducir al cuerpo que le contiene, así la Providencia conduce y ordena todo en la Naturaleza para su bien. Y quizá sea el carácter racional (antropológico) que le adjudican al mundo, el que justifique la dualidad muchas veces en discordancia con el sistema monista. Porque, conforme con la doctrina, en el mecanismo racional existe un momento, por decirlo de cierta manera, de “indetermina-

¹⁰² La cosmología estoica resulta esencial para comprender la unidad de esta filosofía. La teoría del *pneûma* o del fuego primordial, que a través del soplo ígneo compone al mundo y a todas las cosas que en él se contienen, puede encontrar en efecto antecedentes tanto en la filosofía pitagórica como en Heráclito. Hoy en día existen argumentos científicos en donde se relacionan eventos cosmológicos como el Big Bang y el nacimiento de estrellas supernovas, con la generación de todos los elementos químicos que componen nuestros cuerpos. Así, desde otra perspectiva y a través de un lenguaje distinto, se mantiene vigente aquel viejo presupuesto reafirmado por los estoicos. Véase, especialmente, Valverde Rodríguez, Carlos, *La química de la vida. Yodo y hormonas tiroideas en la evolución de la humanidad*, México, UNAM, 2011.

ción material” conocido como *lektón*.¹⁰³ Teniendo presente lo anterior, la *ekpýrosis* daría cuenta de ese momento de retiro o retracción, contemplación de sí, que la Razón universal lleva a cabo previo a una obra nueva. En ese sentido, la naturaleza toda, que no es otra cosa que la acción de Dios, se presenta a los ojos del hombre como lo que se ofrece a la vista, a su examen, como un espectáculo. “Mi espíritu”, dice Séneca, “ansioso de verdad”:

primero investiga la tierra y su situación, después la naturaleza del mar que la rodea, las alternativas de sus flujos y reflujos; entonces observa todo lo que ocupa el espacio entre el cielo y la tierra, espacio lleno de temores y alborotado por los truenos, rayos, soplos de los vientos, caída de agua, nieve y granizo; más tarde, después de recorrer las zonas más próximas a la tierra, irrumpe en las elevadas y disfruta del bellissimo *espectáculo de la divinidad*.¹⁰⁴

¹⁰³ Véase *supra* nota 34.

¹⁰⁴ He añadido las cursivas. *Cons. Helv.*, 20, 2: *Terras primum situmque earum quaerit, deinde condicionem circumfusi maris cursusque eius alternos et recursus; tunc quidquid inter caelum terrasque plenum formidinis interiacet perspicit et hoc tonitribus fulminibus uentorum flatibus ac nimborum niuisque et grandinis iactu tumultuosum spatium; tum peragratis humilioribus ad summa perrumpit et pulcherrimo diuinorum spectaculo fruitur.*

Del mismo modo Pierre Hadot, ha llamado la atención sobre esta doble conciencia que toma la Naturaleza en tanto espectáculo y el hombre, como espectador: “Tomar conciencia, por el estudio de la física, de nuestra situación de parte en el Todos, no es solamente procurar un fundamento teórico y racional a la disciplina del deseo que exige de nosotros que, por ser precisamente parte del Todo, deseamos todo lo que ocurre en virtud del proceso general de la Naturaleza universal, sino también es gozar del *espectáculo del cosmos entero y mirar al mundo con la mirada del mismo Dios*”, (cursivas más) *La citadelle intérieure*, citado por Gagin, F., *op. cit.*, p. 86, n. 27.

Al *Lógos* o *Noûs*, se le suele considerar como un “motor exterior” a su concepción del mundo, y no muy bien avenido con su estructura material defendida también por los estoicos.¹⁰⁵ Pues dada su compleja composición, para algunos de ellos, posee un carácter impreciso; si bien no es factible considerarlo un agente externo. Al referirse al alma, Panecio llega a distinguir incluso una parte racional y otra irracional en ella. Pero por el contrario, el *Lógos* es la noción central que establece la cosmovisión unitaria de esta filosofía. En estricto sentido, como se ha dicho, el *lógos* nunca escapa a la materialidad. Su sustancia más pura es el fuego, que da vida y es inmanente a cada una de las cosas en el universo. Sin embargo, ocurre que los estoicos distinguen, dentro del todo unitario que es el mundo, una parte pasiva, la simple materia, y otra activa que es la Razón. Ésta, llega frecuentemente a interpretarse muchas veces como “inmaterial” (cfr. Tertuliano, *Discurso de la naciones* II, 4; *SVF*, I, 155). Una parte sin otra no existen.

En tanto el *lógos* se equipara con la Providencia, el mundo tiene fundamento en la prudencia (*phrónesis*), y se conduce a sí mismo con sus propias leyes (*SVF*, I, 162). Su desenvolvimiento presenta dos movimientos distintos. Por un lado, el Universo tiene un desplazamiento indefectible hacia su propia destrucción y renovación sempiterna, de ahí que se le identifique y nombre también como Destino (*SVF*, I, 187). Por otro, el mundo, la Naturaleza, en ese desplaza-

¹⁰⁵ Así en: Lévêque, P., *El mundo helenístico*, Barcelona, Paidós, p. 123.

miento que arrastra todo, se despliega hacia su interior, mediante ciertas reglas que rigen la disposición de sus partes, y que son las que se hacen perceptibles al hombre:

la naturaleza en su conjunto es artesana, pues tiene una especie de método o sistema que seguir. Pero también es Zenón quien dice que la naturaleza del propio mundo –el cual todo lo ciñe y contiene mediante su abrazo– no sólo es artesana, sino toda una artista, buena consejera y proveedora de toda clase de servicios y ventajas. Pues bien, así como cada una de las demás naturalezas se cría, se desarrolla y se preserva de acuerdo con sus propias semillas, así la naturaleza del mundo realiza, en virtud de su propia voluntad, todos sus movimientos, al igual que sus iniciativas y apetitos –a los que los griegos llaman *hormaí*–, y el mundo desarrolla su actividad con acuerdo a esto, al igual que lo hacemos nosotros mismos, que nos movemos de acuerdo con nuestro espíritu y de acuerdo con nuestra facultad sensitiva. Por tanto, siendo así la mente del mundo, y pudiendo llamarse de manera correcta, por esta causa “prudencia” o “providencia” (porque en griego se le dice *prónoia*), ésta se encarga, esencialmente de proveer, ocupándose sobre todo de lo siguiente: primero, de que el mundo sea lo más apto posible para permanecer, después de que no carezca de cosa alguna; pero, sobre todo, de que sea eximia su hermosura y haya toda clase de ornato en él.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 57-58: *Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et sectam quam sequatur. ipsius vero mundi, qui omnia complexu (envuelve, abraza) suo coerces (encierra, mantiene) et continet (se domina), natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum oportunitatumque omnium. atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur augescunt continentur, sic natura mundi omnis motus habet voluntarios, conatusque et adpetitiones (deseos), quas ὀρμῶς Graeci vocant, et is consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi*

Así, la disposición del universo se manifiesta de forma similar en el organismo del hombre. Si la Razón universal se conduce adecuando sus impulsos a sus acciones, en una autodeterminación sistemática; aquél, que comparte con ella su naturaleza racional, de igual modo, adapta sus impulsos conforme a aquello que mejor le convenga y le preserve. Esa adecuación racional se presenta en dos grados distintos. Por una parte, el cuerpo humano responde, como todo ser vivo, a los impulsos en pro de la conservación de su naturaleza. Tanto en los animales como en el hombre, el *pneûma* o insufló divino que constituye todas las cosas y les otorga su constitución (*hexis*), se manifiesta además como alma. Debido a ella ambos poseen movimiento autónomo, que resulta de la reacción a los estímulos de su entorno, a través de impulsos (*hormai*) y representaciones (*phantasiai*). Pero adicionalmente a esa característica compartida entre los animales y el hombre, éste posee la capacidad de razonar. Es decir, de actuar seleccionando sus representaciones.¹⁰⁷ Sucede, sin embargo, que aun poseyendo esa característica racional que le distingue, en su mayoría se dejan llevar por sus primeros impulsos, y casi nunca adecuan sus actos a la recta razón.

qui animis movemur et sensibus. Talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (Graece enim πρόνοια dicitur), haec potissimum providet et in is maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla reegeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus.

¹⁰⁷ Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1985, p. 22.

Ahora bien, tanto al nivel de nuestra constitución orgánica, a partir de impulsos y percepciones, como racional o de selectividad de nuestras representaciones, los estoicos desarrollan un complejo sistema teórico para describir, en principio, nuestro mecanismo cognitivo. Éste da cuenta de varios grados de percepción y también de representación, que de forma indefectible señalan los distintos estratos que asimismo estructuran al lenguaje. Pues esa capacidad de razonar del hombre no se lleva a cabo sino a través de él. Si lo propio del hombre es la manifestación del alma como razón, ésta sólo aparece, existe, en una *expresión o declaración*. Es en ese sentido que Long describe al alma racional en los estoicos como un proceso de cooperación de la voz (*phoné*) y la imaginación (*phantasia*).¹⁰⁸

En primera instancia, el conocimiento de la verdad y la certeza, se obtiene a través de nuestras sensaciones. El estoico sólo admite el conocimiento que le ofrecen las realidades sensibles, y por ello, en efecto, es llamado “sensualista”. Así, ya que en el ámbito de los sentidos o de lo sensible se encuentran implicadas las funciones corporales, el discurso sobre este tema halla cabida en el terreno de lo físico, en la descripción del funcionamiento de los órganos del cuerpo. Sin embargo, el mecanismo que siguen estas sensaciones se liga inmediatamente a la actividad intelectual que

¹⁰⁸ Long, A. A., *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 247. Véase también, Colish, Marcia, *The Stoic Tradition. From Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden-Nueva York-Köln, E.J. Brill, 1990, pp. 50 y 51; Chiesa, C., “Le problème du langage intérieur chez les stoïciens”, en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 45, N° 178, pp. 301-321.

capta el objeto sensible, a través de una representación, que si se juzga correcta será llamada comprensiva (φαντασία καταληπτική). Esta etapa del proceso cognitivo, que en su totalidad es aún más complejo, los estoicos la delimitan en el campo propio de la lógica. Pues, una cosa sólo es expresable –se dice algo de ella– en el momento en que el alma se la representa. Pero no se dice algo de la cosa por lo que ésta produce en el alma. (Sexto Empírico, *Adv. Math*, VIII, 409) Es decir, es necesario llevar a cabo juicios (ἀξιώματα) o verdaderos o falsos, para decir algo de una cosa. Y la función de la dialéctica estoica, diferente de la de Platón y Aristóteles, está precisamente en determinar cuáles juicios son verdaderos y cuáles falsos. (D.L. VII, 62) De ahí que, en términos de Atherton, razón y lenguaje se hallen entrelazados de manera inextricable, y que nuestra capacidad para hablar del mundo, no sea nada más un complemento accesorio, sino una parte intrínseca, así como vehículo, de nuestra racionalidad.¹⁰⁹

Para la filosofía estoica el término *lógos* hace referencia a dos sentidos diferentes. Aun cuando éstos no sean diferenciados explícitamente por la doctrina que los considera parte de uno mismo. Esto último es así ya que de acuerdo con su idea cosmogónica, el mundo está regido por un Λόγος universal. Al ser una filosofía “materialista”, por este *Lógos* se refieren, en primer lugar, al conjunto de partes que forman al universo entero. De ahí que sea llamado, y

¹⁰⁹ Atherton, C., *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 92.

se equipare, asimismo como Naturaleza. Concebida de esta manera, se retoman ciertas ideas que de ella tenían los primeros filósofos, y que con el advenimiento de los sofistas, y de la filosofía socrática, se relegan en favor del conocimiento del hombre. Pues según afirman los estoicos, todas las cosas en la naturaleza se originan y componen por el fuego, mostrando así su ascendencia con la filosofía heraclítica.¹¹⁰ No obstante ello, el estudio de la naturaleza y sus fenómenos, conlleva en principio una noción de concatenación entre unos hechos con otros en su devenir, que da lugar a entenderla como orden y necesidad (D. L., VII, 149).

El examen de todo lo anterior (del mundo, de los elementos y de las causas), se incrusta dentro de la materia de la física estoica (D.L., VII, 132). Ya desde esta designación se afilia a la perspectiva aristotélica, y encuentra, en una parte de su especulación (σκηψις), como lo es el cálculo matemático del movimiento de las estrellas, así como las causas de la visión, las imágenes o los fenómenos meteorológicos (D.L., VII, 132-133), en efecto, su liga más franca. No obstante, resalta que a pesar de la adopción de la metodología aristotélica para el conocimiento de ciertas parcelas de la física, ésta se englobe dentro de un relato mítico sobre la evolución del mundo, que devendrá invariablemente en una conflagración universal (*SVF*, I, 107-109). Los libros de los estoicos antiguos, dedicados a la física, se caracterizan más por sus especulaciones en torno a la naturaleza y formación

¹¹⁰ Cfr. fragmentos: 30, 31, 65, 84, 90. Como es frecuente el nombre de Panecio de Rodas aparecerá disintiendo de posturas tan importantes como lo es ésta de la conflagración universal, D.L., VII, 150.

de los elementos, que por la observación hecha como parte de un proceso descriptivo de ellos.¹¹¹ La conflagración universal, será una imagen evocada recurrentemente por los estoicos para ejemplificar la visión característica que experimenta el sabio, a través de la cual, éste comprende la finitud de todas las cosas y del universo mismo. Goldschmidt identificará esta visión con la de *eternidad actualizada* del sabio, que involucra la suspensión de las pasiones y la serenidad que les son propias, junto con una noción del *tiempo total*.¹¹² En ese sentido, la contemplación de la naturaleza será un ejercicio rutinario que recomendará Séneca para obtener sosiego:

mi espíritu, libre de toda ocupación, queda libre para sus obras y unas veces se deleita con estudios ligeros, otras veces se eleva a la consideración de su propia naturaleza y de la del universo, ansioso de verdad. Primero investiga la tierra y su situación, después la naturaleza del mar que la rodea, las alternativas de sus flujos y reflujos; entonces observa todo lo que ocupa el espacio entre el cielo y la tierra, espacio lleno de temores y alborotado por los truenos, rayos, soplos de los vientos, caída de agua, nieve y granizo; más tarde, después de recorrer las zonas más próximas a la tierra, irrumpe en las elevadas y disfruta del bellissimo *espectáculo* de la divinidad.¹¹³

¹¹¹ D.L., 134-136. La obra de Séneca, *Cuestiones naturales*, consagrada a este campo, en cambio, orienta sus conclusiones a un aspecto moral.

¹¹² En Daraki, M., “Los estoicos”, en Daraki, M. y Romeyer-Dherby, G., *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, 2006, p. 31 y 32.

¹¹³ *Cons. Helv.*, 20, 1-2: *quoniam animus omnis occupationis expertis operibus suis uacat et modo se leuioribus studiis oblectat, modo ad*

ADIVINACIÓN

La idea de que por medio de la observación de la naturaleza es posible desentrañar los misterios del tiempo, lo que depara el futuro, no es nueva ni extraña en la antigüedad. Se encuentra arraigada en las viejas creencias y prácticas adivinatorias que tanto en Grecia y Roma se practicaron con profusión. Y más aún: eran determinantes en su modo de vida. Baste recordar, el célebre peregrinar de Sócrates que inicia con la afirmación pronunciada por el oráculo de Delos, de que él era el hombre más sabio que había (*Apología*, 21a). Indudablemente, la ironía socrática puesta en marcha al emprender el interrogatorio de quienes se decían a sí mismos sabios, pondrá en duda la legitimidad de tales prácticas,¹¹⁴ aun cuando el maestro ateniense trate de aclarar el sentido del dicho a uno muy distinto, contrario, del original: es sabio, porque sabe que no sabe. Pese a ello, Platón en el *Fedón*, hace decir a Sócrates: “también yo me tengo por compañero de esclavitud de los cisnes [que entonan cantos con más intensidad al presagiar su muerte] y consagrado al mismo dios [Apolo], y en no peor manera que

considerandam suam uniuersique naturam ueri auidus insurgit. Teras primum situmque earum quaerit, deinde condicionem circumfusi maris cursusque eius alternos et recursus; tunc quidquid inter caelum terrasque plenum formidinis inteiacet perspicit et hoc tonitribus fulminibus uentorum flatibus ac nimborum niuisque et grandinis iactu tumultuosum spatium; tum peragratis humilioribus ad summa perrum pit et pulcherrimo diuinorum spectaculo fruitur. Cursivas mías. Véase también, *Cons. Helv.* 8, 6 y *Ep.* 64, 5-6.

¹¹⁴ Más adelante en el texto, Sócrates de hecho afirma que los poetas, como los adivinos, “dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen”, *Apología de Sócrates*, 22 b-c.

ellos poseo el don de la adivinación que procede de mi dueño”.¹¹⁵ Tampoco Aristóteles se sustrae a una clase de adivinación que relaciona con los sueños y que describe preferentemente dentro de un proceso fisiológico.¹¹⁶

No obstante, a partir de su concepción de la Naturaleza, de su determinismo, los filósofos estoicos reivindicarán esta actividad como una técnica para conocer los hechos futuros. En la antigüedad se desarrollaron para ese propósito diversas de ellas,¹¹⁷ de entre las cuales destacan dos tendencias generales, las que se llevan a cabo por inducción, a través de señales, y aquéllas dadas por inspiración. Ésta última, que supone un influjo divino obtenido mediante un proceso purificador previo, predominó en Grecia antigua y tuvo un papel determinante en el nacimiento de la filosofía.¹¹⁸ Por su parte, las técnicas llevadas a cabo por induc-

¹¹⁵ Platón, *Fedón*, 85, b:

ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἠγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν
κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ, καὶ οὐ χεῖρον
ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότης

Según narra Diógenes Laercio, Platón nació el mismo día que Apolo, 7 de Targelión. También refiere una historia relacionada con este pasaje del diálogo, en que Sócrates sueña a un polluelo de cisne sobre sus rodillas, que prontamente vuela y deja oír sus bellos cantos. Al día siguiente, Platón se presenta ante él y le asegura ser ese cisne, D.L., III, 2 y 5. Por otra parte, la ponderación expresa de la adivinación hecha por Platón se encuentra en el *Fedro*, 244b-245c.

¹¹⁶ V. *Parva naturalia*

¹¹⁷ En Grecia se denomina a este arte como *mantiké techné*. *Mantis*, era el nombre dado a la persona que predecía el porvenir, y se deriva de la raíz, *mainomai*, que significa “estar fuera de sí por influjo divino”, Bloch, Raymond, *La adivinación en la antigüedad*, México, FCE, 2002, p. 13.

¹¹⁸ Colli, G., *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona Tusquets, 1996, pp. 11-17.

ción dominaron en Roma, e incluso ahí, se logró elaborar un sistema adivinatorio estatal.¹¹⁹ De entre los varios términos con que se denominaba al hecho u objeto del presagio, surge uno en gran medida sugerente: *semeion*, señal.¹²⁰ A este respecto, Giorgio Colli, afirma que “otros pueblos conocieron y exaltaron la adivinación, pero ningún pueblo la elevó a símbolo decisivo, por el cual, en el grado más alto, el poder se expresa en conocimiento, como ocurrió entre los griegos.”¹²¹ En cualquier caso, esto es, cualquiera que fuera la técnica *mántica* empleada, el conocimiento obtenido por quien lo experimentaba u obtenía, se relacionaba con una videncia. El ejercicio completo, era de carácter visual, tanto el que se apoyaba en la contemplación de los fenómenos o signos (aves, vísceras), como el que resultaba en una visión extraordinaria, sobrenatural o divina. En época arcaica el conocimiento de este tipo, inmerso en la imagen, era privilegio de adivinos, sabios, reyes y poetas; figuras que fungían de enlace entre la voluntad divina y la comunidad a la que pertenecían.

La figura del sabio estoico se remite, pues, a ese antiguo sabio que posee la visión trascendental. De hecho, él será para los filósofos del Pórtico la personificación de la propia Naturaleza y quien ejemplificará el *Lógos* universal. Pero en este punto conviene reparar en lo siguiente. El conocimiento que proporciona la visión *mántica*, preferente-

¹¹⁹ Bloch, *op. cit.*, pp. 8 y 9.

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 13.

¹²¹ Colli, *op. cit.*, p. 13.

mente por inspiración, ya que con el avance del pensamiento racional introducido por los filósofos, la adivinación por inducción fue relegada por los griegos,¹²² se equipara con una especie de locura, que se obtiene mediante un estado de trance o éxtasis, “un fuera de sí”, como lo refiere Platón (*Fedro*, 244a-249e). Mientras que el conocimiento del sabio estoico, presupone todo lo contrario, es decir, se sustenta en el autodomínio, en la *apátheia* y *ataraxia*. Tiene que ver con un proceso racional de conciencia propia, que visualiza al individuo como parte del todo cósmico. Así, al establecer qué parte de la filosofía deberá estudiarse primero, Crisipo, antepone a la física, en tanto que “es el referente a los dioses, por lo que también se llama ‘iniciaciones’ (*teleté*) a su transmisión” (*SVF*, II, 42),¹²³ haciendo con ello referencia a la iniciación en los misterios eleusinos.¹²⁴ No obstante el mismo, Hadot, es renuente a pensar que la práctica del *conocimiento de sí*, que involucra la transformación del individuo como lo hacían las iniciaciones místicas y que, en ese sentido, podría equipararse con la visión cósmica del sabio, se funde en una catarsis de ese tipo, en una especie de trance cataléptico.¹²⁵ Como se ha mencionado, existe en principio una diferenciación contundente entre uno y otro caso. Sin embargo, conviene no perder de vista que la sabi-

¹²² Bloch., *op. cit.*, p. 9 y 42.

¹²³ Cfr., *SVF*, II, 24.

¹²⁴ Hadot, P., “Les divisions des parties de la philosophie dans l’Antiquité”, en *Museum Helveticum*, vol. 36, p. 216 y 217, 1979.

¹²⁵ Hadot, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, p. 337, n. 90.

duría en Occidente se instituye –así lo dejan ver los testimonios más lejanos de religión y poesía– en un conocimiento de este tipo. En Grecia el oráculo de Delfos en particular, fue definitorio en la trayectoria que tuvo hacia la filosofía.¹²⁶ A él fueron adscritos en momentos distintos los nombres de Apolo y también el de Dioniso, en una época incluso más arcaica.¹²⁷ Aunque fue la figura de *el que hiere desde lejos*, Apolo, con la que más tiempo se le relacionó y la que se impuso al lugar. En todo caso, ambos se asocian al dominio de la sabiduría entendida como el conocimiento del porvenir. El “conocimiento” que proporcionaba *el dos veces nacido*, a través de los ritos de iniciación, se manifestaba en una visión mística o *epopteia*.¹²⁸ Pero como bien lo apunta Colli, esta visión beatífica es más bien un presupuesto del conocimiento y no el conocimiento en sí. Pues para alcanzarlo se requería el abandono de las condiciones que sitiaban al individuo, para que él mismo lograra identificarse con aquello que pretendía saber. Condiciones en que se basa la iniciación mística. Ahora bien, no será sino por medio de la palabra, dominio del que “hiere o actúa desde lejos”, como se llegará a conocer:

¹²⁶ Colli, *op. cit.*, pp. 12-13.

¹²⁷ Bloch, *op. cit.*, p. 30. Aún en época helenística en Atenas, el santuario de Delfos asociaba a Dioniso con el culto a Apolo, Petit, P. y Laronde, A., *La civilización helenística*, México, Puf-Jus, 2008, p. 103.

¹²⁸ El verbo ἐποπτεύω, quiere decir, vigilar, atender a, cuidar de...; ὁ ἐπόπτης, era además del vidente que alcanzaba la iniciación más alta en Eleusis, el que observa, vigila o es testigo ocular.

Por ahora no está clara la conexión entre esas características del dios, acción a distancia, destructividad, terribilidad, crueldad, y la configuración de la sabiduría griega. Pero la palabra de Apolo es una expresión en que se manifiesta un conocimiento; siguiendo las formas según las cuales las palabras de la adivinación en la Grecia antigua se acoplan en discursos, se desarrollan en discusiones, se elaboran en la abstracción de la razón, será posible entender esos aspectos de la figura de Apolo como símbolos que iluminan todo el fenómeno de la sabiduría.¹²⁹

Si bien no resulta clara la relación de los epítetos del dios con el ámbito sapiencial, una aproximación formal hacia ella se encuentra en el procedimiento que se sigue para obtener una respuesta de él. En el culto delfico, tanto la consulta planteada como la respuesta concedida, son expuestas verbalmente por intermedio de una sacerdotisa, quien cuenta con la capacidad de comunicación con la divinidad, así como con la de interpretar su voluntad y “traducirla” a los hombres. Pues la respuesta de Apolo siempre resulta velada, se torna incógnita, asumiendo con ello la imposibilidad de transmitir directamente a los hombres el conocimiento. ¿Se tocan entonces los terrenos de Dioniso?

Como se vislumbra hasta aquí, las características que envuelven y definen al conocimiento o sabiduría están aún presentes en la formulación estoica del *Lógos*. La contemplación del sabio, que parte de observar a la Naturaleza,¹³⁰ y

¹²⁹ Colli, *op. cit.*, pp. 15 y 16.

¹³⁰ En su origen, todo indica que Dioniso era un dios de la vegetación y de la fecundidad animal. Asimismo, al haber muerto y vuelto a nacer marcaba un “ritmo” a la vida de quienes se congregaban en su culto, *Historia de la filosofía*, Bs. As., Ed. Sudamericana, 1944, t. I, p.

que se relaciona con esta clase de *Lógos* universal, tiene un valor catártico. La observación llevada a cabo a través del mecanismo físico, se traslada a una imagen interna vivencial. Se trata pues de una inversión de la mirada imposible de comunicar a los demás justo por ese carácter. Por lo que será necesario experimentarla, cada uno a su vez, para compartir una visión semejante. Para los primeros estoicos el conocimiento del sabio será, básicamente por esa visión contemplativa, intransmisible.

Ahora bien, a partir de lo anterior bien puede definirse la naturaleza inmaterial del conocimiento. Pero de éste, además, se desprenderá necesariamente un comportamiento acorde con él. Es decir, quien posea o haya experimentado la visión del tiempo total, se encuentra obligado a vivir y actuar de un modo distinto, de quien únicamente se rige por la inmediatez de sus pasiones; pues dicha visión supone la transformación del individuo. Una vez teniéndola no se puede actuar de la misma manera en que lo hacen quienes no se percatan de su situación en el mundo. ¿Es posible entonces que los ejercicios espirituales, concernientes a lograr el dominio de las pasiones sean consecuencia de la transformación del individuo, a partir de esa visión originaria?, o ¿son éstos, más bien, el medio para lograr acceder a esa mirada interior que suscita un nuevo modo de vida?

LÓGOS: DIALÉCTICA Y RETÓRICA

Se ha dicho antes que para el estoicismo al término *lógos* se le entiende de dos maneras. Una hace referencia a la idea de una razón universal que gobierna al mundo y que se manifiesta en el hombre por medio de visión catártica, proporcionada por la contemplación de la Naturaleza. Esta razón está representada en la figura del sabio, quien según los maestros del Pórtico, es el que la posee desde que nace. El sabio es pues el único que se basta a sí mismo (*autárkes*), se asemeja a los dioses, por lo que no será él a quien le sea necesario recibir enseñanza ni formarse un hábito de meditación y reflexión (*SVF*, III, 519).

Aun cuando para los estoicos de Atenas la idea de que la mayoría de los hombres eran incapaces de aprender o lograr convertirse, pues no entienden de palabras ni les es posible acceder a la ciencia (*SVF*, III, 519, 548, 663, 682), hay hombres, ellos mismos son de esa clase, que sin embargo tienden más que otros a la sabiduría.¹³¹

En realidad, los estoicos se muestran esquivos a la hora de denominar o clasificar de tal manera a los hombres. Se tienen varios motivos para ello. En reiteradas ocasiones, Séneca se refiere a los filósofos como maestros de un saber vacío, que emplean argucias y palabras rimbombantes para

¹³¹ En relación con la incapacidad de los hombres de aprender y la inutilidad de enseñarles, en el estoicismo romano, Séneca optará por escoger a quién se enseña, *Ep.*, 29, 3.

seducir a su auditorio¹³² (tal como Platón concibiera a los sofistas), pero que no logran modificar la vida, extirpando los vicios de quienes atienden sus cátedras. De una parte, existe la fijación del concepto con el que Platón marca la separación entre el saber y no saber; de un amante de la sabiduría y de los sofistas. De otra, la idea del filósofo está ligada, en este caso, a la separación del cuerpo con el alma, y a designar a la virtud en el contorno del “pensamiento puro”.¹³³ Lo que al tomar el cauce del rigor academicista habrá de pervertirse en favor de una enseñanza meramente “utilitaria”, como la califica el mismo Séneca.¹³⁴

La doctrina estoica, aun cuando también sigue la tradición dualista que denuesta al cuerpo (tradición que –se ha de asentar– rebasa la teoría platónica)¹³⁵, considera a éste, sin embargo, como el medio por el cual indefectiblemente se conoce. A diferencia de Platón, los estoicos no optarán por anularlo o sustraerlo del entramado cognitivo, sino que se ceñirán, en cierta medida, a los aportes de la ciencia médica de su tiempo. A través éstos determinarán el mecanismo “fisiológico” por los cuales se llega a conocer. De este modo aseguran que todos los hombres estarán en principio dotados físicamente de la misma aptitud hacia el conocimiento. En última instancia, ésta no será de otra naturaleza

¹³² Véase *Ep.*, 29; 40, 3; 48, 12; 52, 13, 15; 64, 3; 71, 6; 88, 42; 94, 9; 108, 5, 6, 35; 111, 3; 113, 1.

¹³³ Véase *supra* p. 56.

¹³⁴ *Ep.*, 88, 1.

¹³⁵ Daraki da cuenta de que el ideal agonístico griego conlleva la idea de una “muerte en vida” que tenía un fin divinizadorio, *op. cit.*, p. 35.

que la poseída por el sabio. Es decir, guardará un carácter contemplativo, inmaterial, dentro de todo, místico. Pero, como nunca dejan de advertir, éste será idóneo sólo para algunos, que serán los menos.

Antes de delinear de qué manera justifican semejante desfase, en que se hallará comprometida la coherencia de su razonamiento cosmológico, habremos de prefigurar que, así como la contemplación catártica será el presupuesto del conocimiento expresado en el lenguaje, éste es, a su vez, el presupuesto para aproximarse a él. Pues, en efecto, sólo será de una forma paulatina, mediando ejercicios de vigilancia diaria hacia aquello que nos representamos, como los hombres inclinados por naturaleza a la sabiduría se acercaran a ella. La transformación del individuo, de su visión del mundo, no vendrá dada pues a partir de un momento único y culminante, sino que ella tendrá que ser en cada momento puesta en marcha, mediante el control de sus representaciones. Los ejercicios espirituales, consagrados a ese fin, la rememoración de las cosas pasadas, la vigilancia de cada uno de nuestros actos, la concentración, estarán sustentados en su mayoría en fórmulas lingüísticas:

La imaginación y la afectividad deben colaborar en el ejercicio de pensamiento. Todos los medios psicagógicos de la retórica, todos los métodos de la ampliación, deben ser movilizados. Conviene que uno mismo se formule la regla vital de la manera más dinámica y concreta, debiéndose ‘poner ante los ojos’, unos acontecimientos vitales a la luz de esa regla fundamental. En eso consiste el ejercicio de me-

morización (*mneme*) y de meditación (*melete*) de la regla vital.¹³⁶

Lenguaje y conocimiento son pues dos elementos indiscernibles para una presunta teoría del conocimiento estoica. Es en ese marco más amplio tendría que ser entendida también su teoría del lenguaje. Pero al no remitirse más a un estrato metafísico, idealista, en último término, esto es, al no plantearse la duda de la realidad del “mundo externo”, se hablará con mayor propiedad de una inteligencia en un sentido psicológico. Pues, serán los estoicos los que por primera vez, asocien los elementos afectivos y racionales al acto y efecto de conocer.¹³⁷ Para el estoicismo, la razón aprehende a la realidad a partir de las cosas sensibles. De ahí que se llegue a admitir, por parte de algunos de sus representantes, a la inteligencia (*νοῦς*), la sensación (*αἴσθησις*), la propensión (*ὄρεξις*) y a la ciencia (*ἐπιστήμη*) como criterios de verdad (D.L., VII, 54). Conforme con lo anterior, el lenguaje será visto dentro de una estructura fisiológica compleja, siendo la dialéctica el mecanismo cognitivo preferente para *representar* la realidad. A este respecto al decir de Bréhier, “la dialéctica de los estoicos tiene, por tanto, el mismo ideal que la teoría del conocimiento: la penetración completa del hecho por la

¹³⁶ Hadot, P., *op. cit.*, p. 28.

¹³⁷ Daraki, M., “Les fonctions psychologique du *logos*”, en Brun-schwig, J. (dir.), *Les stoïciens et leur logique*, París, Vrin, 2006, p. 443.

razón”.¹³⁸ A través de la especulación dialéctica, del proceder de preguntas y respuestas, se logra distinguir la verdad de la mentira; lo que es plausible y lo que cae dentro de la ambigüedad. (D.L., VII, 47)

En efecto, dentro de la división tripartita que los estoicos conceden al estudio de la filosofía, la dialéctica se instituye como una de las dos partes (además de la retórica) que en general componen la lógica (λογικόν) (D.L., VII, 41). Ésta vendrá a ser una exposición de la actividad intelectual que se realiza para captar las cosas sensibles. A la par de ello se verificará lo que puede o no ser dicho de ellas, lo expresable (λεκτόν).¹³⁹ Este aspecto merece ser resaltado, pues se trata de una conexión sumamente innovadora para la filosofía, que inclusive concuerda con las teorías sobre el lenguaje de hoy en día, que sostienen su carácter multifactorial.¹⁴⁰ Aspecto que la mayoría de los estudios sobre len-

¹³⁸ Bréhier, *op. cit.*, p. 312.

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 310.

¹⁴⁰ El lingüista Mario Pei advierte que al formular la pregunta acerca de qué es el lenguaje son múltiples las respuestas que pueden darse. Pues hay quienes atenderán a su aspecto fonético otros, en cambio, al significado. El gramático atenderá a sus formas, raíces y terminaciones; el literato a su armonía o su efecto lógico, y añade: “Obviously, this partial definitions are all correct. But precisely because they are all correct, the sum total of language amounts to something greater than any one of them”, *The Story of Language*, Chicago, Meridian, 1984, p. 107. Ya antes, Ferdinand de Saussure había expresado la dificultad de precisarlo en los términos siguientes: “Tomado en su totalidad, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo de varios dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al ámbito individual y al ámbito social; no se deja clasificar en ninguna categoría de los hechos humanos, porque no se sabe cómo sacar su unidad”, *Curso de lingüística general*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, p. 35.

guaje o dialéctica estoica pasa por alto, al abocarse a un análisis estrictamente gramatical, esto es, atendiendo a la estructura de las palabras, a su significante y significado que, por lo demás, corresponde a la rama retórica.¹⁴¹ Sin considerar con ello lo que en repetidas ocasiones los estoicos mismos señalan acerca del carácter unitario de su filosofía.

En una de sus ramas la dialéctica estoica contiene la doctrina del discurso demostrativo y de los objetos relacionados en él, como la proposición, los términos o el silogismo (D.L., VII, 43); esto es, el contenido de lo que más tarde será el objeto propio de la lógica. Por lo que lectores posteriores, influidos por la terminología de la escuela, la identificarán con la lógica, dando este nombre a la doctrina contenida en el *Órganon* aristotélico, que en alguno de sus libros (*Analíticos*) se refiere a la teoría del silogismo y la demostración. Para el estoicismo la dialéctica o lógica en general, no persigue las Formas, pues encuentra en la física el campo de especulación teórica (D.L., VII, 132-134). Tampoco representa una simple técnica de argumentación dentro del terreno de lo probable. Por el contrario, parte de nociones comunes para alcanzar la certeza y llegar al conocimiento verdadero. No obstante, como se ha dicho, la variación más importante, es el hecho de que la lógica se yerque como una de las partes de la filosofía. Dentro de la cosmovisión estoica, y de la interpenetración de cada una

¹⁴¹ V. Reyes, Alfonso, “La filosofía helenística”, en *Obras Completas* XX, México, FCE, 2000, pp. 250 y ss.

las partes de la filosofía, es a través del *lógos* que el sistema adquiere su unidad:

La physique a donc pour objet le Logos de la nature universelle, l'éthique le Logos de la nature raisonnable humaine, la logique ce même Logos s'exprimant dans le discours humain. D'un bout à l'autre, c'est donc la même force et la même réalité qui est à la fois Nature créatrice, Norme de la conduite et Règle du discours.¹⁴²

Según Hadot, antes de los estoicos la lógica no aparece como una disciplina definida, y se encuentra más bien identificada por completo con la dialéctica. Ahora bien, tanto en Platón como en Aristóteles ésta adopta rasgos definitorios muy diferentes, que más tarde darán lugar a confusiones por parte de sus intérpretes. En el ateniense, por ejemplo, a través de la dialéctica se llega a la definición de las cosas, luego a la de las Formas y a la de las Ideas, mismas en las que se fundamenta la estructura de toda la realidad. Para el estagirita, en cambio, no será más que una simple técnica de argumentación por medio de preguntas y respuestas que permite abordar cualquier tema independientemente de la verdad, pues se basan en nociones comunes y opiniones aceptadas.¹⁴³

¹⁴² Hadot, P., “Les divisions des parties...”, *op. cit.*, p. 209. El propio Laercio reporta que para el estoicismo todos los temas de la física y la ética se expresan a través de la lógica (D.L., VII, 83).

¹⁴³ Hadot sostiene que no existe ningún texto o libro ni platónico ni aristotélico, donde se asiente el uso de la palabra “lógica” como parte de la filosofía. Si bien Aristóteles, diferencia en sus *Tópicos*, entre premisas físicas, éticas y lógicas; la lógica, según el mismo estagirita, no funge más que como un procedimiento formal para ser utilizado

Para los estoicos, en cambio, el conocimiento se sustentará de dos maneras contempladas en la dialéctica. Una de ellas consistirá en la disposición para acoger las representaciones, que aun cuando el razonamiento cambie, aseguran, ella permanece. La otra será lo que denominan una *representación comprensiva*: “la ciencia (ἐπιστήμη) en sí misma dicen que es o una representación comprensiva que es segura o una disposición en la recepción de las representaciones que no muda por efecto del razonamiento.”¹⁴⁴

Dicha disposición para las representaciones, que el estoico Hérilo, apunta asimismo no ser competencia de la razón (D.L., VII, 165), tendrá que ser entendida como la disposición psíquica y fisiológica a través de la cual todos los hombres perciben el mundo, aun los más ignorantes. Los estoicos conciben la naturaleza humana, el cuerpo, así como la naturaleza en su totalidad, como un sistema ordenado en que cada una de las partes que le componen, tiene una relación con las demás y cumplen una función indispensable para el funcionamiento del conjunto. El estudio o, mejor dicho, la especulación entorno a esta materia la ubican, sin embargo, dentro de la física en tanto en ella se inquiera por los procesos o causas que tienen lugar en el principio rector del alma (ἡγεμονικόν).¹⁴⁵

tanto en la ética como en la física, “Les divisions des parties ...”, *op. cit.*, pp. 205-208.

¹⁴⁴ D.L., VII, 47:

αὐτὴν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου.

¹⁴⁵ D.L., VII, 133. Cfr. Voelke, J.-A., *L'idée de volonté dans le*

PRESUPUESTO FÍSICO – PSÍQUICO

Acordes con su postulado cosmológico en que todas las cosas son materiales y forman un sólo cuerpo, los estoicos sostienen que el hombre conoce a través de sus sensaciones. Sin embargo, contrario a una postura aristotélica, el sujeto no se limita a percibir los objetos reales, ni es a partir de la información que emiten los órganos sensoriales como aquéllos se hacen conscientes. Es más bien el *hegemonikón*, la parte rectora del alma, la que emite soplos imbuidos de razón llamados *aisthetería* (SVF, II, 850), en dirección a los sentidos, es decir, a los órganos sensoriales (*aisthétika órgana*) (v. D.L., VII, 52/SVF, II, 71).¹⁴⁶ En este tema, los estoicos trasladan al cuerpo humano el supuesto mismo de que el universo y sus partes se hallan insuflados por el soplo divino (*pneûma*) al que identifican con el fuego. Con la función del *hegemonikón* se verifica el encadenamiento de esta Razón universal que da cohesión al mundo. En términos de Goldschmidt diremos que la psicología no hará más que confirmar la cosmología.¹⁴⁷

Pues son estos *aisthetería* los que, por decirlo de alguna manera, conducen la sensación (*aísthesis*) desde esa

stoïcisme, París, Presses Universitaires de France, 1973, pp. 15-16.

¹⁴⁶ En la diferenciación de los elementos estructurales y funcionales del sistema sensorial estoico, seguimos a Daraki, “Los estoicos”, *op. cit.*, pp. 38-41.

¹⁴⁷ Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et...op. cit.*, París, J. Vrin, 1979, p. 107.

parte rectora, como los tentáculos de un pulpo,¹⁴⁸ a los órganos sensoriales. Así, existe una sensación o espíritu visual que corre hacia los ojos; un auditivo que se dirige a los oídos; uno olfativo hacia la nariz; otro que va del gusto a la lengua y una más que es táctil hacia la piel (*SVF*, II, 861) Estas sensaciones serán cinco de las ocho partes en que ciertos maestros concuerdan dividir al alma (D. L., VII, 157, *SVF*, I, 143; II, 879; cfr. *SVF*, II, 880). Junto con ellas incluyen asimismo a las razones seminales, la facultad del lenguaje y la del razonar, es decir, el *hegemonikón* mismo. Si bien no como un órgano sensitivo, el impulso de la voz se dirige también a un órgano que es la tráquea. Así, Crisipo afirma:

... de entre estas partes [del alma], asignadas como están a cada parte [del cuerpo], la que alcanza a la tráquea es la voz, la que alcanza a los ojos la vista, la que alcanza a las orejas, el oído, la que alcanza a la nariz, el olfato, la que alcanza a la lengua, el gusto, la que alcanza al conjunto de las carnes, el tacto; la que alcanza a los testículos dispone de otra razón semejante, la seminal; la parte que convienen todas ellas es el corazón, del que es parte la directora.¹⁴⁹

¹⁴⁸ *SVF*, II, 827 y 836. Además de ésta, los estoicos hacen uso de otras figuras como la tela de araña y un río y su fuente (*SVF*, I, 141; II, 879) para comparar las partes del alma.

¹⁴⁹ *SVF*, II, 885:

ταύτης οὖν τῶν μερῶν ἐκάστῳ διατε ταγμένων μορίῳ τὸ διήκον αὐτῶν εἰς τὴν τραχείαν ἄρτη ρίαν φωνὴν εἶναι, τὸ δὲ εἰς ὀφθαλμοὺς ὄψιν, τὸ δὲ εἰς ὠτα ἀκοήν, τὸ δ' εἰς ῥίνας ὄσφρησιν, τὸ δ' εἰς γλῶτταν γεῦσιν, τὸ δ' εἰς ὄλην τὴν σάρκα ἀφήν καὶ τὸ εἰς ὄρχεις ἕτερόν

En sincronía con este movimiento expansivo de la razón hacia los órganos, se produce el “contacto” de los fenómenos con los cinco sentidos. Esto se lleva a cabo en un modo “activo” que sobrepasa, por ejemplo, en el caso del espíritu de la visión, a la pupila. Pues al tocar con el aire, éste se extiende de forma cónica, emitiendo “rayos de fuego” (*SVF*, II, 886). Es pues el alma la que ejerce sobre lo “exterior” su influencia y no al revés, ella ve “cuando la luz que hay entre la vista y el objeto se extiende en forma de cono [...] La parte cónica del aire nace en la vista, y la base, en lo que se ve. Entonces, como por un bastón, por el aire en tensión se remite lo visto” (*SVF*, II, 867).

Se asume que de un modo similar cumplen su función los demás sentidos. Cada uno de ellos percibe, así como lo describen, una cosa en específico, la vista lo hará con los colores; los demás con los sonidos, los sabores, los olores, lo suave o áspero (*SVF*, II, 879). La voz, en cambio, al no ser uno de los sentidos, parece no cumplir el mismo funcionamiento y tener uno más complicado. Es Crisipo quien describe que ella se genera de lo profundo del pecho, en el corazón, donde todas las demás partes también convergen y se originan, cuando el aliento (*spiritu*) lo presiona en su seno “por donde una vía cubierta de nervios se interpone y separa al corazón de ambos pulmones y de los demás órganos”. Entonces, “con el concurso de la lengua que golpea y da forma a las estrecheces de la garganta, junto con los demás

τιν' ἔχον τοιοῦτον λόγον, σπερματικόν, εἰς ὃ δὲ
συμβαίνει πάντα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ εἶναι, μέρος ὄν
αὐτῆς το ἡγεμονικόν.

órganos vocales, se producen los sonidos articulados, los elementos del habla, de modo que salgan a la luz los movimientos escondidos del pensamiento.”¹⁵⁰

La descripción del funcionamiento que involucra esta parte del cuerpo, ante todo, no deja de sorprender frente a la fidelidad que refrendaría la fisiología de nuestros días. Ésta deja en claro que no es un solo órgano el que interviene en la emisión de sonidos, sino que ello se produce con el concurso de varios. Así, hoy se reconocen tres tipos de órganos en la articulación del lenguaje –todos de forma básica también nombrados por Crisipo– que son: el de la respiración (pulmones, bronquios, tráquea), de fonación (laringe, faringe), y de articulación (lengua, labios, paladar).¹⁵¹ No obstante, a diferencia de situar el centro del sistema nervioso que controla este aparato en el cerebro, como lo hace la medicina moderna, y como lo hacía ya también la medicina griega del s. V, los estoicos lo trasladan, como hemos dicho, al corazón en el pecho. Indudablemente, ciñéndose a un conocimiento científico como el mostrado, en esta aseveración específica se devela una intención metafórica. Daraki la atribuye, además de a una redefinición de los afectos y el *lógos*, al juego etimológico realizado por

¹⁵⁰ SVF, II, 879: *Vocem quoque dicunt e penetrali pectoris, id est corde mitti, gremio cordis nitente spiritu, qua nervis obsitus limes interiectus cor a pulmone secernit utroque et vitalibus ceteris, quo faucium angustias arietante formanteque lingua et ceteris vocalibus organis articulatos edi sonos, sermonis elementa: quo quidem interpretis mentis arcani motus aperiantur.*

¹⁵¹ Una exposición detallada de estos órganos y su funcionamiento en la ciencia moderna se encuentra en Cornut, Guy, *La voz*, México, FCE, 2010, pp. 5-48.

Crisipo entre *kardía* (corazón) y *krátesis* (fuerza) y *kyreían* (dominación), con el fin de reafirmar el dominio de la parte rectora del alma como el “primer sensitivo”.¹⁵² Sin escatimar dicho discernimiento, que en efecto revalida el planteamiento estoico acerca de que, sensación y razón son un mismo proceso, habrá que señalar otro motivo plausible, más cercano a la cosmología estoica que concibe un *lógos* gobernante.

A diferencia de los sentidos, el mecanismo encargado de la voz, que como vemos abarca en su función a varios órganos, posee una implicación directa con el *hegemónikón*, o sea, la parte rectora del alma. El corazón, donde se ubica éste, es el órgano en que convergen venas y arterias. Las primeras son receptáculos de sangre y las segundas de aire (*spiritus*), como lo refiere Séneca (*Nat. Quaest.*, III, 15, 1). De acuerdo con la doctrina, el *pneûma* que irriga todo el universo es una combinación de aire y fuego, es decir, se trata de un aire cálido que para la mayoría de los estoicos, en el cuerpo humano, emana de la sangre.¹⁵³ El corazón que la bombea es por tanto el asiento idóneo del *pneûma* que gobierna toda actividad corporal. Ahora bien, ese aire cálido se traduce siempre en una tensión (*tónos*), que hace moverse a los cuerpos y los cohesionan internamente. El aire en

¹⁵² “Los estoicos”, *op. cit.*, pp. 23, 39 y 40. Al comparar al alma con una tablilla de cera (*kerós*) Platón la llama “corazón (*kéar*) del alma”, aludiendo a un viejo juego etimológico utilizado por Homero, *Teet*, 194c. Cfr. asimismo Homero, *Il.*, II, 851, XVI 554.

¹⁵³ Colish, Marcia, *The Stoic Tradition. From Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden-Nueva York-Köln, E.J. Brill, 1990, pp. 27 y 28. Cfr., asimismo, Séneca, *De Ira*, II, 19-20.

tensión es el que provoca a los músculos moverse, a las semillas crecer; propaga la luz y el sonido. Es el mismo que genera los movimientos de “ascenso” y “descenso”, “expansión” o “contracción” del alma adjudicados a los impulsos desmedidos, es decir, a las pasiones o emociones.¹⁵⁴ También, ese aire no es otra cosa que la voz que emerge de entre el pecho: “¿qué es la voz sino aire en tensión, conformado por la percusión de la lengua de forma que se oiga?”, interpela Séneca.¹⁵⁵ De este modo, la voz es el *pneûma* mismo, el *lógos*, que une y transforma las cosas que existen. Con lo anterior se justifica con mayor facilidad la trasposición del órgano rector de la cabeza al pecho. Esta localización del principio rector del alma, si bien metafórica, tuvo que ser controvertida incluso al interior de la escuela.¹⁵⁶

Llegado a este punto, queda expuesto que la tráquea es el conducto a través del cual el *pneûma* emerge sin mediar un *aisthetérion* o un nervio en específico, sino que, más

¹⁵⁴ Véase Graver, M., *Stoicism and Emotion*, Chicago, Chicago University Press, 2007, p. 29. En la elección de sustantivos verbales similares, para describir la acción de las emociones en el cuerpo, Graver presume que los primeros estoicos buscaban señalar el movimiento del *pneûma* en la región del corazón, (*loc. cit.*). Así, en tanto a través del *pneûma* se producen y modifican asimismo las creencias, decisiones y acciones, sostiene que no es casual que el lenguaje emerja del pecho, donde se ubican los pensamientos (*op. cit.*, p. 34.).

¹⁵⁵ *Nat. Quaest.*, II, 6, 3: *Quid enim est uox nisi intentio aeris, ut audiatur, linguae formata percussu?*

¹⁵⁶ Véase Goulet-Cazé, M.-O., “A propos de l’assentiment stoïcien”, en Goulet-Cazé, M.-O. (ed.), *Études sur la théorie stoïcienne de l’action*, París, Vrin, 2011, p. 79, n. 24. Por su parte, Crisipo argumenta que al pronunciar la voz “yo”, nos señalamos con un gesto indicativo (*deixis*) de la mano a nosotros mismos, en la parte en que se encuentra el pensamiento (el pecho), *SVF*, II, 895.

bien, todos los demás, correspondientes a los cinco sentidos, participan para que la voz se emita, para que el *pneûma* emane.¹⁵⁷ La tráquea tampoco se muestra como un órgano sensitivo periférico y, de hecho no lo consideran como tal pues no tiene, como los sentidos, algo en particular a lo que responda. Frente a esto queda preguntar aún a qué estímulo u objeto responde entonces la producción del *lógos*, si a éstos mismos o a qué otros.

Se ha dicho ya que para los estoicos el conocimiento comienza por los sentidos. Pero, como hemos visto, es a partir del *hegemonikón*, que lleva a cabo un movimiento “centrífugo”¹⁵⁸ hacia los órganos sensitivos. Por ello es llamado también el “primer sensitivo”; el que primero conoce. De ahí que no sea posible que se actúe de forma irracional, pues todos los actos y movimientos están regidos en todo momento por ese principio rector.

¹⁵⁷ Hoy se entiende que la emisión de la voz se da a través del sistema nervioso. Este sistema cuenta con vías aferentes (transportan la información de afuera hacia adentro) y eferentes (salen del sistema nervioso). Dentro del aparato sensorial (que conduce información de la vista, sonido, olfato y gusto), el aparato auditivo tiene un papel preponderante para controlar la fonación. Las vías auditivas transmiten el mensaje a la corteza del mismo nombre en el cerebro, donde se lleva a cabo su integración y memorización. Ahora bien, así como a partir de los datos sensoriales y sensitivos, el individuo forma un conocimiento (una imagen) de su propio cuerpo y de su situación en su entorno, al emitir un sonido el individuo es consciente de las sensaciones que intervienen para emitir un sonido, provenientes de distintas regiones corporales. Éstas pueden ser incluso de carácter visual, véase Cornut, Guy, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵⁸ Daraki, “Los estoicos”, *op. cit.*, p. 39.

PSICOLOGÍA DE LA ACCIÓN

Numerosos especialistas coinciden en calificar al sistema filosófico estoico, principalmente, como una teoría del conocimiento. Ello en tanto el estoicismo se concentra en desarrollar una doctrina del *lógos*, a través de la cual se cohesionan todas las partes de la filosofía. En ese sentido, destaca el desarrollo de un entramado teórico, por varios motivos difícil de dilucidar,¹⁵⁹ en el que se expone el mecanismo por el que las cosas, “el mundo” o “la realidad”, son percibidos e indagados por un sujeto como una idea.

No obstante, como todas las escuelas helenísticas, el estoicismo concibe ese proceso a partir de los datos percibidos por medio de las sensaciones, integrándolos de manera unitaria a la constitución corpórea del hombre. A diferencia de la tradición precedente, en que se planteaba una delimitación entre el conocimiento (intelectivo) y lo sensible o, entre una parte racional e irracional del alma. Por lo demás, en este carácter indivisible de la psicología estoica se ha visto una asimilación de las enseñanzas socráticas que equiparan la virtud con el conocimiento, esto es, con las que se asume una actitud de vida acorde con una idea de la misma.

Ahora bien, dicho monismo psicológico lo conforma el *hegemonikón*, la parte rectora del alma, de la que en la

¹⁵⁹ Es así al menos en tres sentidos: 1) por la complejidad de la misma doctrina, 2) lo escaso de las fuentes y 3) la falta de homogeneidad que presentan cada uno de los antiguos estoicos en sus propuestas individuales.

sección precedente se ha pretendido dar una descripción física sumaria, respecto de la producción de la voz. Conforme con la cualidad sistemática del estoicismo, esa constitución responde invariablemente a una continuidad motriz en la que participan todas las sensaciones, mismas que confluyen en concebir¹⁶⁰ alguna representación (φαντασία). Es así que la gestación de éstas se lleva a cabo de forma congénita a la de la voz, pues recordemos que la facultad del habla es una de las ocho partes del alma que según Diógenes Laercio, se ubica en la principal: “La parte rectora del alma es la principal; en ella tienen lugar las representaciones, los impulsos y la emisión del lenguaje; esta parte se halla en el corazón” (D.L., VII, 159). No obstante, en el proceso que conduce a generar representaciones, se distinguen distintos periodos que producen incluso diferentes clases de ellas. Si el lenguaje, en tanto facultad del habla y aun en tanto lengua, esto es, sistema de signos, es una condición que se antepone o sucede a las representaciones no lo aclaran los testimonios con que se cuenta. Habría que presumir la ausencia de un planteamiento en términos parecidos, ya que esas distinciones corresponden al interés que se presenta hasta la aparición de la lingüística, y concierne sobre todo a una perspectiva histórica y cultural. Hay que decir sin embargo que un sistema o modelo lingüístico se encuentra

¹⁶⁰ En español el verbo “concebir” remite tanto “comprender”, “justificar” actos o sentimientos; “comenzar a sentir” un afecto o pasión, como a formar una idea o concepto. El latín, *concipio*, de donde se deriva, además admite “recibir”, “coger”, “absorber”. Todas esas acepciones convienen a la descripción de la actividad psíquica en el estoicismo.

determinado ya por una gramática. Y si bien no enunciada aún como tal por la lógica estoica, la gramática tiene una exposición más que implícita dentro de la dialéctica. Pues, como lo hace ver V. Juliá, ésta última rebasa el tratamiento meramente formal de términos, de proposiciones y razonamientos, así como un estudio ambiguo de la fonética, morfología, semántica y sintaxis.¹⁶¹

Así pues, a partir de la unidad del alma el interés por el lenguaje estoico se centra en lo que hoy denominaríamos un “acto de habla”, esto es en su “realidad concreta”.¹⁶² Postura que se aviene con la implicación del tiempo dentro de todo ese sistema filosófico, señalada por Goldschmidt, en que el presente tiene primacía: “il suffit de constater que l'idée stoïcienne de la sagesse totale et instantanée fait prévaloir le mode du présent sur ceux du passé et de l'avenir, impliqués dans toute démarche déductive”.¹⁶³ Aun así, el postulado estoico sobre una clase de representación comprensiva (*lektón*) como sustancia inmaterial, como “imagen”, de los objetos que se perciben y son susceptibles de ser nombrados, indica la abstracción propia del significado (*semainómenon*) del signo o significante (*semai-*

¹⁶¹ Juliá, V., “Fundamentos de gramática estoica” en Juliá, V. (ed.), *Los antiguos griegos y su lengua*, Bs. As., Biblos, 2001, pp. 58 y 59. Respecto al interés de los estoicos por este tema, se sabe que a diferencia de Dionisio Tracio, autor de la primera gramática de una lengua occidental (sobra decir que la griega) y partidario de la “analogía”, es decir, ceñido a la normativa; Crisipo, defendía la “anomalía”, es decir, la irregularidad gramatical.

¹⁶² Coseriu, E., *Introducción a la lingüística*, México, UNAM, 1990, p. 10.

¹⁶³ Goldschmidt, *op. cit.*, p. 65. V. *supra* nota 3.

non/ semeion).¹⁶⁴ Los estoicos derivan de ahí, el precedente más antiguo sobre una semiótica o teoría del signo,¹⁶⁵ es decir, conciben y estudian a éstos ya como un *lenguaje* o sistema que expresa o comunica ideas y sentimientos. La teoría del signo estoica, tanto como la presunta noción sobre una gramática a que antes nos hemos referido, sugieren la adopción de una postura convencionalista: el sistema precede y subsiste a la acción de nombrar. La postura se corrobora de manera explícita al definir al dialecto como una dicción, es decir, “una voz compuesta de letras”, marcada con signos de una nación o región determinada (D.L., VII, 56) Por eso, explica Sexto Empírico, el significado, la cosa que se manifiesta a través del sonido y que captamos como “coexistente” en nuestra mente, “los bárbaros no la aprehenden por más que oigan el sonido” (*Adv. Math.*, VIII, 11). No obstante, en tanto acto de habla y de percepción, cada individuo concebirá un significado diferente no sólo respecto a otro sino para el mismo sujeto en distintos momentos. Y esto se explica en principio a través del papel que juega la noción del *tónos*, *pneûma* en tensión, para dar forma a todas las cosas que existen, particularmente, en el ciclo que cubre el alma para conocer. Pues el *tónos* habrá de determinar asimismo la clase de razonamiento que cada uno adopte.

¹⁶⁴ Beuchot, M., *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México, FCE, 2004, p. 16. Cfr. Mates, B., *Lógica de los estoicos*, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 32 y 33.

¹⁶⁵ Cfr. *supra*, Cap I, n. 54.

Teniendo presente lo anterior, se verá entonces que dentro del ciclo que cumple la psicología estoica, tanto para ese propósito (conocer) como en la producción del acto de habla, la prevalencia que en todo caso importa determinar es la de los impulsos y sensaciones respecto de las representaciones.¹⁶⁶ Cuestión en la que los estudiosos del tema no sustentan una opinión concluyente, y que no se pretenderá aquí recapitular, sino es con el fin de inquirir la función y la naturaleza de la representación, en el movimiento continuo que el *tónos* impone a todos los organismos vivos. En el primer caso, importa destacar el papel que juega la representación en general dentro del carácter invariablemente dinámico de todas las cosas en la naturaleza. Pues de acuerdo con la física descrita, ese ciclo psicológico, la secuencia de sus distintas etapas, conduce de forma indefectible a llevar a cabo una acción, que es determinada por una representación (*phantasia*). Ésta, sin embargo, se da a partir de las sensaciones que el alma recibe, aunque en sentido estricto, como se ha expuesto, es el *hegemonikón* el que dirige el *pneûma* hacia los órganos sensoriales para captar al objeto, e imprimirlo¹⁶⁷ en esa parte del alma. La impresión o *phantasia* habrá de transformarse, en su escala óptima, pues los estoicos la adjudican sólo al sabio, (D.L., VII, 47, 165) en comprensiva (*kataleptiké*) para que el individuo conozca.

¹⁶⁶ Controversia distinta, cabe decir, a la que se plantea sobre la prioridad de las causas externas e internas en el determinismo estoico, para ello véase Salles, R. *Los estoicos y el problema de la libertad*, México, UNAM, 2006, pp. 66-85.

¹⁶⁷ Propiamente, dice Salles, el “impresor” es una “cosa vista”, *visum*, *op. cit.*, p. 79.

Pero sobre todo, aquí importa destacar que será a través de una representación, siendo ésta comprensiva o no, como el individuo lleve a cabo una acción acorde o no con la razón (los estoicos dirán también que el sabio es el único que hace todo bien, D.L., VII, 125). El *tónos*, en ese sentido, opera asimismo como razón, es el movimiento por el que ésta busca concordar consigo misma.

Fue Cleantes de Assos quien advirtió los dos campos *tensionales* que actúan en el hombre: “y de igual modo que la fuerza del cuerpo es un tono suficiente en los nervios, también la fuerza del alma es un tono suficiente para juzgar y actuar o no” (SVF, I, 563). El carácter activo de la razón en el hombre, fue señalado de forma reiterada por este filósofo-pugilista, quien describió a la prudencia precisamente como un *tónos*:

la tensión es un golpe de fuego que, cuando es capaz de realizar en el alma las cosas que [a ésta] le corresponden, se llama fuerza y potencia [...] esta misma fuerza y potencia, cuando se aplica a las cosas que aparecen como dignas de seguir existiendo, es templanza; cuando se aplica a aquellas que se deben enfrentar, coraje; cuando se refiere a las valiosas, justicia; *cuando a las que se han de buscar o evitar, prudencia.*¹⁶⁸

¹⁶⁸ Añado las cursivas. SVF, I, 563:

"πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστὶ, κἂν ἰκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχυρὸς καλεῖται καὶ κράτος," ἐπιφέρει κατὰ λέξιν, "ἢ δ' ἰσχυρὸς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐν τοῖς φανεῖσιν ἐμμεντέοις ἐγγένηται, ἐγκρατεία ἐστίν· ὅταν δ' ἐν τοῖς

De tal modo el mundo en su totalidad como cada cosa en particular están compuestos por un patrón de movimientos constantes y complejos, de expansión y contracción. De hecho, los objetos que parecen inertes, adquieren su singularidad por medio del balance sutil entre estos dos movimientos.¹⁶⁹ En los animales y las plantas, por ejemplo, ambos movimientos se presentan con la respiración y el metabolismo. En el hombre, el proceso de percepción a través de los sentidos, así como el proceso racional de adaptación a su medio, tendría que ser entendido igualmente como aspectos de esa misma tensión.¹⁷⁰

Ahora bien, el *pneûma* impone siempre movimiento (*dýnamis*)¹⁷¹ a todo organismo en la naturaleza, en cada uno de ellos el grado de tensión que ese movimiento tiene, lo define como un organismo específico, permitiendo a la materia que irriga cambiar, crecer o decrecer (*SVF*, I, 87). En los objetos “inanimados” o “inorgánicos” se manifiesta sólo a través de la *hexis*, es decir, la cohesión o disposición propia de cada cuerpo. Conforme adquiere una mayor complejidad, esto es, más fuerza en su movimiento, como en el caso de las plantas, da paso a considerarse *physis* (*SVF*, II, 712). Tanto *physis* y *hexis*, suponen las expresiones más

ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη
περὶ τὰς αἰρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη."

Cfr. *SVF*, III, 112.

¹⁶⁹ Christensen, J., *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen, Munksgaard, 1962, p. 35.

¹⁷⁰ *Loc. cit.*

¹⁷¹ Sobre el uso del término griego *dýnamis* en los estoicos, véase Inwood, *Ethics and Human...*, *op. cit.*, p. 31.

elementales del *pneûma*, que comparten todos los seres en la naturaleza, y que conservan aun los dotados de alma (*psiqué*). De hecho, los estoicos afirman que aun cuando éstos representen una escala superior en la actividad del *pneûma*, no pierden los procesos que caracterizan a los que se ubican dentro de la *physis* (D.L., VII, 86; Sén, *Ep.*, 76, 9). En los organismos que poseen *psiqué*, los animales y el hombre, los movimientos (grado de *tónos*) que caracterizan a ésta son dos: *phantasía*, la representación y *hormê*, traducida como inclinación, tendencia o impulso. Aunque sobre ésta última, previene Inwood, prevalece la controversia acerca de a qué corresponde y sobre su denominación.¹⁷² En ambos casos, existe un *impulso* primario de conservación (*oikeiosis*), que les hace conservarse a sí mismos y no llevar a cabo acciones que atenten contra su propia naturaleza o constitución (D.L., VII, 85-86; *SVF*, I, 197). Asimismo, la fuerza de ambos movimientos del alma hace que estos organismos respondan a los estímulos del medio con acciones o movimientos autónomos (*SVF*, II, 998).¹⁷³ Pero a diferencia de los animales, cuyos impulsos y representaciones también son dirigidos por una parte rectora del alma (*hegemonikón*), al hombre sobre esa misma acción psicológica le corresponde una fuerza todavía mayor, que se manifiesta por medio de una razón (*lógos*). A través de ella, no nada más se conduce por el impulso primario de los animales que

¹⁷² *Op. cit.*, p. 45.

¹⁷³ Como no lo hacen las plantas ni las piedras a las que es necesario aplicar una fuerza exterior para moverlas, v. Inwood, *op. cit.*, p. 22. Cfr., asimismo, Hierocles, *Elements of Ethics*, 1, 30-35.

buscan, como todas las cosas, a acordar su constitución con la Naturaleza, “administrarse en consonancia con su impulso” (τούτοις μὲν το κατὰ φύσιν τῷ κατὰ τὴν ὄρμην διοικεῖσθαι), en la bella expresión que transmite Diógenes Laercio. Busca asimismo hacerlo “con mayor autoridad”, añadiendo una calidad “artesanal” (*tejnítes*) al impulso (D.L., VII, 86). Pero, siendo así, cabe preguntar: ¿a qué remite ese carácter “artesanal” del *lógos* en el hombre?

En la mente (*diánoia*), que es lo mismo que el *hegemonikón*, identificado con la parte racional del alma, se llevan a cabo tres movimientos: la representación o impresión misma (*phantasía*), el asentimiento (*synkatáthesis*) y el impulso práctico (*praktiké hormé*). Se desprende de ahí que, a diferencia de los animales que también tienen representaciones e impulsos primarios,¹⁷⁴ al hombre le corresponde además el asentimiento y un impulso más fuerte denominado *práctico*. En este punto, es importante hacer notar que este impulso surge como respuesta a cierta representación, la cual como se ha expuesto antes, se genera a partir de las sensaciones que el mismo *hegemonikón* dispone, es decir, a través del propio impulso que caracteriza al alma racional.¹⁷⁵ Y ello evidentemente ha conducido en

¹⁷⁴ Estobeo (s. V-VI d.C.) refiere dos clases de impulsos: *racionales*, propios del hombre, e *irracionales* propios de los animales, Inwood, *op. cit.*, p. 113. Véase también, Ildefonse, F., “La psychologie de l’action”, en Goulet-Cazé, M.-O. (ed.), *Études sur la théorie stoïcienne de l’action*, París, Vrin, 2011, p. 2.

¹⁷⁵ Acerca de que la representación y el impulso son parte de una misma energía o de una misma disposición impulsiva

primer lugar a cuestionar si, dentro de un esquema determinista como el descrito hasta ahora, el hombre es capaz de llevar a cabo acciones deliberadas. Pues, todo ese movimiento del alma no hace más que responder a la naturaleza *tónica* o dinámica impuesta por el *pneûma* providencial. Señala el circuito, de ida y vuelta, que éste cumple también en cada individuo. No obstante, antes que plantear un problema de ese tipo, aquí se pretende hacer notar que el mismo mecanismo traza el proceso que da lugar al lenguaje. De hecho, no es arriesgado afirmar que los estoicos esbozan por completo una estructura lingüística, a través de la teoría del *lógos* que se rastrea tanto en la física, la lógica y la ética. Los momentos principales, correspondientes a esas tres partes de la filosofía, y que hacen a dicho engranaje, se muestran en la naturaleza del alma, la representación y la virtud. Ellas determinan, a su vez, la naturaleza práctica del lenguaje, es decir, lo que conduce invariablemente al individuo a realizar una acción. Determinan, asimismo, su carácter simbólico.

De acuerdo con lo anterior, resulta válido preguntar: ¿vislumbraron los estoicos, además de la arbitrariedad de la producción del signo, la fuerza categórica del sistema que históricamente forman las representaciones (en tanto gramática)? En otras palabras, ¿consideraron determinante (fatal) el sistema de significados preexistente para conocer? Éste, por lo demás, pareciera ser el sentido de la principal crítica que *el* filósofo póstumo dirige al estoicismo, cuando

(ἔξις ὀρητική) con acentos distintos y no, como también suele considerárseles, facultades del alma, v. Ildefonse, F., *op. cit.*, pp. 5-13.

exclama: “¡Cuán distintamente [del hombre intuitivo] se comporta el hombre estoico ante las mismas desgracias, instruido por la experiencia y autocontrolado a través de conceptos!”¹⁷⁶

DOS RAZAS DE HOMBRES; ¿UNA SOLA RAZÓN?

Según reza una célebre máxima estoica, vivir de acuerdo con la Naturaleza es vivir conforme a la razón. No obstante, para cuando esta sentencia se formula (el estoicismo surge alrededor del s. III a.C.) tanto el concepto de naturaleza como el de razón poseían ya una larga historia. Afirmar que la razón es la facultad distintiva del hombre, abstrayéndonos de una calificación moral de él, aparece desde entonces para la mayoría como una verdad incuestionable. De hecho, es a través de una idea de razón uniforme, constante e inflexible, que esta verdad se yergue. Es también a través de ella que la propia filosofía, o gran parte de ésta, construye su historia.

La idea de razón uniforme no ha sido desde siempre entendida de esa manera. No lo fue para los estoicos, que la concebían idéntica a sí misma, llamándola recta razón (Sén, *Ep.* 66, 32); ni aun para Platón y Aristóteles, a partir de quienes se deriva y arraiga la más fuerte tradición fundada en un razonamiento formal. Pues, como sabemos, si bien éstos la oponen fuertemente a la sensibilidad, a través de la

¹⁷⁶ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1996, 38.

cual se forman las creencias comunes, y a los apetitos; ni Platón ni Aristóteles dejan de aceptar, cada uno a su manera, que la razón también habita en unas y otros.

A partir de esta ambivalencia ambos filósofos le otorgan un carácter negativo y positivo. Así, Platón explica que el corazón irriga la sangre a todos los miembros “para que cuando bulle la furia de la parte volitiva porque la razón le comunica que desde el exterior los afecta alguna acción injusta o, también, alguna proveniente de los deseos internos, todo lo que es sensible en el cuerpo perciba rápidamente a través de los estrechos las recomendaciones y amenazas, las obedezca y cumpla totalmente y permita así que la parte más excelsa del alma las domine.”¹⁷⁷

Pero el mecanismo racional, reconocido como guía autónoma del hombre, no solamente admite este tipo de distinción. Desde las mismas exposiciones que hacen los filósofos antiguos, se distingue más de un proceso con el que se le equipara. En primer lugar, sobresale la técnica discursiva que, a diferencia de la vaguedad a que tiende la opinión verdadera, otorga la conexión suficiente entre las causas y los efectos en que se fundamenta la ciencia. A partir de Aristóteles, esta técnica se concentra en el silogismo, y

¹⁷⁷ *Timeo*, 70b:

ἵνα, ὅτε ζέσειεν τὸ τοῦ θυμοῦ μένος, τοῦ λόγου παραγγείλαντος ὡς τις ἄδικος περὶ αὐτὰ γίγνεται πρᾶξις ἕξωθεν ἢ καὶ τις ἀπὸ τῶν ἐνδοθεν ἐπιθυμιῶν, ὀξέως διὰ πάντων τῶν στενωπῶν πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι, τῶν τε παρακελεύσεων καὶ ἀπειλῶν αἰσθανόμενον, γίγνοιτο ἐπήκοον καὶ ἔποιτο πάντη, καὶ τὸ βέλτιστον οὕτως ἐν αὐτοῖς πᾶσιν ἡγεμονεῖν ἐφ’.

es entonces que la lógica se convierte en el mecanismo privilegiado. Los estoicos, llegan a describir del mismo modo al razonamiento cuando afirman que “es un conjunto formado por unos supuestos y una conclusión”, y que “el silogismo es un pensamiento totalizador que se compone de esos elementos” (D.L., VII, 45). Queda aquí apuntar brevemente, que la lógica estoica, sin embargo, está lejos de restringirse al ámbito silogístico. Pues si bien denominan con ese nombre a una de las tres partes en que dividen a la filosofía, para los estoicos, la lógica se integra por dos grandes ramas: la dialéctica y la retórica. Es en la dialéctica estoica que el silogismo encuentra cabida en tanto se relaciona con los enunciados denominados completos. (cfr. D.L., VII, 43 y 63)

En el desarrollo de distintas doctrinas filosóficas, más cercanas a nosotros, se han logrado determinar otros procesos racionales, tales como la autoconciencia que, con sus distancias, en algunos puntos, encontraría coincidencias con lo que los estoicos consideran propio de dicho mecanismo. Este método esencialmente identifica a la razón con la realidad, y a través del discurso (*lógos*) es como deduce a esta última. Para hacerlo, ubica al Yo en el centro de todo saber. El estoicismo concibe un solo mundo material conformado por la Razón universal y, a partir de Foucault y su estudio del “cuidado de sí” en el estoicismo, este movimiento es relacionado con la incipiente noción del Yo.

Además de éste, la historia de la filosofía consigna otros métodos como la autorevelación y la tautología.¹⁷⁸ Si

¹⁷⁸ La definición del método de la autoconciencia se remite a Fichte,

bien cada uno de ellos, en efecto, describe un modo en que el razonamiento puede dirigirse para obtener cierto objetivo, ninguno ampara a todos los demás. Lo que da cuenta de la imposibilidad de delimitar en un modelo único, las funciones que encuentra la razón para regir todas las circunstancias que cada hombre experimenta. La tradición hegemónica, que ha pretendido encuadrar a la razón dentro de los límites de la dialéctica, es un claro ejemplo de esa dificultad.

Pues bien, fue precisamente el estoicismo la principal doctrina en enfatizar la naturaleza unitaria de esta facultad humana, e instaurarla como guía autónoma de la conducta. Pero, ¿a qué clase de razón se refieren los estoicos?, si como piensa Séneca, los silogismos son “fruto de una habilidad sumamente estéril” (Sén., *Ep.*, 82, 19).¹⁷⁹ Y por lo tanto desdeña ya el razonamiento formal defendido por la tradición hegemónica.

EL SABIO (*SOPHÓS*) Y EL HOMBRE (*PHAÛLOS*)

Como “locos”, “insensatos”, “impíos” e “injustos” califica Crisipo a la mayoría de los hombres y remata diciendo que viven la peor de las suertes, la máxima de las desgracias.¹⁸⁰

mientras que la autorrevelación, a Husserl, siendo retomado por Heidegger y Jaspers. La tautología, por su parte, se atribuye a Hume.

¹⁷⁹ Entre las muchas alusiones que hace Séneca en el mismo sentido están: *Ep.* 45, 5; 48, 5-12; 49, 6; 82, 9, 10, 19; 83, 18; 85, 1; 87, 4; 108, 12; 113, 26.

¹⁸⁰ Plutarco, *Contradicciones de los estoicos*, 31, 1048E.

Este fue uno de los temas que Plutarco, detractor de los estoicos, señaló como “contradicciones” de la doctrina. Se preguntaba, además, cómo era posible que por una parte los dioses proveyeran de la mejor manera a los hombres, y por otra, éstos actuaran de la peor. En otras palabras: ¿cómo es posible que el hombre esté dotado de razón, como todo en la Naturaleza lo está, y la mayoría de ellos actúe dominado por sus vicios? Tal cuestionamiento se enfatiza desde los inicios de la doctrina cuando, al tiempo que defiende la primacía de la razón, expone una tajante diferenciación entre el hombre sabio (*sophós*) y el hombre (*phaûlos*). Mucho se puede decir de los absurdos o las paradojas con los que han sido tachados los estoicos. Éstos, sin embargo, perdurarán si se profieren fuera de la concepción estoica del mundo, de su dogma, que además de sostenerse en una compleja cosmología, como la mayoría de las filosofías helenísticas, habría que ejercerla. Filosofar para las escuelas de este periodo, al decir de Pierre Hadot, “es elegir cierto modo de vida”.¹⁸¹

De acuerdo con los estoicos, particularmente de la primera escuela, el *sophós*, se distingue de los demás hombres por hacer todas las cosas bien y actuar siempre conforme a la virtud. Mientras que todas las acciones del *phaûlos* son erróneas (*SVF*, I, 126). Las diferencias entre esas dos clases de hombres son tajantes; todavía más, opuestas.¹⁸²

¹⁸¹ Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, tr. Eliane Cazenave Tapie, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 122.

¹⁸² Daraki, M., “Los estoicos”, en Daraki, M. y Romeyer-Dherby, G., *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, tr. Fernando

Mientras que el primero es el único que actúa conforme a la razón, el segundo posee todos los vicios. Aunado a ello, la figura del sabio es presentada con un carácter mítico ya que, de acuerdo con los estoicos antiguos, el sabio es un hombre poco común entre los hombres, y no es posible encontrarlo sobre la tierra (*SVF*, III, 657, 668).

Maria Daraki, quien ha llamado la atención sobre las consecuencias, en distintos sentidos (antropológica, ética, epistemológica), que esta categorización de “razas” (*gené*) (*SVF*, I, 216) conlleva para el propio estoicismo, señala que el acuerdo del hombre con la Naturaleza, esto es, su predisposición a actuar conforme a la recta razón, sólo aparece vinculada en los textos antiguos, con ésta última clase de hombre.¹⁸³ Es decir, sólo al sabio le es aplicable la premisa “actuar conforme a la razón”. A partir de esta proposición que integra el dogma estoico, se vislumbran dos vertientes para explicar la existencia de las dos razas de hombres. La primera se relaciona con la propuesta teórica inicial de la escuela, que aun defendiendo una postura radical, al parecer difícil de conciliar, encuentra, al decir de Daraki, cabal coherencia con el sistema filosófico del estoicismo. En efecto, la doctrina sostiene que todo el universo se compone por una Razón universal, y que el hombre por naturaleza está predispuesto a ella. Pero esta predisposición sólo corres-

Guerrero, Madrid, 2006, p. 21. Este texto es casi en su totalidad el mismo que aparece publicado como “Les deux races d’hommes dans le stoïcisme d’Athènes”, en Romeyer-Dherby, G. (dir.), Gourinat, Jean-Baptiste (ed.), *Les stoïciens*, París, Vrin, 2005, pp. 381-401.

¹⁸³ Daraki, M., “Les deux races d’hommes dans...”, *op. cit.*, pp. 383-384.

ponde a una de las dos razas de hombres, a la de los sabios, que preferentemente vivieron en una época anterior a la que más tarde dominarían los hombres vulgares. Ahora bien, ¿cómo se explica entonces la naturaleza de los hombres vulgares; son éstos ajenos a toda práctica racional?

Así como lo hacen con la filosofía, los estoicos, piensan al mundo como un todo orgánico, ordenado y penetrado por la Razón. De esta manera, el hombre corriente de ninguna manera queda excluido de esa composición racional que conforma al universo. Y esto otorga un carácter completamente innovador a la idea de razón que hasta entonces predominaba. Pues aun cuando los *phaûloi*, no nazcan inclinados hacia la recta razón, sino que ellos actúen siempre dominados por sus pasiones, éstas, para los estoicos, son expresiones de la propia razón (*SVF*, III, 459). La pasión, a diferencia de la filosofía precedente, no se opone a la razón. De esa manera reconocen, como bien lo mira Daraki, por una parte, la falibilidad del *lógos* y, por otra, su escisión.¹⁸⁴ Esto es, a través de una postura tan extrema como la diferenciación entre los hombres, los primeros estoicos están abiertos a considerar otros procesos racionales, distintos al que la tradición platónica-aristotélica defendiera.

En ese sentido, la recta razón predispuesta en el sabio, se distingue en que se hace conciencia, *epistéme*. Conciencia que ningún hombre vulgar alcanza. La razón que caracteriza al *phaûlos*, por su parte, se inserta en el mecanismo cognitivo que se traduce como “inteligencia” o *lógos*. Y es ésta la

¹⁸⁴ Daraki, M., Daraki, M. y Romeyer-Dherby, *op. cit.*, p. 24.

que se equipara con la pasión. Así, aunque en algún momento, tanto sabio como hombre vulgar parten de un primer movimiento del alma, denominado, “impulso” (*hormé*, *SVF*, III, 169); los estoicos de la primera escuela distinguen siempre el impulso moderado del sabio, del que no tiene medida en la mayoría de los hombres. Esta diferenciación es tan fina que llegan a distinguir entre el apetito (*órexis*) y la satisfacción (*hedón*) que experimenta el sabio, del deseo (*páthos*) y placer (*hedoné*) en que se ve envuelta la vida del *phaûlos*.

Todo lo anterior es descrito por la doctrina como parte de un proceso cognitivo muy complejo, que por primera vez da cuenta de su continuidad tanto psíquica como anatómica. No obstante, expuesta la disparidad entre las dos razas, cabe todavía preguntarse si estas teorías, en muchos casos sorprendentemente vigentes, se refieren sólo a alguno de los dos tipos de hombres. Y si los maestros estoicos, tan apegados al mundo real, concebían dicha distinción como algo factible; o si ése era el tratamiento que querían dar para exponer las variantes de un mismo proceso que pudiera darse en cualquiera de los hombres.

Antes nos hemos referido a dos vertientes a través de las cuales se explica la duplicidad de razas humanas en el estoicismo. La primera de ellas tiene que ver, como ha quedado sucintamente expuesto, apoyándonos en las investigaciones llevadas a cabo por la historiadora Maria Daraki, con la coherencia teórica que mantiene el primer estoicismo. Esta autora también señala como antecedente de esta postura estoica, al mito hesiódico de la raza de hombres en la

Edad de oro, que antecede a su degradación por el advenimiento de una Edad de hierro.¹⁸⁵ Mito que, por cierto, Posidonio de Apamea, representante del estoicismo medio, retoma e introduce en su teoría del origen y decadencia del hombre en su vida social, y del que asimismo Séneca hace eco.¹⁸⁶

Antes de dejar planteada esta segunda vertiente o, mejor dicho, apuntalándola, es pertinente decir que el empleo del mito y la alegoría no son elementos extraños para el estoicismo.¹⁸⁷ Desde sus inicios, los estoicos se valen de varios de ellos con el fin de difundir y hacer más comprensible el contenido de sus propuestas. Ello les interesa pues, recordemos, que se trata de una filosofía que busca de cierto modo ofrecer consuelo al individuo, ante el entorno hostil al

¹⁸⁵ La ascendencia de esta bipartición de razas, la encuentra Daraki en el mito narrado por Hesíodo en *Los trabajos y los días*, con los dos tipos de hombres que el historiador describe, y que corresponden a dos épocas distintas. Una perteneciente a una edad preexistente o Edad de oro, y la otra que degenerará en una edad posterior o Edad de hierro. El entorno de conflicto que se vivía en la época helenística, es entonces equiparado por los primeros estoicos a la época futura vaticinada por Hesíodo, en que el hombre se ha corrompido, *op.cit.*, pp. 20 y 21. El contraste hecho por los primeros estoicos respecto de una y otra raza se refiere, sin embargo, sólo a los *phaúlos* y *sophós*, sin ninguna mención de una sucesión de tiempos.

¹⁸⁶ El uso del mito en el caso de Posidonio y Séneca, pretende mostrar cómo los hombres degeneraron de una edad de oro donde eran gobernados por los hombres sabios, aunque ellos no lo eran, y cómo, más tarde, imperó la fuerza, haciendo necesaria la elaboración de las leyes para hacer posible una mejor convivencia. Cfr. Séneca, *Ep.*, 90, 4-5.

¹⁸⁷ Al igual que lo hace su maestro Jenócrates, Zenón de Citio, fundador del estoicismo, busca conciliar racionalmente las historias míticas, v. Reyes, Alfonso, “La filosofía helenística”, en *Obras Completas XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 199.

que se enfrenta en esa época. Esta propensión manifiesta la conciencia que tienen los estoicos de los diferentes modos, dadas determinadas circunstancias, que encuentra la razón para desenvolverse. Por otra parte, al referirse el mito a un tiempo primordial, que ha acontecido en un tiempo pasado, se contraviene una característica fundamental del estoicismo, revelada por Goldschmidt, como lo es que éste se defina en el presente.¹⁸⁸ Por lo que, entendiéndolo así, el empleo de los mitos en los estoicos se presenta como un recurso, en primera instancia, didáctico.

Aun cuando el planteamiento de la doctrina desde su primer periodo da constancia de su consistencia y coherencia teórica, de “lo bien ajustados que están los pernos lógicos” de este sistema, al decir de Paul Veyne,¹⁸⁹ los dogmas del estoicismo, no se traducen en un sometimiento absoluto e inmediato por parte de sus seguidores. Una vez sentados los presupuestos que le dan forma, muy pronto los nuevos estoicos discuten y reaccionan ante algunos de ellos. Lo anterior en gran medida debido a que el estoicismo es una filosofía práctica. Es decir, demanda una coherencia entre lo que piensa o dice el individuo y sus acciones, y ésta constituye uno de sus más caros principios. En ese sentido, no es extraño que a lo largo de los tres periodos por los que atraviesa el estoicismo (alrededor de tres siglos), se hagan intentos por conciliar y adaptar las rígidas propuestas de los primeros maestros. Así, en el estoicismo medio, Posidonio,

¹⁸⁸ Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et ... op. cit.*, pp. 39 y ss.

¹⁸⁹ Veyne, Paul, *Séneca y el estoicismo*, tr. Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 58.

introduce la figura del proficiente (*prokópton*), esto es, del que progresa hacia la sabiduría, que se encuentran en una posición intermedia entre el hombre vulgar y el sabio. Cosa que, siendo estrictos, los dogmáticos refutarían, pero que de algún modo, atempera la diferencia tajante ente el sabio y el hombre vulgar.

No obstante, la apreciación por las características del sabio nunca desaparece. Séneca, el mayor representante del tercer periodo de la escuela, además de aceptar la figura del proficiente en distintos grados o niveles (*Ep.*, 73, 10; 75, 8-10), se refiere al sabio como algo más asequible, aceptando su existencia entre los hombres:

No hay razón para que digas, como sueles, que este sabio nuestro no se encuentra en ningún lugar. No nos inventamos ese vano ornato del espíritu humano, ni hemos concebido una imagen inmensa de algo falso, sino que tal como lo conformamos lo hemos mostrado, lo mostraremos raras veces quizá y únicamente con el paso de grades lapsos de tiempo.¹⁹⁰

Y Séneca todavía va más allá al decir: “No separo al sabio de la comunidad humana, ni le substraigo al dolor como si fuera carente de toda sensibilidad. Tengo presente que está compuesto de dos partes: la una es irracional, sufre de mordeduras, el fuego, el dolor; la otra racional, mantiene

¹⁹⁰ *Const.*, 7. 1:

Non est quod dicas, ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inueniri. Non fingimus istud humani ingenii uanum decus nec ingentem imaginem falsae rei concipimus, sed qualem conformamus exhibuimus, exhibebimus, raro forsitan magnisque aetatium interuallis unum.

firmes sus convicciones, es intrépida e indomable.”¹⁹¹ De acuerdo con él, no nada más se cuenta con la sabiduría del sabio, sino que los proficientes poseen ya algo de ella e, incluso, deja abierta la posibilidad de algún día alcanzarla. (cfr. *Ep.*, 75, 8-18) La razón del sabio y del aspirante tienden a asimilarse con la recta razón de la naturaleza, pues ambos son capaces de elevar sus pensamientos a las cosas celestes, donde se ubica el objeto del primero (*Ep.*, 65, 18) Séneca encuentra así la diferencia entre una y otra razón, no en las distintas razas de hombres, sino en las facetas que la misma propia razón posee.

Al seguir el rastro histórico del estoicismo la idea de razón se manifiesta de diversos modos. Existe una constante intención de evidenciar las características del proceso racional en el hombre. Dicha intención, expuesta por los primeros estoicos de una forma tan inflexible como las dos razas de hombres, irá atenuándose a lo largo de las etapas por las que la escuela atraviesa. Sin embargo, de ambas vertientes se extrae una idea de la razón muy distinta de la que defendiera la tradición hegemónica durante siglos.

Tal como sucede con su etimología el *lógos*,¹⁹² no posee un significado unívoco, y tampoco lo tiene para la doc-

¹⁹¹ *Ep.*, 71, 27:

Non educo sapientem ex hominum numero nec dolores ab illo sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente summoveo. Memini ex duabus illum partibus esse compositum: altera est irrationalis, haec mordetur, uritur, dolet; altera rationalis, haec inconcussas opiniones habet, intrepida est et indomita.

¹⁹² De entre los muchos significados que los diccionarios registran bajo el término *lógos*, se encuentran: “palabra”, “dicho”, “proposición”, “definición”; “sentencia”, “mandato”; “decisión”, “pretexto”;

trina estoica. Aun cuando hayan sido los estoicos quienes le dieran su expresión más terminante en la cultura clásica, a través de la recta razón (*orthós lógos*) que rige al mundo. No lo tiene precisamente, desde que la Naturaleza en todo momento obra con esta razón; mientras que el hombre, a causa de sus pasiones, casi nunca se conduce con ella. Es a través de esta diferenciación, que pone en duda el determinismo de la Razón universal, como se logra distinguir el proceso cognitivo referido por los estoicos.

Las posturas de Posidonio y Séneca al respecto, han pretendido despojar a la sabiduría de su condición impropiable para la mayoría de los hombres, como lo era para los estoicos antiguos. O, si nos atenemos a la interpretación expuesta, se han alejado de la lectura socialmente crítica y alegórica que suponía la categorización de los hombres en dos procesos racionales completamente distintos. Pero, precisamente tomando en cuenta el empleo de la alegoría y la metáfora que caracteriza desde un principio a los maestros estoicos, esta diferenciación entre dos modos de razonar determinada por la primera escuela, bien puede ser entendida como paradigma del mecanismo cognitivo que obra en el hombre. Sobre todo teniendo en cuenta un factor que suele relegarse al interpretar la filosofía estoica como lo es su carácter unitario y sistemático.

“revelación divina”; “fama”; “discurso”, “conversación”; “fábula”, “relato”, “historia”; “razón”, “juicio”, “aprecio”, entre otros tantos.

III. REPRESENTACIÓN Y LENGUAJE

LA REPRESENTACIÓN

Según refiere Diógenes Laercio, el esquema que trazaron los estoicos para abordar el estudio de la lógica habría de comenzar siempre por la representación:

Los estoicos concuerdan en colocar en primer orden la doctrina de la representación y de la sensación, en cuanto que el criterio por el que se conoce la verdad es genéricamente una representación, y por cuanto la doctrina del asentimiento y la de la aprehensión y la del pensamiento, que preceden a las demás, no tienen consistencia sin la representación”. Crisipo definía a ésta como una especie de “impresión en el alma.¹⁹³

No obstante, como ya se ha asentado, la idea del alma como *tabula rasa* en la que se imprimen las sensaciones no es propia del estoicismo. Anteriormente, tanto Platón como Aristóteles hicieron referencia a ella para ejemplificar la manera en que el hombre se allega de conocimiento.¹⁹⁴ De hecho, en torno a ésta metáfora girarán las principales especulaciones epistemológicas de la antigüedad. Y será

¹⁹³ D.L., VII, 49-50.

¹⁹⁴ Platón, *Teeteto*, 191c; *Timeo*, 71a-72d. Aristóteles, *De Anima*, 429b30-430a3. Antes que estos filósofos, los poetas trágicos, Esquilo y Sófocles, también empleaban la metáfora, véase, Ferraris, M., *La imaginación*, Madrid, Visor, 1999, p. 36.

Platón quien en principio plantea la probable relación entre las ideas y las cosas generadas (causas divinas y necesarias, *Timeo*, 68e), orientando de esa manera un interés que ha marcado y permanecido por mucho tiempo en la reflexión filosófica.¹⁹⁵

a) *Fundamento platónico de la representación*

En la tarea a que se da por explicar la adquisición del conocimiento, a través de la generación de cierta impresión en el alma, de cierta imagen, Platón evidencia el esfuerzo por incorporar los distintos elementos o funciones que intervienen como parte de un proceso corporal. Es así que:

Perception sensorielle et activité dialectique, qui furent d'abord décrites, dans la tradition platonicienne, comme deux comportements discontinus et opposables, dissimulent en réalité une même fonction cognitive, bien qu'elles accentuent de manière asymétrique les deux parties constitutives d'un témoignage: la matière de la conviction et la formulation de celle-ci.¹⁹⁶

Todavía más. La conocida dualidad platónica entre mundo inteligible y sensible, cabe bien ser explicada a partir del binomio que en principio equipara el pensamiento (*diánoia*) con el lenguaje (*lógos*). Y que Platón en seguida dis-

¹⁹⁵ Ferraris, *op. cit.*, p. 37.

¹⁹⁶ Imbert, C., "Théorie de la représentation et doctrine logique", en Brunschwig, J. (dir.), *Les stoïciens et leur logique*, 2a. ed., París, J. Vrin, 2006, p. 81.

tingue como el discurso silente y el hablado.¹⁹⁷ En el centro de esa célebre propuesta no hay más que encontrar entonces un problema del todo lingüístico, mismo que conduce a evidenciar el desfase del ciclo entre la representación y la acción. El hombre, a diferencia de los animales, es capaz de retener, dilatar e incluso cambiar de representaciones.

A diferencia de como lo concebirán los estoicos, el hígado es para Platón el órgano en que se reflejan los pensamientos, “como en un espejo cuando recibe figuras, y deja ver imágenes” (*Timeo*, 71b). Si bien el conjunto del mecanismo se ajusta a la bipartición del alma (racional e irracional) que él sostiene. Conforme con ésta, el hígado está situado en la parte baja del cuerpo, por debajo del diafragma, en que tienen lugar los apetitos. El alma mortal se encuentra allí –en la región torácica– atada y lejos de la parte deliberativa, esto es, de la cabeza separada por el cuello, donde tiene lugar la producción del lenguaje (69e). Más que atender a las palabras, a esta parte del alma le conciernen las imágenes, que Platón en este texto hace equiparables a los hechizos y relaciona con las capacidades adivinatorias (71b-72b). El lenguaje, desde esta perspectiva, se relaciona exclusivamente con un acto producto de una deliberación previa, como se evidencia a lo largo del *Cratilo*,¹⁹⁸ libro del que

¹⁹⁷ *Sofista*, 263e. Aquí, además, Platón define al discurso hablado como: “un flujo sonoro proveniente del alma y que sale por la boca”, que no de otro modo suscribiría cualquier estoico. V. asimismo *Teeteto*, 189e-190a; 206d; 208c.

¹⁹⁸ Aunque existe controversia al respecto, el diálogo *Cratilo*, no ofrece un análisis de la estructura, funcionamiento u origen del lenguaje. Como lo señalan determinados especialistas, Platón en realidad

preferentemente se extraen las posturas platónicas en esta materia. En él se recoge el debate acerca del origen y naturaleza de las palabras, concretamente, del nombre (*ónoma*). La discusión expuesta ahí pretendía determinar la correspondencia entre los motivos dados por alguien –humano (*nomothétes*) o divino– para otorgar el nombre a algo (*Crat.*, 391, d-e); así como verificar si las cualidades de ese algo en efecto respondían al significado del nombre. Es decir, si éste describía correctamente la cosa o se ajustaba con la realidad. La postura que opta por una rectitud (*orthótes*) en las palabras que describen la esencia de las cosas (*Crat.*, 393, d), da lugar a la corriente naturalista. Mientras que si las palabras no corresponden a la realidad y, en todo caso, se obtienen por medio de acuerdo o por casualidad, se le sitúa en una postura convencionalista. Tratándose del primer caso, Platón también registra un componente visual que acompaña al proceso de creación de los nombres o términos, y que atribuye a la labor de un hombre en particular, es decir, al *nomothétes*. Pues sólo a éste le es dado experimentar una visión más bien de carácter contemplativo para otorgar a las cosas sus verdaderos nombres:

Y Cratilo dice la verdad al decir que las cosas tienen las denominaciones por naturaleza, y que no todo el mundo es un experto en las denominaciones, sino sólo aquel quien *mira hacia lo que por naturaleza es*

pretende asentar su teoría epistemológica, a la par que se expone al lenguaje como problema, si bien de ahí se pueden colegir posturas que hacen ver un estudio de su uso y naturaleza. Cfr., Calvo, J.L., “Introducción al *Crátilo*”, *op. cit.*, pp. 345 y 346.

la denominación de cada cosa y que es capaz de imponer en las letras y sílabas la forma de ella.¹⁹⁹

Se trata sin embargo, como él mismo dice, de un acto aislado que de cierta manera remite a la clase de contemplación experimentada por el sabio estoico.

Las dos clases de imágenes que se destacan en Platón se asocian con los tipos de visión que describe en *La República*, a través de la alegoría de la Caverna (518a-b). De esta alegoría, a su vez imagen (*eikón*), se suele extraer o ejemplificar fundamentalmente la llamada dualidad de los mundos sensible e inteligible, así como la teoría epistemológica a través de la cual es posible conocer ambos. Su desarrollo, sin embargo, admite muy bien ser el primer gran intento por explicar de forma íntegra el conocimiento como mecanismo. Pues, como lo demuestra Eggers Lan, contrario a la interpretación prevaleciente, Platón no menciona o introduce una bipartición de mundos, antes bien se trata de “ámbitos”, “lugares” (*tópos*) que, al menos en este texto, no tendrían que indicar un espacio y tiempo distintos al nues-

¹⁹⁹ Añado las cursivas. Platón, *Cratilo*, 390d-e:

καὶ Κρατύλος ἀληθῆ λέγει λέγων φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι, καὶ οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκείνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῆ φύσει ὄνομα ὄν ἐκάστω καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τίθεναι εἰς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς.

Por otra parte, al referirse a la necesidad del estudio de los números de la aritmética, Platón también afirma que éste será “no como quien hace cualquier cosa, sino hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números (θεᾶν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως) por medio de la inteligencia”, *Rép.*, 525c. Con ello se ha entendido antes buscar la *unidad* del número.

tro.²⁰⁰ En todo caso, en la ejemplificación estarían descritos los *estratos* que pretenden conectar el conocimiento del Bien con la praxis, esto es, con el gobierno de la *pólis*. Y también, de forma inversa, a través de la educación y las mejores técnicas, propiciar que los ciudadanos alcancen a contemplarlo para que consecuentemente actúen con sabiduría, tanto en lo privado como en lo público (*Rép.*, 517c).

En principio Platón otorga a la luz, al sol, un juego determinante que realza el carácter visual del proceso en su conjunto en sus dos momentos. De una parte existe la visión que se traslada de la “luz a la tiniebla”, y por otra la que va “de la niebla a la luz” (*Rép.*, 518a). En ambos casos la visión se presenta por cierta clase de perturbación (*επιταράξις*) en el alma. Tanto para uno y otro ámbito el elemento común, susceptible de orientar un comportamiento conforme al Bien o inmerso en la ignorancia, resulta ser efectivamente una imagen. En ese sentido, para favorecer el conocimiento de dicha virtud así como la conversión de los individuos, tendrá que optarse por eliminar las imágenes sensibles.²⁰¹ Por esta clase de imágenes habría que entender, entonces, aquéllas a las que se refiere como parte del alma irracional en el *Tímeo*. Éstas se encuentran lejos de ser discernidas por la inteligencia (*nóesis*), cuya visión es inversa a la de la acción física de ver, por la que se confunden o toma por igual a todas las cosas (*Rép.*, 524c).

²⁰⁰ Eggers Lan, C., *op. cit.*, pp. 66-68.

²⁰¹ Eggers, *op. cit.*, p. 68.

Conforme con lo anterior, es factible afirmar que desde Platón se deja establecida la función central que posee la *phantasia* en el conocimiento.²⁰² Se aprecia también que la filosofía platónica señala puntos concomitantes con la filosofía estoica, y significa un esfuerzo precedente en la tarea de los estoicos por construir su teoría del *lógos*. Sobre todo destaca que, en tanto la idea del Bien es equiparada con el dominio físico del sol, es decir, con la luz, el pensamiento (*noûs*), que asimismo se identifica con ella, no adquiere una definición determinante acerca de su naturaleza. De ahí que sea fácil consentir la existencia de dos mundos dentro de la alegoría. Se comienza a gestar así la dificultad de ubicar dentro de un plano material a lo pensable (*noetón*), tanto como lo será más tarde en el estoicismo lo decible o expresable (*lektón*).²⁰³ Pues, aun cuando en Platón se supere la distinción entre un mundo sensible e inteligible, en el probado intento que hace por integrar un solo proceso, el género de lo pensable, queda zanjado por él otorgándole un grado ontológico mayor a lo visible.²⁰⁴ De entre ambas posturas, lo que no se pierde y se preserva, es la relación necesaria que se establece con lo visual, que se hace evidente en la preeminencia que se otorga a la luz en los respectivos procesos cognitivos y de habla. Esto se evidencia cuando Crisipo dice: “la representación (*phantasia*) toma su nombre de la luz (*phôs*), pues así como la luz hace ver, conjun-

²⁰² Ferraris, *op. cit.*, 38.

²⁰³ Cfr. Platón, *Rép.*, 524c.

²⁰⁴ Cfr. Eggers., *op. cit.*, pp. 69-70.

tamente, a ella misma y a los objetos que abarca, de la misma manera, la representación *hace ver* a ella misma y a los objetos que ha producido.”²⁰⁵

b) *Representación estoica*

En general, en la antigüedad la idea de representación, en torno a la cual tanto la tradición poética como filosófica llegan en cierto punto a convergir, se halla sustentada en la mimesis.²⁰⁶ Es decir, se le entiende como una imitación de la realidad, indicando en última instancia una separación de ésta con el individuo. La palabra φαντασία la emplea Platón pero sin designar técnicamente a la imaginación o a la conjunción sensación-opinión. En cambio, según afirma Golschmidt, los estoicos toman el término de Aristóteles (*De anima*, III, 3), quien es el primero en definirla como imaginación y ubicarla como una facultad entre la sensación y el pensamiento. Esta facultad operaría una vez desapare-

²⁰⁵ Cursivas mías. *SVF*, II, 54:

εἴρηται δ' ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ
φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ
περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ
πεποιηκὸς αὐτήν.

Traduzco la versión de Golschmidt, *op. cit.*, p. 113, que dice a la letra: “La représentation tire son nom de celui de la lumière, car, de même que la lumière fait voir, tout ensemble, elle-même et les objets qu’elle enveloppe, de même la représentation fait voir, tout ensemble, elle-même et l’objet qui l’a produite.”

²⁰⁶ Imbert, *op. cit.*, p. 80.

cido el objeto de la sensación y al igual que ésta, podía ser tanto falsa como verdadera.²⁰⁷

En el estoicismo, sin embargo, la representación se incorpora por completo a un proceso cognitivo de carácter empirista, en el cual la parte rectora del alma condiciona los movimientos de ésta y, en consecuencia, también los del cuerpo. Por tanto, dentro de éste el conocimiento es una consecuencia inmediata, que no requiere de una elaboración posterior para determinar su certeza o falsedad. Los movimientos del alma al poseer un mayor dinamismo o una mayor fuerza de *pneûma*, predisponen al hombre a conducirse de manera *racional*. Lo que le distingue de llevar a cabo un comportamiento meramente animal. Pues aun cuando éstos cuenten con un alma, no poseen la capacidad de discernir entre representaciones falsas o verdaderas. Capacidad exclusiva del hombre y, por lo demás, propia del ejercicio dialéctico; que Posidonio define como “la ciencia de lo verdadero y lo falso, y lo que no es ni una cosa ni otra” (D.L., VII, 62).²⁰⁸

Lo anterior significa un cambio decisivo, sobre todo, para las tradiciones que previamente intentaron explicar el vínculo difícil e irreductible entre imagen y lenguaje. En el estoicismo ambos se muestran como constitutivos de un solo proceso, implicados de forma concomitante.²⁰⁹ Pues hasta donde se ha descrito, su desarrollo no indica un mo-

²⁰⁷ Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 111 y 112.

²⁰⁸ Véase también: D.L., VII, 47.

²⁰⁹ *Loc. cit.*

mento en que ambos componentes actúen independientemente uno del otro. Aun cuando fuera de esta descripción existan elementos, como la contemplación del sabio estoico, que continúen haciendo cuestionable dicho vínculo.²¹⁰ En este mecanismo, el objeto de la representación, contrario a la idea de mimesis o similitud de las cosas que puede subsistir con independencia, se presenta como una relación directa y evidente de ellas. Constituye el criterio de verdad (D.L., VII, 49). No obstante, para que esto sea así y las representaciones no sean confusas o desbordadas, pues recordemos que tienen raíz en las sensaciones, es necesario que el lenguaje les otorgue un cauce. Es así como se entiende que en el hombre toda representación es al mismo tiempo expresable en forma de preposición (D.L., VII, 49). Ahora bien, tanto uno como otro componente, tanto imagen como lenguaje, no se presentan como elementos simples sino que, para el sistema filosófico estoico, poseen ellos mismos también una disposición organizada.

²¹⁰ Junto con este vínculo, tendrá que considerarse también la naturaleza de otros tres elementos que los estoicos distinguen, pero de los que no queda claro ni el lugar en el proceso que describen, ni tampoco su naturaleza: *phantastón*, *phantastikón* y *phántasma*. Pues si bien transforman el término *φαντασία*, despojándolo de la carga imaginativa y arbitraria que en principio Aristóteles le atribuye, estas cualidades no son desconocidas ni descalificadas por los estoicos. En vez de ello, Crisipo lleva a cabo una diferenciación que describe al *phantastón* como lo que produce la representación, es decir, lo representado. El *phantastikón*, por su parte, es una afección en el alma que no procede de ningún objeto representado. Y el *phántasma* es lo que se califica propiamente como ficción, una “vana atracción imaginaria” y se adjudica a los melancólicos o a los locos (*SVF*, II, 54). En cada uno de los casos cabe preguntarse si estos elementos están necesariamente relacionados con la producción lingüística.

En el capítulo anterior ha quedado planteado que entre el mecanismo psicológico humano y animal, las diferencias esenciales se encuentran marcadas, principalmente, por el asentimiento (*synkatáthesis*), y por un tipo de representación que éste favorece, y conduce a actuar conforme a la razón. Llegados a este punto, se presentan sin embargo tres temas problemáticos entre la relación de uno y otro elemento –asentimiento y representación–, que importa abordar aquí, con el fin de evidenciar los vínculos que se propician entre el lenguaje y los tipos representación. Antes de señalarlos vale hacer notar que éstos no se relacionan con determinar el lugar de prelación cronológica que cada uno de ellos ocupa dentro del mecanismo físico. Como con frecuencia ocurre en las discusiones especialistas, en las que se soslaya la naturaleza sistémica de la doctrina. La adquisición de conocimiento, al ser un proceso conformado por diversos movimientos continuos que se suceden e implican unos a otros, se entiende como una inscripción de sensaciones en el cuerpo, es decir, como una su huella que “es pasividad, ciertamente; pero, inscribiéndose se idealiza, disponiéndose a la actividad. Esto sucede, sin embargo, en un único gesto, en el que la inscripción sensible y la retención inteligible no se distinguen.”²¹¹ Lo que se busca aquí es pues señalar los diversos estratos que componen y dan cohesión a dicho gesto.²¹²

²¹¹ Ferraris, *op. cit.*, p. 29.

²¹² Véase *supra*, p. 138, donde se identifican los estratos que lo componen en Platón.

El primero de los temas que acarrea confusión es el que consiste en establecer si todo asentimiento conduce siempre a una representación racional o de qué tipo, y si es ésta la que lo propicia. Pues según el testimonio de Sexto Empírico (*Adv. Math.*, VII, 237), por asentimiento se entiende una alteración en el *hegemonikón*, adicional a la que se da previamente como representación.²¹³ Lo que es susceptible de entenderse como dos eventos independientes y sucesivos. No obstante, existe también la aseveración de Diocles de Magnesia de que “por cuanto a la doctrina del asentimiento y la de la aprehensión y la del pensamiento, que preceden a las demás, no pueden construirse sistemáticamente sin la representación.”²¹⁴ Es decir que, para darse un asentimiento, es necesario que exista junto con él una representación. En segundo lugar, habría que indagar si la producción de cualquier clase de representación es necesariamente a través de la dialéctica, o si sólo lo es para ciertas de ellas. Pues en ocasiones se da el caso de que la representación pareciera no tener un carácter racional incluso en el hombre. Baste recordar, en este caso, que para los estoicos la mayoría de sus congéneres no se comporta de acuerdo con la razón e interponen una diferenciación, tajante para la

²¹³ Kerferd, G., *op. cit.*, p. 113 y 114.

²¹⁴ D.L., VII, 49:

καὶ καθότι ὁ περὶ συγκαταθέσεως καὶ ὁ περὶ καταλήψεως καὶ νοήσεως λόγος, προάγων τῶν ἄλλων, οὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται.

En este párrafo, seguimos a Goldschmidt que traduce el término griego συνίσταται (de συνίστημι, que puede significar “colocar juntamente”, “unir”, “asociar”, “poner en relación”, “organizar”), como “construire systématiquement”, *Le système...*, *op. cit.*, p. 62.

doctrina, entre la razón del sabio y del hombre vulgar. Por lo que aun considerando a toda representación humana como racional, cabe cuestionarse sobre las características de ella o sí, existe la posibilidad, como es el caso del *tonós*, de que incluso en el hombre haya lugar para las representaciones irracionales (D. L., VII, 51). Lo anterior en el entendido de que para el estoicismo la pasión es asimismo parte de la razón y, por tanto, en el comportamiento animal de ningún modo se hablaría de una conducta pasional. En cambio, ¿cabría plantear una representación no-racional en el hombre, es decir, una conducta como la que llevan a cabo los animales, y que hoy asociaríamos quizá a lo simplemente instintivo?²¹⁵ A partir de ahí se hace necesario cuestionar el *status* que guarda la dialéctica respecto del habla o, presuntas clases de “habla”. Si una de ellas puede ser incluso no razonada. ¿A qué tipo de representación corresponde la *dóxa*, por ejemplo? No hay que dejar de advertir que en los intersticios de estos supuestos se ha filtrado ya un tópico clave para el estoicismo, como lo es el “discurso interior”, o que podríamos denominar “silente”. Éste cobra una particular relevancia en la filosofía estoica, en cuanto para dar a nuestros actos un orden y control, es preciso ejercitarnos en nuestras representaciones. Lo que supone una práctica me-

²¹⁵ De forma habitual por “instintivas” se entienden las conductas que se producen fuera de un juicio o reflexión; propias de las pautas de conservación seguidas por los animales. En el hombre, no obstante, cuando se alude a un acto o sentimiento causado por el instinto, se puede evocar tanto a una facultad de valoración o apreciación; a una “razón profunda”, que rebasa su propia conciencia e, incluso, a una inspiración sobrenatural.

ditativa del todo emparejada con la dialéctica (D.L., VII, 48). Por último, no siendo ése el caso, es decir si la dialéctica, en tanto producto de habla, no es determinante en la gestación de cierta representación, habría que preguntarse si el nivel más alto de la estratificación cognitiva, es decir, el propio conocimiento (ἐπιστήμη) es un acto necesariamente vinculado al lenguaje. O si, por el contrario, el conocimiento (propio del sabio) puede darse sin éste de por medio. Pues según lo transmite Diógenes Laercio, para los estoicos todas las cosas son percibidas a través de la especulación lógica, y la dialéctica es una virtud indispensable para que el sabio sea infalible en su razonamiento (D.L., VII, 47 y 83). No obstante, asimismo recoge que para algunos otros, la ciencia (*epistéme*), no es competencia de la razón, *lógos* (D.L., VII, 165).

Como se desprende al exponer estas problemáticas, es el lenguaje el que en este proceso resultaría invariablemente ligado a alguna clase de representación. Para dar cabida a las respuestas que puedan arrojar los cuestionamientos anteriores, se impone comenzar por presentar y examinar las clases de representaciones que los estoicos contemplan.

TIPOS DE REPRESENTACIÓN

Diógenes Laercio consigna los siguientes tipos de representación. Por una parte, existen representaciones comprensivas y no comprensivas (D.L., VII, 46). Y, por otra, racionales e irracionales; sensibles y no sensibles; técnicas y no técni-

cas, que recoge del *Compendio de los filósofos* de Diocles de Magnesia (D.L. VII, 48-51).

La distinción más general de las representaciones se hace a partir de las representaciones racionales (*logikai*) y las irracionales (*alogoi*). Pues las primeras se asumen como propias del hombre y se equiparan al pensamiento (*noésis*), en contraste con las irracionales que son a través de las cuales se conducen los animales y, según dicen, no han obtenido nombre. Se entiende que dentro de las representaciones racionales, es decir, por medio de las cuales el hombre actúa, existen las representaciones *sensibles*, descritas como las que son captadas por uno o varios órganos de nuestros sentidos; en contraste con las *no sensibles*, cuando la razón o el pensamiento capta las cosas incorpóreas. Con esta diferenciación, aún simple y general, en contraste con la que se presentará con la representación comprensiva, que también refiere a un objeto existente, se remarcarían las dos direcciones en que es dable una representación. Es decir, la que va de los sentidos hacia el *hegemonikón* y la que a partir de éste se produce, para devenir en un acto. Ahora bien, afirman que ciertas representaciones sensibles pueden provenir de objetos reales, y van acompañadas de una licencia (*ἐξις*) o un asentimiento (*συγκατάθεσις*). Y otras más, pueden provenir de apariencias que “dan la impresión de ser de cosas reales” (D.L., VII, 51). Aunque, en este último caso, no se determina si necesitan de una licencia o de asentimiento, es factible asumir que, en tanto sensibles, sea en efecto de esa manera.

De las representaciones *técnicas* y *no técnicas*, se menciona únicamente que hacen referir a las distintas maneras en que se contemplan las imágenes desde el punto de vista de un especialista (un artista, es el caso que se da) y de alguien que no lo es. Por lo que se da pie para entender a éstas como “externas” al individuo, es decir, un tipo de imágenes de algún modo conocidas de ordinario, tratándose quizá de materiales (pinturas, relieves) o inmateriales, la narración de una historia o un mito, por ejemplo. En tal caso, alguna de éstas bien podría tener como objeto un discurso retórico.

Existen asimismo las representaciones comprensivas (*καταληπτική*) y no comprensivas (*ἀκατάληπτον*), a las que Diógenes Laercio se ha referido en primer lugar y fuera de la clasificación ofrecida por Diocles de Magnesia. De la representación comprensiva Laercio afirma que es “criterio de las cosas reales”, en tanto proceden de una cosa existente y son conformes a ella. Así se equipara a la ciencia o el conocimiento que es seguro (D.L., VII, 47). Mientras que las no comprensivas, son las que no proceden de una cosa existente, o que aún cuando sí lo hagan, la representación no es conforme con dicha cosa (D.L., VII, 46).

a) Lektón y representación racional

La impresión racional se identifica con el pensamiento, y se entiende como un determinado estado psicológico del *hegemonikón*, al que los estoicos califican como corpóreo.

La representación racional se encuentra en la parte intermedia del proceso cognitivo del hombre, entre la percepción de las sensaciones y la acción, y su contenido es lo que puede ser dicho o expresable, λεκτόν.²¹⁶

Los *lektá* son entidades incorpóreas que median entre la realidad y el lenguaje: “Afirman que lo decible es lo que *subsiste* en virtud de una representación racional”.²¹⁷ Precisamente, este fragmento consignado por Laercio es el que ha dado pie para calificar definitivamente como incorpóreas a los *lektá*, ya que no se declara su existencia sino a través del verbo ὑφιστάναι, que se traduce como *subsistir*. Lo que la “ontología” derivada del estoicismo equipara a ser “algo” (τι). Es “algo” pero sin materia, pues aún no adquiere el cuerpo que, llegado el caso, le será otorgado por la voz. De acuerdo con la doctrina, sólo los cuerpos son susceptibles de producir un efecto (cfr. SVF, II, 357-368). En ese sentido, Sexto Empírico afirma: “... a ‘sayable’ is what subsists in accordance with a rational impression, and a rational impression is one in which the content of the impression can be exhibited in language” (*Adv. Math*, VIII, 70).

De acuerdo con Long, cuando se dice que los expresables subsisten en relación con una representación racional, es porque ésta parece ser la forma de hacer que la racional-

²¹⁶ Gramaticalmente, *lektón* es un adjetivo verbal de λέγω (“decir”, “escoger”), cuyo sufijo όν, indica posibilidad de realización: “lo que se ha de decir”, “lo decible”, “lo expresable”.

²¹⁷ Diógenes Laercio, VII, 63, emplea los términos τὸ κατὰ ὑφιστάμενον, que los traductores unas veces vierten como “lo que subsiste en” (López Eire), o “lo que corresponde” (*that of which ... corresponds*, R. D. Hicks, The Loeb Classical Library).

dad de un pensamiento, entendido como un determinado acontecimiento psicológico, consista en su relación (sea ésta dada como recepción o asentimiento), con el *lektón*, que suele presentarse como una proposición (*axioma*).²¹⁸ En él se elabora la proposición (*axioma*), que determina lo verdadero y lo falso, por medio de las premisas que forman un sujeto y su predicado. Esta secuencia o *sintaxis* es lo que se ha visto o equiparado con una parte incorpórea del significado de la oración.²¹⁹

Por representaciones racionales debe entenderse entonces aquellas expresiones correctas, lógicas, constituidas a través de “una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión” (D.L., VII, 76). Función propiamente de la dialéctica (lógica) que, como se sabe, se diferencia de la dialéctica aristotélica, en cuanto que sus premisas, estriban directamente de la evidencia sensible, y no en lo verdadero o probable de ellas. Muy al contrario, a través de la dialéctica estoica se establecen condiciones de verdad: “...gracias a ella [la especulación dialéctica] se distinguen la verdad y la mentira y se discriminan claramente lo que es plausible y lo que se expresa con ambigüedad; y sin ella no es posible proceder metódicamente mediante preguntas y respuestas”.²²⁰ De ahí que Sexto Empírico afirme que los *lektá* que

²¹⁸ Long, A., Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 200.

²¹⁹ Long, citado en Juliá, Victoria, *Los antiguos griegos y su lengua*, p. 69.

²²⁰ D.L., VII, 47:

τό τε γὰρ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος διαγινώσκεισθαι ὑπ’

se consideran completos, es decir, los que son verdaderos o falsos, se denominan juicios, pues el juicio es lo que es verdadero o falso. (*Adv. Math.*, VIII, 13).

Ahora bien, este es el procedimiento del razonar correcto y expresable. Pero no todos, en realidad casi nunca, nuestros razonamientos se llevan a cabo cumpliendo la enunciación de premisa por premisa y conclusión. Para no tener que enunciar las premisas segundas, en ocasiones largas, se introduce el razonamiento simbólico (λογότροπος, D.L., VII, 77). Éste sigue la forma del argumento completo, sólo que se llega a la conclusión de forma concisa desde la primera premisa (*loc. cit.*). De ahí que se diga que la lógica estoica sea, más bien, de una teoría de los signos.

Tradicionalmente este “expresable” o *lektón* se ha entendido como el “sentido” o “significado”, en la célebre composición tripartita que transmite Sexto Empírico sobre la doctrina de éste: significado (σημαινόμενον), signo lingüístico o significante (σημαίνον) y objeto o referente (τυγχάνον). Pues el significado, dice Sexto, es lo que captamos en nuestro intelecto como existente, pero es el único de los tres elementos que es incorpóreo, al tiempo que expresable, y que asimismo puede ser verdadero o falso. (*Adv. Math.*, VIII, 11-13). Sin embargo, dentro del sistema corporéista estoico la existencia del *lektón*, ha sido muy debatida

αὐτῆς καὶ τὸ πιθανὸν τό τ'ἀμφιβόλως λεγόμενον
διευκρινεῖσθαι χωρὶς τ'αὐτῆς οὐκ εἶναι ὁδῶ ἐρωτᾶν
καὶ ἀποκρίνεσθαι.

y puesta en duda incluso por los mismos integrantes de la escuela. Esto, como es evidente, en tanto se le considera una entidad sin cuerpo (ἄσώματον). De hecho, también a través de Sexto Empírico sabemos que los estoicos concebían tres entidades de esta especie además del *lektón*: el vacío (*kenón*), el lugar (*tópos*) y el tiempo (*chrónos*) (*Adv. Math.*, X, 218).

Más allá de encontrarse localizado como uno de los tres elementos de la doctrina del significado, en el encuadre que se hace dentro de su teoría del lenguaje, el *lektón* deviene la etapa más importante del proceso cognitivo descrito por los estoicos. Proceso que hasta este punto sabemos, en estricto sentido, no tendría su comienzo con las sensaciones. Antes bien, éstas son puntos determinantes de un desarrollo continuo, que encuentra en el *hegemonikón* su momento más destacado.²²¹

Ahora bien, a partir de elucidar la condición y el papel que juega en este proceso el *lektón*, se mostrará también, la preponderancia pragmática que resulta de este mismo mecanismo que deviene o es inevitablemente lingüístico. El lenguaje, “la voz”, como lo denomina el estoicismo ateniese, es en sí ya una manifestación práctica, pues el sonido es

²²¹ Es así, al menos en la primera etapa del estoicismo. Pues esta continuidad, derivada de la naturaleza del *hegemonikón*, parece no ser la misma con Panecio y más señaladamente con Séneca, quienes, como ya se ha señalado, conciben la posibilidad de escalar hacia la obtención del conocimiento. Esto, sin llevar a cabo una diferenciación tajante entre la naturaleza de los hombres sabios y vulgares, como la hacían los primeros escolarcas.

un cuerpo, y todo cuerpo produce una acción. Y esa voz procede necesariamente del *lektón*.

Los primeros maestros, principalmente Crisipo y Diógenes de Magnesia, de quienes Laercio dice tomar la teoría del lenguaje (VII, 55), afirman que sólo las representaciones racionales son expresables (D.L., VII, 63). Las representaciones, en general, constituyen una de las dos partes en que se divide la rama de la dialéctica abocada a las cosas significadas: “La dialéctica se divide en dos campos: el de las cosas significadas y el del lenguaje (φωνή); y el de las cosas significadas (σημαινομένων) en el área de las representaciones (φαντασιῶν) y la de las varias proposiciones expresables que a partir de ellas subsisten (καὶ τῶν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν)” (D.L., VII, 43). Como se desprende de esta última parte, el *lektón* y la representación son mutuamente inalienables pero se entiende, por la afirmación de donde partimos, que se trata de una representación racional.

b) Representación comprensiva

Una representación en general es equiparada con una impresión en el alma que hace un objeto real (D.L., VII, 45 y 50). De la representación comprensiva, se dice que es criterio (κριτήριον), se entiende, un juicio o deliberación, de las cosas reales, cuya impresión es conforme a la cosa existente (ὑπάρχον). Mientras que la no comprensiva es la que,

o no procede de un objeto existente, o aun cuando lo haga, su impresión no es conforme a ella (D. L., 46). Más adelante, la representación comprensiva es equiparada con la certeza de la ciencia o conocimiento, que se distingue por no variar a consecuencia del razonamiento (D.L., 47). Aquí, se presenta un desajuste, pues por una parte se entiende que es un ejercicio racional (κριτήριο) su característica pero, por otra, al identificarla con el conocimiento, se afirma que éste no se altera por el razonamiento. Conviene en este caso percatarse de la presunta dualidad de este tipo de representación: como criterio y como total correspondencia con la cosa real. ¿Presenta una dualidad esta representación?, ¿es válida, es decir, son momentos distintos de una misma impresión, o uno descarta al otro? Cabe también preguntarse si criterio y correspondencia son lo mismo.

EMPALME, INCERTIDUMBRE Y CONFLICTO ENTRE REPRESENTACIONES

Como se desprende de la exposición anterior, los distintos tipos de representación dejan lugar a múltiples dudas y controversias en torno a las características de cada una: si ésta contiene o implica a la otra, si se excluyen entre sí; ¿siguen alguna secuencia entre ellas? Cuestionamientos que se agravan con la consabida ausencia de fuentes directas de que adolecen los estudios en torno a cualquier tema tratado por el estoicismo, así como con las lagunas insalvables a que someten los fragmentos existentes. Así, en primera instan-

cia, se presenta la incertidumbre sobre las características que distinguen a la representación sensible de la comprensible, pues ambos casos son susceptibles de referirse a cosas reales. Sin embargo, tratándose de la representación sensible se habla de una licencia o de un asentimiento, y en la representación comprensible de una adecuación a la cosa. Es dable suponer, por una parte, que para que una representación comprensiva se geste y exista el criterio de la cosa real, antes hubo que presentarse un asentimiento. En tal caso, la representación comprensiva sería aquella que deviene de la representación sensible. No obstante, visto de otro modo, prevalece la duda de si el asentimiento, la licencia y el criterio de la cosa son una misma o distinta función. De otra parte, se puede conjeturar también que una representación no comprensiva es equivalente a una no sensible, en tanto las primeras en ocasiones no proceden de una cosa existente, mientras que estas últimas se caracterizan por captar cosas incorpóreas.

Licencia y asentimiento

La palabra εἴξις, es un término muy pocas veces mencionado en los fragmentos y testimonios estoicos. En español se traduce con frecuencia como “licencia”, aunque se vierte de mejor manera como “ceder” o “dar paso”. Laercio lo trae a colación solo una vez al referirse a la prehensión de obje-

tos reales por parte de los sentidos.²²² Mecanismo éste que se reconoce como propio de la representación sensible. Conforme avanza el desarrollo del estoicismo, sin embargo, en textos más recientes como los de Musonio, Epicteto y Marco Aurelio, este vocablo tiende a desaparecer.²²³ Por esto y por ir aparejado con un término que tiene características similares como el de “asentimiento”, su definición resulta por completo problemática. De hecho, la discusión por esclarecerla deviene importante en tanto su mención dificulta la comprensión de éste último; mismo que posee una relevancia esencial en la teoría de la representación estoica. Si bien con los datos con que se cuenta resulta imposible llegar a una clarificación concluyente, existe la vertiente que lo considera como un acto dentro de la secuencia de alteraciones del *hegemonikón*. Ésta se extrae sobre todo a partir de los pasajes de Plutarco que de cierta manera entiende ambos sucesos de manera diferenciada. Otra vertiente, esta vez desprendida del extracto de Diocles de Magnesia, puede dar lugar a interpretar sucesos coordinados. Aunque en este último caso la distinción entre una y otro resulta aún más difícil. No obstante, de cualquier modo ni licencia ni asentimiento se entienden independientemente, antes bien, son eventos que se implican.²²⁴ Sin el ánimo de optar aquí por alguna de estas dos exégesis (si bien la postura que hemos

²²² Además de esta referencia, aparece dos veces más en pasajes de Plutarco, v. Goulet-Cazé, M.-O., “A propos de l’assentiment...”, *op. cit.*, p. 121. Por su parte, Voelke, llegó a asumir a la “licencia” como sinónimo de “asentimiento”, *L’idée de volonté... op. cit.*, p. 37, n. 1.

²²³ Goulet-Cazé, M.-O., *op. cit.* p. 121.

²²⁴ *Op. cit.*, p. 124.

remarcado es la de la sistematicidad de la doctrina, que se aviene con la idea de coordinación), es conveniente mencionar un aspecto de este problema resaltado particularmente por B. Inwood. Dicho aspecto halla relación con la pregunta formulada líneas arriba, acerca de si es posible verificar en el hombre una conducta instintiva.²²⁵ Para Inwood, si bien la exposición que lleva a cabo Diocles de Magnesia acerca de los distintos tipos de representación, no permite decidir si licencia y asentimiento corresponden a una misma reacción o si se trata de dos distintas, es posible que éste último sea el caso. Esa partición se correspondería, tratándose de la licencia, con la reacción automática a las representaciones que cumple la *hormé* en los animales. Y, tratándose del asentimiento, con la habilidad que el hombre tiene para elegir entre reaccionar o no a un estímulo.²²⁶ Siendo esto así, antes que enfocar esa bipartición como parcelas exclusivas de la conducta animal y del hombre, se estaría señalando la posibilidad de que en éste se produzcan o verifiquen, en determinada instancia, diferentes clases de respuestas, entre ellas las de tipo lingüístico. Ciertas expresiones, en ese sentido, serían resultado de una reacción de naturaleza “hormética”; en contraste con las respuestas evaluadas racionalmente.²²⁷ Lo anterior sin perder nunca

²²⁵ V. *supra*, p. 145.

²²⁶ Inwood, B., *Ethics and Human...op. cit.*, pp. 53 y 54.

²²⁷ Sexto Empírico deja asentado que la diferencia entre los animales y el hombre, no radica en que éste profiera discursos articulados, pues lo mismo hacen cuervos, loros y urracas, y que la diferencia no solamente es la simple impresión, sino una impresión discursiva y sintética, *Adv. Math.*, VIII, 275-276.

de vista que el lenguaje, para la doctrina estoica, es una de las partes del alma y, como tal, es asimismo susceptible de producirse como reacción a los estímulos sensibles que se presentan. Bajo este supuesto bien cabe la afirmación de que la voz articulada en el hombre, en contraste con la de los animales que se presenta como simple aire percutido, adquiere madurez hasta los catorce años. Edad en que además de articulada, procede de la razón (D.L., VII, 55). La voz se considera un cuerpo, es el objeto sensible del órgano auditivo y, por tanto, es susceptible de producir un efecto. Ello permite entender que determinado código lingüístico (lengua) ya se encuentra en juego, y que es adoptado de manera previa, en gran parte mimética, a la emisión de un juicio. Es decir, existe con anterioridad a lo que se hace, en sentido estricto, expresable. Ese código, o conjunto de códigos, se reconoce en lo que los estoicos denominan “dición”: una voz que se compone de letras, así, por ejemplo, “día”; distinta de lo que es una proposición: una voz con significado, emitida por el pensamiento, como por ejemplo esta vez la expresión “es de día” (D.L., VII, 56). Aunque, como puede esgrimirse, una dicción no necesariamente carece de un sentido o significado. Pues, al decir de Sexto Empírico, la existencia del signo sigue o acompaña a la naturaleza y constitución del hombre (*Adv. Math*, VIII, 276).

De acuerdo con lo anterior, y reivindicando la interpretación de Inwood, el lenguaje, más en específico, su adquisición, estaría dada a través de una licencia antes que de un asentimiento. O, en todo caso, derivado de su interpretación de un texto de Orígenes, de lo que traduce como “asen-

timiento implícito”.²²⁸ Por otra parte, incluso cuando se ha adquirido la madurez suficiente para emitir proposiciones, o discursos razonados, se entiende que no todo el tiempo el hombre los pronuncia. Pues los estoicos afirman que “es distinto el decir algo del proferir algo: pues se profieren voces, en cambio, se habla de asuntos, que, por tanto, además, resultan ser expresables” (D.L., VII, 57).

Así como desde el punto de vista anterior, a la licencia se le tiende a equiparar con el movimiento que se dirige de los órganos sensoriales hacia el *hegemonikón*, al asentimiento se le relaciona con mayor frecuencia con la producción de la representación comprensiva. Esto es, con la *dýnamis* del alma que corre del *hegemonikón* hacia los órganos sensoriales. Aunque en este punto cabe la duda de si el movimiento que lleva a cabo el alma para “activar”, a través del *aisthetería*, a la sensación,²²⁹ es el mismo asentimiento que en última instancia también produce una reacción corporal.²³⁰ Entre esas reacciones se encontraría sin ninguna duda también la del habla. Recordemos, para este caso, que uno de los movimientos (centrífugo) de la *psiqué*, se emite desde el centro rector para percibir: ver, oír, sentir, oler, hablar, así como reproducirse y pensar. Desde la concepción estoica, el alma es activa y todas sus partes en definitiva deben ser consideradas en sí mismas acciones. No

²²⁸ Cfr. Inwood, B., *op. cit.*, p. 81; Goulet-Cazé, M.-O., *op. cit.*, pp. 92 y 93. El texto de Orígenes del que Inwood extrae la noción de “asentimiento implícito” se encuentra en *De princ.* III 1, 4 (*SVF*, II, 988).

²²⁹ V. *supra*, p. 103.

²³⁰ Cfr. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 114.

obstante, al mismo tiempo, un movimiento de ella en esa dirección es el que hace manifiestas las acciones prudentes, virtuosas, que distinguen a cada individuo. Por eso dice Séneca que “la virtud no es otra cosa que el alma que conlleva un determinado hábito”, y que “la virtud obra una cosa, más nada puede obrarse sin un impulso” (*Ep.*, 113, 2). Justo en torno a este tipo de movimiento psíquico se verifica también lo que se conoce como una de las propuestas más caras y discutibles del estoicismo. Incrustado y, sobre todo, determinante para este proceso físico se presenta el *lektón* (*dictum*, para los latinos) el cual confiere de significado a la representación. No obstante se trata de una entidad que contraría todas estas características del proceso psíquico. Pues su naturaleza es excepcionalmente inmaterial, y por tanto no se considera un cuerpo, ni algo “vivo”, como lo describirían las palabras de Séneca y, en consecuencia, en sentido estricto, no formaría parte del alma ni tampoco sería susceptible de producir un movimiento. ¿Cómo entonces, a partir de esa entidad inmaterial, formar un hábito e incluso transformar nuestras acciones? Pues mutar nuestra conducta hacia la virtud conlleva hacerse de la habilidad para trastocar nuestras propias representaciones. Habrá de notarse frente a todo lo anterior, que la cualidad inmaterial del *lektón* estará ligada exclusivamente a las representaciones propias del hombre, o alguna de ellas, y a su facultad de habla.

ASENTIMIENTO (*SYNKATÁTHESIS*) Y REPRESENTACIÓN

Antes que tratar de determinar el carácter ontológico del *lektón* dentro de un proceso cognitivo como el expuesto, aquí importa indagar la relación que éste tiene con el asentimiento y, a su vez, con la representación. Si es a través del asentimiento que se lleva a cabo el dictamen o juicio²³¹ que comporta cierta acción: sea ésta decir o efectuar algo. Entonces, ¿podría decirse que el asentimiento propicia todo tipo de representación? Si en el asentimiento se enclava la producción de las representaciones, cuál es el papel o relación que juega en ellas el *lektón*. Dicho de otra manera, si el *lektón* es equiparable con el asentimiento o de qué modo ambos se vinculan.

Como se ha anunciado, el problema se presenta en primer término desde la relación que guardan la representación y el asentimiento. Alrededor de dicha correspondencia existen posturas divergentes que se abocan principalmente en discutir si es la representación necesaria para que se dé el asentimiento o, por el contrario, si es éste condición de la primera. La postura que ha cobrado mayor peso es la

²³¹ El término latín *dictum*, remite, en efecto, a “palabra”, “sentencia”, “precepto”, tanto como a “ingenio” u “orden”. El griego *lektón*, si bien se suele traducir como “lo decible”, posee asimismo una connotación de ordenamiento, tal como se preserva en el término latino, pues envía a lo “que se ha de decir”, lo “escogido”. Ambas connotaciones, pues, no dan la idea de un estado mental predispuesto, sino más bien de una operación de cálculo o codificación, de alguna manera “espontánea”, que surge o se realiza a cada momento, conforme con elementos que significan ya, pero que invariablemente una y otra vez se renuevan.

contenida en el testimonio de Diocles de Magnesia (D.L., 49), según la cual una *phantasia* es la que da pie al asentimiento. Así, se entiende que sin ésta no es posible ni el asentimiento ni tampoco el impulso ni ninguna acción por parte del individuo. Pues aun los movimientos impulsivos (*hormé*) se generan a partir de representaciones.

No obstante a lo largo del desarrollo de este trabajo ha quedado expuesto que el mecanismo psicológico estoico se efectúa en dos direcciones. Una que va del *hegemonikón* (previsiblemente de una *phantasia*) hacia los sentidos y, otra, de los sentidos al *hegemonikón*, que asimismo desemboca en cierta representación. Entendido de esa manera el conjunto admite un asentimiento, ya sea para que esta última se conforme, o para que a partir de ella se active otro tipo de (re)acción. Si bien no se trataría ni del mismo asentimiento y probablemente ni de uno del mismo tipo, ya que desde este esquema es dable que existan o se presenten por un lado movimientos “involuntarios”, reflejos y, también, que otros sean vinculados a una clase de control racional.²³² El asentimiento sería entonces equiparado más que a un razonamiento o una deliberación, a una toma de conciencia. En ese sentido, se afirma que a diferencia de la representación, el individuo está en poder de aceptar o rechazar una representación a través del asentimiento²³³: “Te explicaré – dice Séneca a Lucilio– qué es el asentimiento. Tengo necesidad de caminar, pero sólo empiezo a caminar cuando he

²³² Cfr. Ildefonse, F. *op. cit.*, p. 7.

²³³ *Loc. cit.*

tomado conciencia de ello y he aprobado mi idea; tengo necesidad de sentarme: sólo entonces me siento.”²³⁴ Sin abordar por el momento si se trata de una misma clase de representación la que involucra ambas corrientes, o un mismo circuito, resalta el hecho de que tanto en uno como otro caso el impulso, el asentimiento o la comprensión (κατάληψις) son considerados alteraciones de la parte rectora del alma. Mientras que resulta incierto si la representación que los desencadena o que es generada por medio de ellos se incluye en ese tipo de actividad. Pues según afirma Sexto Empírico esos elementos que confluyen en la representación, y ella misma, son considerados movimientos (δύnameis) corporales. Sin embargo al mismo tiempo llega a distinguir a la representación definiéndola como cierta afección (πείσις) y como una disposición del alma (διάθεσις) (*Adv. Math.*, VII, 234-237).

Ahora bien, de entre todo ello destaca que las dos características inalienables del asentimiento son la que le hace mediador entre la representación y la acción, y la que lo convierte en el principio mismo de ésta. Pues invariablemente a toda representación antecede un impulso que a su vez conlleva una acción, en una dinámica circular persistente para los seres vivos cuyas fases resultan, por esto mismo, difíciles de establecer. Estas características no hacen más que resaltar en el hombre la naturaleza motriz de la constitución del mundo. De ahí que Estobeo asegure que los im-

²³⁴ Sén., *Ep.* 113, 18: *Quid sit adsensio dicam. Oportet me ambulare: tunc demum ambulo cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam; oportet me sedere: tunc demum sedeo.*

pulsos son en sí mismos ya actos de asentimiento.²³⁵ También, tradicionalmente a éste se le ha atribuido un carácter proposicional, esto es, que implica una deliberación lógica antes de llevar a cabo una acción. Aunque esto parece no ser necesariamente así, ya que el mismo Séneca añade: “Tal asentimiento no se da en la virtud. En efecto, supónte que hablamos de la prudencia: ¿cómo ella asentiría a la idea: ‘tengo necesidad de andar’? Esto la naturaleza no lo admite, ya que la prudencia toma previsión a favor de quien la posee, no para sí misma, toda vez que no puede caminar ni sentarse. Por lo tanto, no comporta asentimiento, y lo que no comporta asentimiento no es animal racional.”²³⁶ Con lo que Séneca estaría afirmando la desigualdad entre las características del razonamiento, en todo caso de un razonamiento de tipo prudencial, y con ello de la representación, respecto de las distintas afecciones. Pues al decir que la prudencia no toma previsión para sí misma, señala el desprendimiento de este razonamiento del movimiento físico-fisiológico que realiza el cuerpo. Pero sin dejar de considerarlo dentro de dicho proceso, pues inmediatamente después añade, no sin un dejo irónico que se extrae del texto en su conjunto: “La virtud, si es un ser animado es racional,

²³⁵ Citado por Ildefonse, *op. cit.*, p. 11.

²³⁶ Sén., *Ep.* 113, 19: *Haec adsensio in virtute non est. Puta enim prudentiam esse: quomodo adsentietur 'oportet me ambulare'? Hoc natura non recipit. Prudentia enim ei cuius est prospicit, non sibi; nam nec ambulare potest nec sedere. Ergo adsensionem non habet; quod adsensionem non habet rationale animal non est.*

ahora bien, no es racional, luego tampoco un ser animado.”²³⁷

De este modo la prudencia, con que se ejemplifica al razonamiento y se define a la virtud estoica, al acto razonado, se extrapola al asentimiento. No obstante, dado que no es posible sustraer a toda representación del proceso psíquico,²³⁸ si alguna de ellas posee una constitución o naturaleza distinta, cabe suponer que ésta se referiría, más que a la fuerza del movimiento involucrada, a su quiebre o suspensión temporal. Estaría aparejada pues a una cuestión de tiempo que comporta el ritmo o retardo de cada impulso. En ese sentido, conviene traer a cuenta a Goldschmidt quien se refiere al asentimiento como a la armonía guardada entre el sujeto y los objetos de la representación. Esa armonía inicial, propia de los seres vivos (en su fórmula más reducida entendida como representación-acción), parecerá romperse cuando la representación sea examinada y criticada (a partir, preferentemente, de la autonomía del sabio).²³⁹ A este respecto, habrá de considerar que el tiempo es uno de los cuatro elementos inmateriales considerados por los estoicos, y que de este modo se encontraría equiparado con la naturaleza misma del *lektón*. Bajo este esquema, en cambio, cabe asumir que cada representación se verifica dentro del lapso que comprende el asentimiento.

²³⁷ *Loc. cit.*: *Virtus si animal est, rationale est; rationale autem non est; ergo nec animal.*

²³⁸ Según Jamblico, tanto el asentimiento como la representación, así como la tensión (*hormé*) y la razón, son todas funciones del alma, consideradas como cualidades de un mismo substrato, *SVF*, II, 831.

²³⁹ Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 115 y 116.

CONOCIMIENTO Y REPRESENTACIÓN

Conforme con lo expuesto hasta aquí, ¿puede decirse que toda representación es racional a partir del asentimiento? Y, siendo así, ¿esto implicaría que el asentimiento posee, en efecto, un carácter proposicional?

Para los estoicos el *hegemonikón*, parte rectora del alma, es del todo equiparable con el *lógos*, que hace referencia tanto a la razón (*logistikón*) como al lenguaje (*lógismos*). A su vez, esos mismos términos se identifican con el pensamiento, *diánoia* o *dianoêtikon*. Entre las funciones, que se describen mejor en tanto movimientos del *hegemonikón*, se cuentan: la representación (*phantasia*), el asentimiento (*synkatathésis*), la tendencia (*hormé*) y la razón (*lógos*).²⁴⁰ Y es justo por esta mención conjunta al *lógos*, dice Voelke, que el asentimiento y todas las demás funciones se asumen como de una naturaleza distinta a él.²⁴¹

La relevancia del asentimiento es tal, que su introducción “constituisce la vera novità della gnoseologia stoica, e si può affermare che essa colmi le distanze fra il modello platónico di conoscenza, come ci viene presentato nella metáfora del *Teeteto*, e quello stoico, legate ai temi della memoria e della sensazione”.²⁴² Pues, en efecto, Platón no dejó expuesta la posibilidad de que las representaciones

²⁴⁰ Voelke, J.-A., *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, París, Presses Universitaires de France, 1973, p. 20.

²⁴¹ Cfr. *op. cit.*, p. 24.

²⁴² Togni, P., *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Nápoles, Bibliopolis, 2010, p. 141. Cfr. Platón *Teeteto*, 164a-b.

sean escogidas o susceptibles de cambio. Para él, la memoria funge como un repositorio de imágenes que se hacen presentes o se rememoran de acuerdo con la situación que cada individuo experimenta. Mientras que los estoicos llegan a evidenciar esa capacidad de selección en el hombre de manera tal, que en ella sustentan gran parte de su actitud de vida. Y la describen con el término *synkatathésis*.

Ahora bien, el discernimiento de la representación atraviesa por una distinción inicial, previa a la que ofrece su clasificación, y en la que el asentimiento halla una función definitoria. Por una parte se tiene que la representación del objeto impacta al *hegemonikón* independientemente o fuera de la voluntad y control del individuo. Aun cuando a través del entramado físico del *hegemonikón* se genera un movimiento en dirección al objeto que hace posible dicha representación, el sujeto no determina o selecciona qué objetos habrán de imprimirse en él. Ello se ubica en el ámbito externo al cuerpo de cada hombre.²⁴³ Será propio del ámbito del Destino, como propiamente lo asumirán los del Pórtico. Por otra parte, serán también esas representaciones las únicas que los seres racionales tendrán la capacidad de seleccionar o cambiar, esta vez como una facultad dada en el interior de su organismo. Y ello significará, de cualquier manera, un desvío en la trayectoria que la razón sigue hasta la gradación que conforman los seres vivos no racionales. Pues aun cuando se considere que en el hombre las pasiones son parte de la razón, ellas no serán admitidas

²⁴³ Cicerón, *Ac. Post.*, 40.

como la correspondiente a su naturaleza o constitución. Sin embargo, justo esa razón que se dice acorde con la naturaleza se dará, en el hombre, también a través de un desvío aun más contundente. Éste involucrará el desapego a la trayectoria física, mecánica y, si se quiere, rítmica que la parte rectora del alma suele presentar en los animales, esto es, dentro de la escala jerárquica planteada por el estoicismo, en el estrato inmediatamente inferior a donde se ubica el hombre.

Hasta aquí no hay que dejar de advertir dos cosas. Primero, que a partir de ese ejercicio interior, se modifica invariablemente el entorno exterior del que se parte o que detona las representaciones. Entorno que en primera instancia o previo a la representación aparece como inmodificable. No obstante, atendiendo al desvío que hemos señalado, la modificación operará en cualquiera de los dos casos, tanto si los actos derivados de ella son acordes con la recta razón, como si no. Tratándose de esto último, no resulta difícil admitir que las pasiones se distancian del movimiento progresivo llevado a cabo por el alma, que se torna en reacciones abruptas o irracionales, pues según lo define Zenón, se trata de impulsos excesivos (ὀρμη πλεονάζουσα, D.L., VII, 110). En cambio, resulta en menor medida admisible que la razón sea también un desvío. Pues, ¿no es acaso por ello mismo denominada *recta razón* (ὀρθὸς λόγος)? Entonces, ¿en qué sentido es entendible esta rectitud y cuál es su referente, más allá de su insistente remisión a la idea de Naturaleza? Pues en torno a la cual-

dad de aquélla gira una de las principales paradojas impu-
tadas al estoicismo, misma que admite la connivencia entre
el determinismo y la libertad. Pero desde aquí, desde nues-
tro planteamiento, se mira en la perspectiva inversa. Esto
es, no ya desde la sucesión de eventos dispuestos de forma
inexorable por la Providencia, frente a la improbable volun-
tad del hombre para cambiarlos. Sino desde los sucesos –
igualmente físicos– que acontecen en el alma del hombre y
que, en este caso, sí es factible desviar del cauce ordinario
presentado por todos los demás seres existentes.

Aun cuando se diga que los acontecimientos no pue-
den cambiar, la actitud de sometimiento ante ellos que re-
comiendan los estoicos, es ya en sí misma también una mo-
dificación al devenir. Como lo es asimismo no atender o
encausar los actos a la recta razón, y dejarse llevar por los
movimientos pasionales del alma. Lo es, en los términos
físicos hasta aquí descritos, sin embargo, necesariamente
habrá de inquirir cómo entienden los estoicos la afinidad de
la recta razón con la Naturaleza.

LA CONTEMPLACIÓN

Al decir de los filósofos del Pórtico, el sabio se equipara con
Dios: “el espíritu del sabio debe ser tal cual corresponde a
un dios”.²⁴⁴ También es él quien encarna a la Naturaleza.²⁴⁵

²⁴⁴ Séneca, *Ep*, 92, 3. Véase también, D. L., VII, 119.

²⁴⁵ Cfr. *SVF*, III, 366. Acerca de que el término *physis* únicamente se
aplica al sabio, v. Daraki, M. y Romeyer-Dherby, G., *El mundo*

Ahora bien, son dos los rasgos generales o las actitudes que caracterizan al sabio, y que al ceñirse o compararse con la Naturaleza bien cabe asumirlos como distintivos asimismo de ésta. Al primero de ellos suele calificársele como *negativo*, pues corresponde a la impassibilidad guardada por el estoico frente a los hechos que conforman el Destino. Dicha actitud se asocia con la de *conformidad* o *resignación* del sabio, que acepta la disposición de los hechos exteriores, hechos físicos, pues éstos no son otros que la manifestación de la Ley universal. Éste primer rasgo se distingue o confronta con el segundo considerado *positivo*, que busca adecuar los actos a la recta razón. No obstante, como se ha expuesto desde el primer capítulo de este trabajo,²⁴⁶ ambas referencias en realidad son parte de un solo ejercicio que implica una coyuntura. Ella se encuentra en relación o, mejor dicho, se identifica con las prácticas del *cuidado de sí*, y dentro de éstas con un ejercicio en específico que los estoicos destacan como uno de los dos componentes de la vida racional: la *contemplación*.²⁴⁷ Así, desde el primer estoicismo se establece que de entre las tres clases de vida que existen, contemplativa, práctica y racional, se prefiere ésta última “porque por obra de la naturaleza el animal racional ha sido producido expresamente para la contemplación y la acción.”²⁴⁸ La contemplación, además de ser la “pieza” que

helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos, Madrid, 2006, p. 21.

²⁴⁶ Véase pp. 27 y ss.

²⁴⁷ Cfr. Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós-UAB, 1991, pp. 66-72.

²⁴⁸ D.L., VII, 130. Véase asimismo, Séneca, *Ep.*, 92, 6.

enlaza a la razón con la acción del hombre, une también al hombre con Dios. Lo hace, dando forma a una figura, a cierto imaginario, que a lo largo de la antigüedad ocupará gran parte de las reflexiones filosóficas, y que A. O. Lovejoy ha denominado como la “gran cadena del ser”. Puede decirse que en la doctrina estoica ella encuentra un primer gran esbozo sistemático, pues, bajo distintos criterios, tanto Platón (*Timeo*) y Aristóteles (*Hist. de los animales*, *Las partes de los animales*) sólo la habían prefigurado.²⁴⁹ Si bien, en el caso del estoicismo, no se trata de una exposición de carácter biológico,²⁵⁰ como lo será en su expresión más elaborada durante el Renacimiento,²⁵¹ sino metafísico. Pues es a través de las distintas tensiones del *pneûma* ígneo como todos los seres se vinculan. Hay que recordar asimismo que, previo a los trabajos de Platón y Aristóteles, el mito hesiódico sobre las edades del hombre, establece una secuenciación degradante, que los estoicos retoman,²⁵² sobre todo para distinguir la naturaleza del sabio frente al hombre

²⁴⁹ Platón lo hace a partir del hombre de manera degradante hacia los animales, mientras que Aristóteles elabora varias escalas naturales en sentido inverso, es decir, situando al hombre en el nivel más alto.

²⁵⁰ Es conocida la ausencia de un tratamiento estoico en esta materia. A pesar de que la física integra una de las tres partes de la filosofía, los estoicos no llevan a cabo un estudio científico de los fenómenos naturales ni de los organismos vivos, como previamente lo realiza Aristóteles. Los fragmentos sobre física que se conservan y el único tratado a este respecto que nos llega, *Cuestiones Naturales*, de Séneca, buscan justificar la idea del *pneûma* en la naturaleza.

²⁵¹ Lovejoy, A. O., *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 125-180.

²⁵² “Les divisions des parties de la philosophie ...”, *op. cit.*, en *Museum Helveticum*, vol. 36, 1979, pp. 201-223.

vulgar. Esto es, para resaltar las cualidades específicas del hombre como lo son su autonomía, la ausencia de perturbaciones o la práctica de la contemplación. En ese sentido, este ejercicio será el rasgo o límite que iguale al hombre con Dios. Pues así como el primero encuentra regocijo tanto en la contemplación de la Naturaleza (buscando su alma regresar al estado que antes fue suyo),²⁵³ como al contemplar su obra propia, ya que dice Séneca:

Si nos fuese dado contemplar el alma de un hombre virtuoso, ¡oh qué imagen tan bella, tan venerable, tan espléndida por su nobleza y apacibilidad descubriríamos...! [...] Si alguien viese esta imagen que se eleva y fulgura por encima de cuanto acostumbra a ver-se entre los humanos, ¿acaso no se detendría atónito, como ante el encuentro de un dios, y le rogaría en silencio que se le permitiese retenerla con la mirada...? (Sén, *Ep.*, 115. 3-4)

Así también la Naturaleza, que también es Dios, encuentra regocijo al contemplarse a sí misma, a su propia creación: “Al hombre debe agradar cuanto a Dios agrada; la causa de admirar su propia persona y sus cosas esté en el hecho de ser invencible, de tener bajo su dominio los mismos males, de sojuzgar con la razón –fuerza la más poderosa de todas– el azar, el dolor y la injuria” (Sén., *Ep.*, 74, 20).²⁵⁴ Frente a lo anterior, cabe asumir no sólo que la pro-

²⁵³ Sén., *Ep.*, 65, 16.

²⁵⁴ Cfr. también *Ep.*, 76, 28-29. La idea de que el alma tiene la capacidad de mirarse a sí misma, como un ojo que se refleja en un espejo o en otra pupila, se encuentra ya en el diálogo atribuido a Platón, *Alcibiades I*. El alma sólo puede reflejarse a sí misma cuando lo hace con algo de su propia naturaleza, esto es, el pensamiento o la sabiduría:

pia Naturaleza cumple con los dos rasgos aludidos, *positivo* y *negativo*, sino sobre todo, que la contemplación constituye la parte más fiel de dicha razón universal, la recta Razón.

No obstante, más que tratarse de una reflexión dialéctica o de una revelación de la verdad, advierte Foucault, el ejercicio contemplativo en época helenística está relacionado con un ejercicio de memoria.²⁵⁵ Ése será muy distinto del ideal de contemplación que más tarde implementará el cristianismo, como un objetivo permanente de purificación, despojado de un derrotero práctico.²⁵⁶

Como parte de la ascesis llevada a cabo por las escuelas estoica y epicúrea principalmente, las prácticas del cuidado de sí conducían a un examen de conciencia, que recurría al empleo y manipulación de imágenes en el individuo.²⁵⁷ Adicionalmente a la característica purificatoria de este ejercicio en la tradición pitagórica, que pervive en el estoicismo, en éste aparece otorgándosele una condición de balance o comparación entre lo que el individuo determina (contempla) como bueno y su propio actuar. Así, el carácter

“si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en que reside su propia facultad, la sabiduría, o a cualquier otro objeto que se le parezca”. Esta parte del alma se considera divina: “Es que esta parte del alma parece divina, y quienquiera que la mira y reconoce todo lo que hay de divino, un dios y una inteligencia, también se conoce mejor a sí mismo”, 133b-c.

²⁵⁵ *Op. cit.*, p. 68.

²⁵⁶ Cfr. *op. cit.*, p. 88 y 89.

²⁵⁷ Al decir de Foucault, dicha práctica provenía de la tradición pitagórica en que se relacionaba el sueño con la muerte y el contacto con los dioses. De tal manera, una forma de preparación para ese contacto era haciendo memoria de las acciones buenas llevadas a cabo, *op. cit.*, p. 70.

que cobra la imagen y la contemplación para los estoicos es de tipo mnemotécnico, pues a través de ellas se logran distinguir las reglas de conducta que convienen a la Naturaleza. El individuo integra a su disciplina diaria la revisión de lo que ha obrado bien o ha dejado en simple intención, confrontando ese error o ausencia con una visión que comienza por el todo. Es decir, el sujeto recuerda y recobra la verdad que ha sido olvidada,²⁵⁸ pero no a la manera de Platón en que ésta se busca dentro de sí. En el estoicismo, por el contrario, la verdad es exterior al individuo, y éste funge como el punto de intersección entre los actos que han de regularse y las reglas que habrán de regularlos.²⁵⁹ Como bien lo detecta Foucault, más que tratarse de la recuperación o revelación y cumplimiento de la ley (pues de hecho ésta es conocida), lo que se recuerda o recupera es el método para actuar bien. Y éste radica precisamente en “administrar” las imágenes involucradas en dicha intersección.²⁶⁰

En ese sentido, nos recuerda que la meditación, *melete*, es un término técnico griego proveniente de la retórica, con el que se indicaba el trabajo realizado para preparar o anticipar argumentos, imaginando o previendo las situaciones que se podían presentar.²⁶¹ En los ejercicios de meditación estoica, esta preparación se traslada a uno mismo, quien es el que debe imaginar y anticipar situaciones diversas, casi siempre adversas (*praemeditatio malorum*), con el

²⁵⁸ *Op. cit.*, p.71-72.

²⁵⁹ *Loc. cit.*

²⁶⁰ *Loc. cit.*

²⁶¹ *Op. cit.*, p.74.

fin de examinar nuestras posibles reacciones. De ahí que Epicteto recomiende:

En cada cosa que sobrevenga vuélvete a ti mismo y acuérdate de mirar con qué capacidad cuentas para el uso de ella: si ves a un hermoso o a una hermosa, hallarás que frente a eso tienes la capacidad de la continencia, si se te presenta un esfuerzo, hallarás la perseverancia; si un insulto, hallarás la resignación; y una vez así acostumbrado no te arrebatarán las representaciones.²⁶²

Ahora bien, hasta aquí se ha resaltado de forma aislada el carácter trascendental que guarda la imagen en la definición de los actos del sujeto. No obstante para que esto último suceda, y teniendo en cuenta que la verdad es exterior a él, habrán de considerarse dos situaciones que se presentan previa y conjuntamente a ese ejercicio memorístico.

La primera radica en el hecho de que en efecto esa verdad, en tanto exterior, se encuentra contenida ya en las enseñanzas de los maestros. En los *lógoi*. Quien los escucha o aprende –siguiendo a Foucault– habrá de memorizar esas enseñanzas con el fin de convertirlas en sus propias reglas de conducta. De tal manera, la verdad contenida en los *lógoi* se *subjetiviza*, esto es, se asimila, se hace propia. Lo que redundo o se traduce, en principio, en un autodominio, en

²⁶² *Man.*, 10:

Ἐφ' ἑκάστου τῶν προσπιπτόντων μέμνησο ἐπιστρέφων ἐπὶ σεαυτὸν ζητεῖν, τίνα δύναμιν ἔχεις πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτοῦ. εἰάν καλὸν ἴδῃς ἢ καλὴν, εὐρήσεις δύναμιν πρὸς τὰυτὰ ἐγκράτειαν· εἰάν πόνος προσφέρηται, εὐρήσεις καρτερίαν· ἂν λοιδορία, εὐρήσεις ἀνεξικακίαν. καὶ οὕτως ἐθιζόμενόν σε οὐ συναρπάσουσιν αἱ φαντασίαι.

un mayor grado de concienciación del yo.²⁶³ La contemplación de la Naturaleza aparece entonces como una figura que ejemplifica el retiro del individuo para efectuar dicha apropiación, y no nada más como una abstracción o arrobamiento. En segundo lugar y, como se deduce de lo anterior, se tiene que al llevar a cabo este ejercicio personalísimo, se utiliza también al lenguaje. Entendido éste como el sistema de signos hablados que se emplean para comunicar algo a otra persona. Sólo que en este caso, ese mismo sistema no será verbalizado sino silente.

Así, la práctica memorística, de control y administración de las representaciones a que se remite la contemplación estoica, implica y valora el uso del lenguaje áfono. A diferencia del período clásico en que el diálogo era el método privilegiado para acceder a la verdad, en época helenística la relación maestro-alumno que se establece, hizo prevalecer una actitud de silencio y escucha por parte de éste último. Con ella se favorecía la apropiación de las enseñanzas recibidas.²⁶⁴ Disciplinarse en las aptitudes de escuchar y no hablar si no es más que hacia el interior de uno mismo, acentúa el lugar y función que guarda la representación para llevar a cabo acciones acordes con la razón.²⁶⁵ Pues empleado de este modo el lenguaje no revela una emancipación suficiente de la imagen a la que evalúa y rememora.

²⁶³ Foucault, *op. cit.*, p. 73.

²⁶⁴ *Op. cit.*, p. 68.

²⁶⁵ Además, téngase presente que ésta es también otra de las características que se extraen de la actitud de Sócrates.

No obstante lo anterior, a partir del contraste entre las prácticas de conocimiento de sí heredadas del estoicismo al catolicismo, particularmente de los ejercicios de verbalización implementados por éste (como la confesión), para Foucault es sólo a través del lenguaje como se logra discriminar y reconocer si una representación es conveniente (buena) o no.²⁶⁶ Es decir, únicamente el lenguaje hablado, la lengua, hace posible el pensamiento. El logos es sonoridad, y los ejercicios de retiro o recogimiento hacen evidente que éste se escucha,²⁶⁷ pues en el estoicismo el sujeto funge sólo como punto de intersección entre los actos y las reglas de lo que ha de hacerse.²⁶⁸ Aunque justamente en este hecho se reconoce la ganancia de autonomía propugnada por el estoicismo. El filósofo francés identifica la verbalización continua, con la “piedra de toque” a partir de la que se logra el reconocimiento e intercambio entre distintas representaciones. Sin embargo, no repara en considerar si el método del lenguaje silente empleado por los estoicos podría cumplir también con esos efectos. En el caso de la confesión se hace necesaria la comunicación de las representaciones a un sujeto distinto, a quien se le adjudica la suficiente autoridad para dictaminar cuál de ellas posee el valor adecuado. Es decir, el sujeto no verbaliza para sí, sino que entabla, en última instancia, un diálogo. Por tanto, el lenguaje hablado, exteriorizado, es necesariamente el medio

²⁶⁶ Foucault, *op. cit.*, pp. 91 y 92.

²⁶⁷ *Op. cit.*, p. 69.

²⁶⁸ *Op. cit.* p. 72.

para pensar.²⁶⁹ De este modo, conforme a Foucault, se fija la prevalencia del sonido sobre la imagen. Más que atender a una distinción entre el lenguaje sonoro y silente, en todo momento se inclina a considerar la característica acústica de éste.

REPRESENTACIÓN TÉCNICA, NO TÉCNICA Y HERMENÉUTICA

De los tipos de representación consignadas por Diógenes de Magnesia (no así tan sólo por Laercio), las últimas que refiere son las *técnicas* y *no técnicas* (D. L., 51). Éstas indican ser en primera instancia necesariamente sensibles, en tanto es factible que sean apreciadas por más de un individuo y, por tanto, percibidas por algún sentido. Sea esto en una especie de imaginario colectivo (en una narración oral, a través del oído), o en un objeto material en particular. Pues sobre los mismos datos burdos proporcionados por los sentidos, a través del entrenamiento de éstos, se añaden los que aporta el arte, la pintura, la música o los cantos.²⁷⁰ Sin embargo, tanto en uno como en otro caso estaría involucrado un proceso de razonamiento identificado con una representación no sensible (por lo que cabe preguntar si las imágenes generadas a partir de una narración se diferenciarían de lo puramente acústico) o, incluso, comprensiva. Dado este

²⁶⁹ *Op. cit.* 92.

²⁷⁰ Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, VII, 20.

último supuesto, tanto en la apreciación del experto (un artista es el ejemplo dado), como del que no lo es, se da una adecuación de la cosa, esto es, nada impide que puedan ser verdaderas una u otra apreciación. Por ende, esta clase de representación orienta al estoicismo a favorecer un ejercicio hermenéutico. Considerada en su unidad, la filosofía estoica no se constriñe a recoger en discursos escritos el contenido puramente teórico de su doctrina, sino que al ser al mismo tiempo una filosofía práctica, sus adeptos se valen también de otra clase de textos, orales o actuados, para explicarla. Pero la naturaleza de éstos, tanto o más que los escritos, no da lugar a que se interpreten en un solo sentido, y en consecuencia se hace necesario entablar una tarea conjunta de interpretación entre el maestro y el discípulo. Entre quien detenta el sentido profundo u oculto y quien posee uno superficial,²⁷¹ aunque, de cualquier forma, verdadero. Ello diferenciaría radicalmente esta práctica hermenéutica de la versión platónica y aristotélica, en las cuales se descarta un contenido de verdad. La actividad exegética, en ese sentido, se encuentra estrechamente relacionada con los objetivos del estoicismo, y de hecho con los de cada una de las filosofías helenísticas. En las que los tres elementos reconocidos hoy como esenciales en la actividad hermenéutica –texto, autor e intérprete–, se alternarían dada determinada situación. El modo de vida del filósofo es por eso muchas veces

²⁷¹ Beuchot, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 1999, p. 8. Cicerón considera a los sentidos en sí mismos intérpretes y anunciadores de las cosas, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 56, 140.

entendido como un modelo u obra más para imitar y entender. En general, en la antigüedad a la hermenéutica se le asocia con una mera función de transmisión y difusión, y se le ubica dentro del terreno más reconocido de la retórica.²⁷² No obstante, en el estoicismo es patente su uso y aplicación, ya que desde sus inicios, lejos de despreciar las narraciones míticas, los estoicos se valieron de ellas para transmitir y explicar su propuesta filosófica.²⁷³ Al decir de Vernant, este tipo de exégesis, que halla equivalentes simbólicos entre el relato mítico y la verdad que se expone a través del *lógos*, fue practicada desde antiguo (entre otros, por los sofistas) y prevaleció en toda la tradición griega. Platón y Aristóteles también recurrieron a ella. Sin embargo es con los estoicos y neoplatónicos donde encuentra su “expresión más espectacular”.²⁷⁴

²⁷² Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, op. cit, pp. 13-15. Ferraris no obstante considera que es en época helenística donde de manera más específica, dado el distanciamiento temporal con la cultura clásica, se puede encontrar el antecedente primordial de la hermenéutica, p. 16.

²⁷³ Véase *supra*, Cap. I, p. 71.

²⁷⁴ Vernant, J.-P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 185-187.

IV. ESTOICISMO Y ESCRITURA

El sentido aparece y se juega en la superficie,
por lo menos si se sabe batirla convenientemente,
de modo que forme letras de polvo, o como un vapor
sobre el cristal sobre el que el dedo pueda escribir.

Gilles Deleuze

LA ESCRITURA

La escritura, a diferencia de lo que fue para Platón, tuvo una gran relevancia para los estoicos y se considera como parte integrante de su filosofía. Lo hizo, en primer lugar, para dejar constancia de su obra teórica, que como se sabe fue elaborada fundamentalmente por el estoicismo antiguo y medio. Paradójicamente, estas obras aunque se saben proliferas, no se lograron conservar y llegan hasta nuestros días recogidas en contados fragmentos y comentarios indirectos. Pero, además de esta utilidad preliminar de la escritura, de la que ni Platón osó rehusar y que en ese entonces era ya una práctica habitual para otros filósofos, en el estoicismo posee una función bien definida dentro de su propuesta filosófica. Ella asume un papel determinante en la transformación del individuo y en la adopción de un modo de vida. En efecto, dentro de los ejercicios espirituales que caracterizan a las filosofías helenísticas, los estoicos contemplan como uno de ellos, el ejercicio de escritura. Adju-

dicándole con ello ya un carácter del todo epistémico. En tercer lugar, derivado de su afán divulgador con miras a ganar adeptos, la escritura adquiere, en el tercer periodo del estoicismo, un rasgo peculiar para difundir los preceptos de la doctrina. En realidad, no se trata de un solo perfil en común para los estoicos romanos, sino de distintas vías de exposición que cada cual adopta. Así en este periodo, más que tratados teóricos se encuentran textos calificados como *Manual* (Epicteto), *Disertaciones* (Musonio Rufo), *Diálogos*, *Epístolas* y *Tragedias* (Séneca). Frente a esta clase de obras, puede decirse tan solo que los autores intentan explorar distintas técnicas de escritura para hacer más accesible la enseñanza filosófica. El hecho, no obstante, denota una concepción de la escritura de ningún modo superficial, es decir, no tiene guisa de emplearse como un “juego”,²⁷⁵ ni se trata de una simple experimentación literaria. Por el contrario, aun cuando el tratamiento teórico llevado a cabo por los estoicos, no alcanza a circundar en estricto sentido una gramática, como ya se ha mencionado,²⁷⁶ ésta se encuentra más que implícita dentro de la parte dialéctica. En ese sentido, los estoicos se encuentran entre los primeros que llevaron a cabo un intento por sistematizar los fenómenos lingüísticos que condujeron a conformar una gramática.

Desde un punto de vista histórico, dichos intentos fueron posibles como consecuencia de los cambios políticos registrados en época alejandrina, caracterizada por la ex-

²⁷⁵ Lévêque, P., *El mundo helenístico*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 106.

²⁷⁶ Véase *supra*, p. 112.

pansión del ideal griego, a través de un proceso de helenización unificador del territorio bajo poder de Alejandro Magno. La difusión de la lengua común (*koiné*) fungió como instrumento principal en ese proceso e hizo posible su sistematización, dada la confrontación llevada a cabo por eruditos entre esta lengua –hablada y vulgar– y la lengua culta de los textos antiguos. En ese entorno es como comienza a gestarse un orden social nuevo que pondera y reconoce la función de la escritura, despojada ya del atributo religioso que poseía en época arcaica. En el helenismo son creadas las primeras grandes bibliotecas que resguardan e incentivan el saber humano a través de ella, y aparecen figuras como las del *soberano ilustrado* (los primeros tolomeos, por ejemplo), y la del *hombre de letras*. De este modo, entre los años 170 y 90 a. C, con Dionisio Tracio, aparece también la que se considera la primera gramática (Τέχνη Γραμματική). No obstante, no se trataba propiamente de un estudio de los principios que regulan una lengua hablada, en este caso la lengua común o *koiné*, sino uno de la lengua culta –el griego ático–, vertido en los textos antiguos. Por tanto, la labor del gramático en la antigüedad era más bien de índole filológica. Y, entre los numerosos trabajos de filólogos alejandrinos, además de los estoicos, se cuentan también los aportes de los filósofos escépticos.

Ahora bien, aun cuando la *Gramática* de Dionisio no sea a los ojos de los estudiosos actuales una gramática formal, ella cuenta con la ventaja de explicar los mecanismos descriptivos de la lengua, tanto fonética como morfológica-

mente. Dicho de otra manera, se trata del testimonio más antiguo que se tiene (coetáneo a las escuelas helenísticas, sobra decir), con uno de los primeros acercamientos que explica el fenómeno de la escritura. Esos mecanismos lo- gran ser descritos sólo hasta cuando la lengua se proyecta en escritura y permite ser “atomizada”. El testimonio resul- ta de gran utilidad, pues permite ir más allá del contexto histórico y, a la luz de la doctrina estoica, cuestionar la ma- nera en que era entendida por estos filósofos la palabra escrita. En ese sentido, conforme con el entramado psicoló- gico estoico que da lugar al habla, descrito en los capítulos precedentes, cabe cuestionar en primera instancia el estatus que guarda la escritura dentro de él. En el caso de su lectu- ra, ¿se trata un estímulo sensorial percibido como cualquier otro, a través de uno de los órganos corporales? De otra parte, tratándose del ejercicio de escritura, ¿éste es un im- pulso que responde a qué clase de representación? ¿O, es la escritura en sí misma una representación?, pues conviene recordar la célebre metáfora que tanto Zenón como Clean- tes emplearon para describir a ésta última como una im- pronta en el alma parecida a la que se hace “a partir de las señales impresas por un anillo” (D.L., VII, 45).²⁷⁷ El trasla- do no deja de ser significativo para los estoicos, aun cuando

²⁷⁷ A diferencia de estos dos estoicos, Crisipo no calificaba a la repre- sentación como una “impronta” (*typosis*) susceptible de marcar va- rias huellas al mismo tiempo en el alma, y borrar o modificar a las anteriores sin dejar memoria, sino como una “alteración” que permite a la vez múltiples representaciones, Sexto Empírico, *Contra los profes- sores*, VII, 227-231; 372-374; D.L., VII, 45 y 50. Véase *supra* pp. 62 y 133, n. 2.

era prevaleciente ya en época clásica, pues la escritura, en efecto, se incorpora a su filosofía de manera categórica para fungir como instrumento de modificación de las propias representaciones. De hecho, los estoicos serán muy conscientes de esta aptitud de la escritura mucho tiempo antes de que la influencia de ésta sobre la psique fuera reconocida e implementada como sostén de la enseñanza en la Edad Media.²⁷⁸ La metáfora, sin embargo, dice más. Remite a una exposición, un alejamiento espacial y temporal de la palabra, que hace visible, e incluso manipulable, la operación intelectual favorita de Sócrates: la abstracción.

MITO Y ABSTRACCIÓN

La democratización de la escritura, al finalizar el s. XI a. C., supuso no solo la adquisición y el desarrollo de la habilidad para llevarla a cabo, sino también cambios de tipo social e, incluso, una transformación psíquica determinante. De una parte, la sociedad que divulga y hace pública su práctica adquiere una organización nueva, en donde es vista como mecanismo e instrumento que resguarda la memoria colectiva. A ella, en principio, son trasladadas las hazañas de los héroes míticos. Los textos más antiguos de la literatura occidental, la *Ilíada* y la *Odisea*, dan cuenta de la transición entre una sociedad basada en una dinámica oral a una que tomó como soporte el texto escrito. Hoy se sabe que la es-

²⁷⁸ Cfr. Ong, W., *op. cit.*, pp. 114-116.

estructura de estas obras corresponde a estrategias memorísticas de sociedades orales, compuestas por cantos y frases repetitivas, contadas por los bardos en época micénica, y que fueron “vertidas” tardíamente a un sistema gráfico.²⁷⁹ Por otra parte, la escritura de tipo alfabético también conlleva una nueva forma de pensamiento que, como decíamos, ha sido definitoria e irreversible en el desarrollo de la civilización occidental. Pues a través de ella el hombre desarrolla otras capacidades psíquicas, como el conocimiento conceptual y una administración de su memoria a largo plazo, por ejemplo. Ahora bien, aun cuando esa transición no implica un cambio abrupto en el habla de las comunidades que la experimentan; sí lo hace paulatina y radicalmente en la manera de percibir al mundo. La escritura permite al hombre *abstrair*, es decir, tener la capacidad de aislar mentalmente las cualidades de un objeto, analizarlas por separado, o considerar la “esencia” del objeto mismo. Se trata pues de una actividad que refuerza la capacidad imaginativa, entendiéndose por ésta la retención de lo ausente, a través de una imagen mental.²⁸⁰ Adviértase, sin embargo, que ello no quiere decir que previo a las sociedades con grafía el hombre fuese incapaz de imaginar. Esta facultad tenía implicaciones muy distintas en las sociedades orales. Y la función que el mito poseía dentro de ellas permite hasta cierto grado configurarla. En las sociedades arcaicas los mitos que fundamentaban sus orígenes y organización, eran preservados

²⁷⁹ V. Ong, *op. cit.*, pp. 37, 41- 42, 62 y ss.

²⁸⁰ V. Ferraris, *op. cit.*, pp. 11 y ss.; así como, Lapoujade, M. N., *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 184-189.

de manera oral por medio de recitaciones. Aun cuando tenían un saber oculto y reservado a unos cuantos, eran conocidos públicamente ya que era menester al mismo tiempo representarlos. Es decir, poseían una función “ejecutora” pues implicaban un poder de interacción con seres míticos y ancestrales que habían dado pie a la existencia del hombre y de todas las cosas. Así, la presencia de esos seres se “actualizaba” y sus acciones primigenias eran renovadas.²⁸¹

Dos cosas se extraen de estos presupuestos. La primera de ellas indica que el lenguaje o, mejor, las palabras, al pronunciarse, tenían un efecto inmediato en la acción del hombre. “Por el solo hecho de que esos mitos sagrados sean recitados o cantados se opera un efecto benéfico. No solamente porque todos los asistentes (visibles e invisibles), incluidos los representantes de las especies implicadas, los escuchan, sino sobre todo porque toda palabra, toda fórmula pronunciada en voz alta actúa como una fuerza y *a fortiori* cuando su carácter es sagrado”.²⁸² La segunda, señala que la facultad imaginativa a la que se hacía referencia, se diferenciaba de lo que hoy entendemos por ella, en no ser una capacidad retentiva individual de aquello que presumimos como no existente. Por el contrario, en las comunidades arcaicas esas fuerzas que nosotros llamaríamos sobrenaturales se hallaban presentes, cobraban forma y vida en los

²⁸¹ Cfr. Lévy-Bruhl, L., *La mitología primitiva*, Barcelona, Península, 1978, pp. 129-130.

²⁸² *Loc. cit.*

cuerpos de animales y objetos diversos.²⁸³ Ellas se tienen por verdaderas pues forman parte de la vivencia cotidiana, y “la orientación mística de su mentalidad y los hábitos que la misma imprime determinan que los datos inmediatos de la experiencia sean mucho más numerosos”.²⁸⁴ De ahí, por ejemplo, la importancia que cobraban ciertas prácticas como el descifrar los sueños y presagios o cualquier otra forma en que esas fuerzas se manifestaran. Prácticas o hábitos, que aun inmersos en una cultura alfabética como la greco-latina, e incluso en nuestros días, perviven confrontándose con la forma en que, a partir del ejercicio abstractivo, adopta la imaginación.²⁸⁵

El periodo de transición de una cultura oral a una escrita en la Grecia arcaica se ubica entre las épocas micénica y homérica (c. s. VII a. C.), periodo en que se registran conflictos sociales y cambios contundentes en la conformación de los pueblos que la integraban. Entre esos cambios destaca la creación de un espacio público y abierto para exponer la palabra dentro de la *pólis*, y la democratización absoluta de la escritura, que en el periodo previo había tenido características (no poseía un atributo fónico) y fines distintos, y su práctica había sido privilegio de la casta gobernante y sacerdotal.²⁸⁶

²⁸³ *Op. cit.*, pp. 274-276.

²⁸⁴ *Loc. cit.*

²⁸⁵ V. Lapoujade, M. N., *op. cit.*, pp. 114-115.

²⁸⁶ Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 48.

No obstante lo anterior, estos conflictos de carácter social habrían de reflejarse también en transformaciones de orden psíquico, y aun completamente instaurado ese cambio dentro de la organización cotidiana de la *pólis*, habría ahora de manifestarse por medio de una actividad del todo novedosa, inaudita, como la filosofía. Ello, sin embargo, no equipara a ésta con un mero proceso psíquico-fisiológico, pero sí la hace un resultado o consecuencia de las transformaciones producidas en ese ámbito, verificadas a partir de la adopción nuevos hábitos y tecnologías como la escritura. De tal modo, “el ardiente milagro del pensamiento puro”, como denomina Steiner el alborear de la filosofía, actividad abstractiva por excelencia, se halla a partir de entonces en una “permanente tensión entre imagen y axioma”,²⁸⁷ ya que ha supuesto una cuña entre el pensamiento instaurado en la inmediatez del acto y la imaginación. Pues la filosofía nace no solamente como la disciplina que advierte la mediación que obra en la psique humana, sino también la que hace propia el ámbito improbable en que la imaginación ahora se incrusta. En ese sentido, se trata también de un evento lingüístico.

Ahora bien, aun siendo ése el campo propicio de la filosofía, ella se impondrá como objetivo salvar esa mediación impuesta por el ejercicio abstractivo. Si bien el cambio en las estructuras mentales que favorecen a éste, y que se ven reflejadas ya en el uso de nuevos términos o de su re-

²⁸⁷ Steiner, G., *La poesía del pensamiento*, México, FCE-Siruela, 2012, pp. 27 y 47.

significación, la tarea filosófica consistirá es un esfuerzo permanente para concretar el producto de la abstracción. En su tarea definitoria, la filosofía perpetúa aquella tensión referida por Steiner.

EL ELEMENTO

Como se ha tratado ampliamente en el primer capítulo de este trabajo, el papel de Sócrates, descubridor de lo universal²⁸⁸, fue definitivo para delimitar el campo de acción de la filosofía. En tanto determinación atribuida a una pluralidad de cosas, el universal socrático busca consignar la esencia de ellas, pretende “objetivarla”. En palabras de Aristóteles es “lo que por su naturaleza puede ser predicado” (*De Int.*, 7, 17a 39). Así como más tarde los lógicos medievales le reconocerán el carácter de *signo*, el universal se produce a semejanza de como lo hace la escritura, y conlleva en la problemática que constituye a la filosofía misma desde época muy temprana. En ese sentido, las imágenes percibidas desde la caverna por Platón, por ejemplo, no serían sino un intento por explicar el desfase que se presenta entre una cosa y su representación mental, un intento de “objetivación” de nuestras sensaciones.

Si bien, la escisión entre lenguaje y realidad se había efectuado antes de Platón, por un conjunto de acontecimientos, entre los que se cuentan: el cambio en la confor-

²⁸⁸ Aristóteles, *Metafísica.*, XIII, 4, 1078b. Véase Cap. I.

mación política de la *pólis*, que asimismo representa el fin de la hegemonía aristocrática; el oficio de los sofistas, que introducen la crítica y el relativismo de los valores, la propagación de la escritura, en letras que forman *στοιχῆια*, renglones, favoreció en mayor medida la objetivación de la lengua. Pues, al decir de Elvira Gangutia, el que las unidades mínimas, las letras, no posean (o hayan perdido) significado, obliga a reflexionar sobre el signo y cuestiona la unión significado-realidad.²⁸⁹

De acuerdo con la *Gramática* de Dionisio Tracio: “Se llaman ‘letras’ (*γράμματα* o *στοιχῆιον*,²⁹⁰ para los griegos; *litterae*, para los latinos) por formarse mediante trazos y raspaduras; en efecto, ‘raspar’ entre los antiguos era ‘escribir’” (*Gram.*, 6).

La palabra *στοιχῆιον* se deriva de *στοιχῆιος*, e indica en su plural, *στοιχῆια*, a los “elementos” o las letras del alfabeto que están dispuestos en línea conforme un orden inmutable. Se distinguen de los *γράμματα*, las letras como meros signos, pues los “elementos”, son las letras en

²⁸⁹ Citada por Alegre Gorri, *Historia de la filosofía antigua*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 83. En el mismo sentido Goody, J. y Ian Watt afirman: “[...] la escritura establece un tipo distinto de relación entre la palabra y su referente, una relación que es más general, más abstracta y menos estrechamente vinculada con la persona, el tiempo y el espacio específicos, que la que se da en la comunicación oral”, “Las consecuencias de la cultura escrita”, en *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Goody, J. (comp.), Barcelona, Gedisa, 1996. p. 54.

²⁹⁰ *στοιχῆιον*, *στοῖχος*, del verbo *στείχω*: quiere decir “caminar en filas”. En sus formas nominales, significa “hilera de soldados”, “línea de batalla”. De la forma temática derivada *στίχος*: ‘fila’, ‘hilera de soldados’, ‘de árboles’, y por tanto también ‘línea de escritura’, ‘verso’. La fórmula *στιχο-γράφος*, significa, ‘versificador’.

tanto signos expresivos que conforman palabras, es decir, en estricto sentido se trata de fonemas.²⁹¹ Es en ese sentido que Platón emplea el término en el *Cratilo*, cuando se pregunta de dónde partirá el imitador para imitar la esencia de las palabras: “Dado que la imitación de la esencia se hace precisamente por medio de sílabas y letras (γράμμασιν), ¿no será lo más acertado distinguir, primero, los elementos (στοιχεῖα) –lo mismo que quienes se dedican a los ritmos distinguen, primero, el valor de los elementos, luego el de las sílabas, y ya de esta forma, pero no antes, llegan en su análisis hasta los ritmos–?”.²⁹² La interrogante platónica, registrada tanto en el *Cratilo* como el *Teteeto*, gira en torno a un problema que ha surcado desde entonces a la historia de la reflexión por el lenguaje: ¿es la imagen o el sonido el que le determina?, ¿son –en los términos que Platón emplea– las sílabas o las letras las que determinan su esencia?

²⁹¹ Chantraine, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, París, Klincksieck, 1965. Tanto γράμματα como στοιχεῖον se encuentran muchas veces empleados indistintamente. No obstante, Platón utiliza el término στοιχεῖα para referirse por primera vez también a los elementos últimos de las cosas (*Teteeto*, 201e. Véase n. 110 de A. Vallejo Campos en su traducción al *Teteeto*, Madrid, Gredos, 2000). Con ese mismo sentido, además, será empleado por los estoicos, p. ej., Séneca: *Ira*, 2, 19,1; 2, 20, 02; *Cons. Mar.*, 26, 07; *Ep.*, 95, 12.

²⁹² Platón, *Cratilo*, 424b-c:
 ἄρα οὐκ ἐπέιπερ συλλαβαῖς τε καὶ γράμμασιν ἢ μίμησις
 τυγχάνει οὐσα τῆς οὐσίας, ὀρθότατόν ἐστι διελέσθαι τὰ
 στοιχεῖα πρῶτον, ὥσπερ οἱ ἐπιχειροῦντες τοῖς ῥυθμοῖς
 τῶν στοιχείων πρῶτον τὰς δυνάμεις διείλοντο, ἔπειτα τῶν
 συλλαβῶν, καὶ οὕτως ἤδη ἔρχονται ἐπὶ τοὺς ῥυθμοὺς
 σκεψόμενοι, πρότερον δ' οὐ;
 Véase también, 427d; *Teteeto*, 202e-204a.

Lo que Platón parece cuestionarse es el origen y la esencia no tanto de las palabras sino de las letras, del lenguaje escrito, que en sí mismo conlleva un elemento fónico y otro visual. Su inquietud, sin embargo, aglutina un proceso de difícil, o más bien, imposible elucidación, dado que históricamente requirió de un periodo largo para conformarse, como lo conocemos hasta hoy, en un alfabeto. Él mismo se percata de esta dificultad cuando afirma:

... es imposible que cualquiera de los elementos primeros quede expresado en una explicación. Respecto de ellos, no podemos hacer otra cosa que nombrarlos, ya que sólo tienen nombre [...] los elementos carecen de explicación y son incognoscibles, aunque sean perceptibles.²⁹³

No obstante, los supuestos que puedan hacerse al respecto quedan excluidos de una probable demostración. En tanto método de atención visual, por ejemplo, ¿puede ser considerada “escritura” ya una señalización puesta por el hombre prehistórico para recordar su paso por un camino, o establecer su límite territorial?; ¿ha intervenido conjunta y metódicamente una emisión vocal para reconocer esa señal?

²⁹³ Platón, *Teteeto*, 202b. El fragmento completo es:
ὅτι οὖν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ· οὐ γὰρ εἶναι αὐτῶ
ἀλλ’ ἢ ὀνομάζεσθαι μόνον· ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν· τὰ δὲ
ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα, ὥσπερ αὐτὰ πέπλεκται,
οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλεκέντα λόγον
γεγονέναι· ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου
οὐσίαν. οὕτω δὴ τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα
εἶναι, αἰσθητὰ δέ· τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστὰς τε καὶ
ῥητὰς καὶ ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστάς.

Las investigaciones modernas indican que la escritura tiene su antecedente más remoto en una representación (un dibujo o pictograma), que sintetiza un hecho o un objeto y, más tarde, ideas, acciones o cualidades (ideograma).²⁹⁴ Esta clase de representación habrá de poseer dos cualidades para cumplir un fin comunicativo: su carácter sintético, en sí mismo ya producto de un ejercicio abstractivo,²⁹⁵ y el de ser comprendida de esa forma por una comunidad, es decir, tener un consenso en su reconocimiento y significación. Una de las particularidades de las letras o elementos que hacen a la escritura alfabética como la fenicia y la griega, que deriva de la primera, consiste justo en éste, su carácter *alfabético*, que confiere un orden a las antiguas representaciones y las despoja de toda referencia anecdótica. Se convierten en símbolos que permiten distinguir, abstraer, esta vez a los elementos fónicos más elementales de una lengua.²⁹⁶

Ahora bien, la percepción de esos signos o elementos se verifica a través de los sentidos visual y auditivo. No obstante, ¿puede afirmarse lo mismo cuando, en la forma compuesta en que se presentan, cobran sentido para quien les otorga un orden y para quien los interpreta? Tanto uno y

²⁹⁴ Moorhouse, A. C., *Historia del alfabeto*, México, FCE, 1995, p. 25.

²⁹⁵ Cfr. *op. cit.*, p. 26.

²⁹⁶ Conviene recordar que la escritura del griego antiguo era continua (*scriptio continua*), es decir, no había separación entre las palabras, pues los signos de puntuación cobraron validez hasta el siglo IX. Lo que revela que la lectura estaba aún más apegada a una reproducción o representación oral del texto, que a una lectura privada y silenciosa, como es la práctica predominante en nuestros días. No obstante, los estoicos ya realizaban y animaban a practicar este tipo de lectura como parte de los ejercicios espirituales.

otro caso, tanto el principio como el efecto de esa habilidad se sustenta en la capacidad abstractiva adquirida, pero ¿puede decirse que ésta ha conducido al hombre a una “caída en la alienación”?²⁹⁷

EL PAPEL DE LA ESCRITURA

De acuerdo con lo anterior, la célebre imputación platónica acerca de que la escritura tiene un carácter artificial y exógeno al pensamiento (*Fedro*, 275a), se produce justo a partir de la transformación que ésta ha propiciado en la mente humana. Se ha dado desde una forma de pensamiento completamente nueva y, en opinión de la mayoría de los conciudadanos de Sócrates, “enajenante”. Pues la declaración platónica se emite desde el confín de la abstracción donde, para el filósofo, la intuición de las ideas se da directamente de éstas y no de las sensaciones. Sin embargo, ya en el ateniense hemos detectado también la problemática que suscita el intento por concordar o incorporar esta actividad “pura”, con las meramente sensoriales. Cosa que más tarde su discípulo, Aristóteles, determinará al concluir que las formas son sensibles y se adquieren sin la materia “tal como la cera adquiere la impronta del sello sin el hierro o el oro de que está compuesto”.²⁹⁸

²⁹⁷ Sontag, S., *Sobre la fotografía*, México, Alfaguara, 2006, p. 16.

²⁹⁸ *De An.*, II, 12, 424:

οἶον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ

Ahora bien, en época helenística, particularmente con los estoicos la reserva hacia la escritura que guardaba Platón no halla continuidad.²⁹⁹ Muy al contrario, para la filosofía estoica la escritura será vista y adoptada como el medio idóneo, no sólo para preservar su doctrina sino, en un hecho del todo innovador, para practicarla y ayudar en gran medida a lograr transformar a los hombres. Pues ella no parece haber sido considerada una mera representación del lenguaje oral, al modo como lo hiciera Platón y Aristóteles, e incluso fuera considerada por el propio Saussure.

Si bien no existe una definición puntual por parte de los estoicos sobre la naturaleza de la escritura, el carácter que guarda toda representación dentro de su sistema filosófico permite no sólo considerar a ésta como tal –como una representación–, sino hacerlo bajo las condiciones que ellas tienen dentro de él. De acuerdo con éstas, en primera instancia, como lo hemos señalado, la escritura alfabética responderá a un estímulo tanto visual como auditivo, que cuando adquiere un orden y sentido, cuando se capta el objeto abstracto que trasmite, adquiere una naturaleza no material. De este modo, cabrá ser descrita como una representación no sensible, es decir, que se refiere a objetos percibidos a través del pensamiento o razón, objetos del todo incorpóreos (D.L., VII, 51).

χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον.

Véase también: III, 7, 431.

²⁹⁹ Cfr. D.L., X, 26-27.

A diferencia de Platón, los estoicos no pretenderán justificar la permanencia y existencia de ese estado. En todo caso, el ejercicio abstractivo supremo, que estaría equiparado con lo que denominan contemplación, será un momento privilegiado y extraordinario para el propio proceso perceptivo. Éste estará vinculado más propiamente con las prácticas místicas arcaicas.³⁰⁰ Ahora bien, fuera de ese caso de excepción, el circuito de pensamiento abstractivo, que identifican bien los estoicos en esta clase de representación, tendrá precisamente en el lenguaje oral (el código de la lengua) el conducto que devuelva o reenvíe a la materialidad de donde procede. “Lo propio de la deliberación o consideración interior es entender la afección de cada sentido y coleccionar de aquello que anuncian qué sea aquello”. De este modo, para Crisipo, “la fuerza capaz de razón es un movimiento del alma”, y son los sonidos articulados, los elementos del habla, los que hacen salir “a la luz los movimientos escondidos del pensamiento” (*SVF*, II, 879).

Este *reenvío* no obstante será del todo distinto cada vez, pues la selección de las palabras que darán forma fónica a la representación será siempre un acto irrepetible, tanto por la clase de representación como por las palabras que busquen reproducirla. Las representaciones son siempre diferentes, de tal suerte que muchas veces conducen al hombre a pensamientos contrarios (cfr. *SVF*, II, 993). No obstante, para el estoicismo la escritura fungirá como el instrumento predilecto que permite adquirir en diversa

³⁰⁰ Véase *supra*, p. 88 y ss.

medida control sobre ellas. Lo hará proyectándola de dos maneras distintas: hacia el control del propio individuo, y también hacia un público más amplio, dispuesto más que a realizar una lectura privada, a presenciar en tanto espectador, una representación. Dicha representación estará concebida expresamente así por el propio ejercicio de escritura llevada a cabo por el filósofo para construir sus textos, en un empeño del todo novedoso para la historia de la filosofía.

De la cualidad de la escritura como representación y sus repercusiones es muy consciente Epicteto, quien afirma que “la *Iliada* no es otra cosa que una representación y un uso de representaciones” y, asimismo, que toda tragedia posee el mismo principio.³⁰¹

PRÁCTICAS DE SÍ. ESCRITURA Y DISCURSO INTERIOR

De acuerdo con todas las escuelas helenísticas, la vida del hombre es desgraciada y él infeliz, pues se halla inmerso dentro de convenciones sociales impuestas, que le llevan a adquirir juicios de valor falsos. La mayoría de los hombres, por tanto, son ignorantes porque no recurren a su propio juicio y se dejan llevar por la angustia, el miedo y sus demás pasiones. De tal modo, estas escuelas plantean a la filosofía como el medio para cambiar de vida, al enseñar a transformar a los hombres, por ellos mismos, sus juicios. Para lo-

³⁰¹ Epicteto, *Disertaciones*, I, 28, 12:

ἡ Ἰλιάς οὐδέν ἐστιν ἢ φαντασία καὶ χρῆσις φαντασιῶν.
Ibid., I, 28, 32.

grar esa transformación, en época temprana, el estoicismo, tanto como el epicureísmo, se valieron de la dialéctica y de la retórica para refutar argumentos entre discípulos y maestro.³⁰² Y de esa manera asimilar los principios de sus filosofías y, en consecuencia, adquirir mayor dominio sobre las pasiones. Es decir, la enseñanza y práctica a las que se enfocaba la doctrina giraba mayormente en torno al ejercicio oral. Tal como correspondía, desde época clásica, a la educación de todo ciudadano, en la que se privilegiaba el dominio de la palabra frente al público. Los *Diálogos* de Platón bien pueden ser reflejo de ese contexto. Pero conforme la práctica de la escritura fue avanzando, las obras filosóficas lograron estructurarse de formas nuevas, acoplándose y respondiendo a los requerimientos doctrinarios de cada escuela. El estoicismo es un destacado ejemplo de ello, pues esta filosofía es la primera que se estructura del todo como un sistema. Para obtener ese resultado, es decir, para que una filosofía adquiriera una composición semejante, se asume un manejo de la escritura y del texto muy distinto a la composición dialógica, que quizá buscará replicar de los debates públicos Platón. Distinto también del uso testimonial le otorga Aristóteles en sus extensos escritos, si bien asentando su capacidad de análisis y raciocinio. Se presume en todo ello, dada la ausencia de escritos filosóficos estoicos de la primera época donde se sabe que estaban contenidos sus principios dogmáticos, el empleo comparativo de los textos y su modificación. La producción estoica de ese pe-

³⁰² Hadot, P., *¿Qué es la filosofía...?*, op. cit, p. 118.

riodo fue vastísima. Tan solo a Crisipo, a quien se considera que sentó las bases teóricas del estoicismo, se le atribuyen más de setecientos títulos (D.L., VII, 180), entre los que se contaba: *Sobre la retórica*, *Sobre las virtudes*, *Sobre la razón*, *Sobre la creencia*, *Contra los que no hacen distinciones*, *Sobre las ambigüedades*, *La palabra*, etc...

Ahora bien, dada la conjunción de su conformación sistémica y su objetivo práctico, la filosofía estoica requirió, además de la confrontación directa con el maestro, de apoyarse en diversos ejercicios de escritura para que su contenido teórico se concretara. Así, como parte de los ejercicios espirituales que los estoicos, se exige a los discípulos memorizar sentencias escritas, resúmenes o escritos muy cortos que condensan cierto principio de la doctrina.³⁰³ Esto acontece con mayor claridad en el estoicismo del tercer periodo,³⁰⁴ en el que su mayor representante, Séneca, recomienda:

No debemos tan sólo escribir, ni tan sólo leer: lo uno agotará las fuerzas hasta agotarlas (me refiero a la escritura), lo otro las enervará y desvirtuará. Hay que acudir, a la vez, a lo uno y a lo otro y combinar ambos ejercicios a fin de que cuantos pensamientos ha

³⁰³ Cfr. Hadot, *op. cit.*, p. 122 y 123.

³⁰⁴ Aun en el estoicismo medio, parece privar la argumentación dialéctica que, reprocha Cicerón, no repercuten en persuadir y conmover al individuo, “no son transformados en su alma y se van como vinieron” y tan sólo, conducen al alumno a responder un “sí” o “no”, *De finibus bonorum et malorum*, IV, 3, 7, citado por Hadot, *op. cit.*, p. 120.

recogido la lectura los reduzca la escritura a la unidad.³⁰⁵

Esta doble capacidad de la escritura reflejada en dos distintos ejercicios que le son inherentes, escribir y leer, son asociados por Séneca a dos efectos opuestos: concretar, unir en la escritura, en contraposición a desvirtuar, diluir (*solvet*) en la lectura. El desenvolvimiento histórico del término *στοιχεῖον*, al que nos hemos referido anteriormente, incluso da cuenta ya de esta doble consecuencia intelectual que acarrea al hombre la escritura, y que lo conduce de la abstracción a lo concreto. Por una parte los *στοιχεῖα*, inicialmente fueron empleados tanto por los físicos como por los filósofos para designar a los principios elementales,³⁰⁶ connotación que derivó en la creación del verbo, *στοιχειόω*, “enseñar los principios”. Empleado de ese modo, entre otros, por el estoico Crisipo (D.L., VII, 193). En Epicuro aparece *στοιχειώσις* (*Ad Her.*, 37.5), que significa “componer cartas”, “enseñar los elementos”. Mientras que Esquilo ya empleaba la forma compuesta *στοιχηγορέω* que designa “relatar ordenadamente” (*Pers.*, 430).³⁰⁷

La memorización de fragmentos escritos y su repetición incitan la imaginación y propician el cambio de repre-

³⁰⁵ *Ep.*, 84, 2: *Nec scribere tantum nec tantum legere debemus: altera res contristabit vires et exhauriet (de stilo dico), altera solvet ac diluet. Invicem hoc et illo commeandum est et alterum altero temperandum, ut quidquid lectione collectum est stilus redigat in corpus.*

³⁰⁶ V. *supra*, p. 191, notas 290 y 291.

³⁰⁷ Chantraine, *op. cit.* pp. 1048 y 1049.

sentaciones en favor de un objetivo conocido, ofrecido previamente por ellos. Es de esa manera en que la lógica, como las demás ramas de la filosofía estoica, se practica, es decir, como un discurso interior que favorece la producción de diversas imágenes. En torno a éstas girarán las reflexiones del individuo para que sean concordadas, se convenza a sí mismo, y ciertas de ellas determinen razonadamente su conducta.³⁰⁸ En palabras de Marco Aurelio, esto demanda:

...delimitar o describir siempre la imagen que sobreviene, de manera que se le pueda ver tal cual es en esencia, desnuda, totalmente entera a través de todos sus aspectos, y pueda designarse con su nombre preciso y con los nombres de aquellos elementos que la constituyeron y en los que se desintegrará.³⁰⁹

RETÓRICA Y LITERATURA

El periodo helenístico, tradicionalmente, ha sido visto como una etapa de decadencia cultural debido en gran parte a que, a diferencia del periodo anterior, durante él no se produjeron obras innovadoras de carácter crítico o especulativo. Se trató, se asegura, más bien de una época enfocada en la erudición, donde se produjeron estudios en materia fi-

³⁰⁸ Cfr., Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 11.

³⁰⁹ *Med.*, III, 11:

τὸ ὄρον ἢ ὑπογραφὴν ἀεὶ ποιεῖσθαι τοῦ ὑποπίπτοντος φανταστοῦ, ὥστε αὐτὸ ὁποῖόν ἐστι κατ'οὐσίαν, γυμνόν, ὅλον δι' ὅλων διηρημένως βλέπειν καὶ τὸ ἴδιον ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὰ ὀνόματα ἐκείνων, ἐξ ὧν συνεκρίθη καὶ εἰς ἃ ἀναλυθήσεται, λέγειν παρ' ἑαυτῷ.

lológica, de gramática y retórica, y de una prolífica creación de obras literarias.³¹⁰

Si bien el estoicismo parece haber sido una notable excepción. Pues en su primer periodo se asentaron los principios teóricos de la doctrina que abarcaba temas como el lenguaje, el arte y la crítica y, como lo hemos resaltado en este trabajo, se le dio un carácter sistemático. No obstante, lo que se puede conocer de su estructura y contenido en nuestros días, se hace inevitablemente de modo conjetural, debido a que todo ello nos viene dado por fuentes secundarias, casi siempre orientadas en un sentido ajeno.³¹¹ Ahora bien, este carácter *presunto* no es privativo de la filosofía estoica y más bien es el rasgo común que debe tomarse en cuenta al abordar los textos antiguos. Pues la pervivencia de ellos, aun tratándose de obras “originales” y “completas”, en realidad obedece en gran medida a una selección previa que respondía a su requerimiento y, a partir de ahí, a ser o no copiadas y transmitidas. Sin contar los hechos “azarosos” o voluntarios como las quemas de grandes bibliotecas o las obras de autores rivales.³¹² De tal modo, el hecho de que la totalidad de las obras estoicas del primer periodo no se hayan conservado de forma íntegra, bien podría obedecer

³¹⁰ VV. AA., *Historia de la teoría literaria. I. La antigüedad grecolatina*, Madrid, Gredos, 1995, pp. 199 y 200; Lévêque, P., *El mundo helenístico*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 105-117.

³¹¹ Brague, R., *Europa, la vía romana*, Madrid, Gredos, 1995, p. 59.

³¹² El primer soporte de las obras era en materiales de rápido deterioro como el papiro y el pergamino. Al gastarse éstos, se valoraba si el texto merecía ser copiado de nuevo o no, pues el proceso era caro y, podrá imaginarse, enfadoso, por lo que además las copias eran escasas, v. Brague, R., *op.cit.*, p. 56.

tanto a la dificultad en la comprensión de su contenido, que resultaba de difícil acceso para el lector, dando como resultado un escaso interés por replicar los textos. Así como a que, atendiendo a la dirección práctica y didáctica del estoicismo, fueran entonces elaborados resúmenes y compendios más accesibles, de menor costo al copiarse, y que éstos irremediablemente desaparecieran al irse dispersando los cenáculos en que circulaban.³¹³

Las obras del estoicismo medio parecen haber continuado con esa misma trayectoria, pues no se conserva ninguna de ellas. Sin embargo, hasta donde se conoce, aquí sí cabe afirmar que estas obras cumplen con el canon helenístico de erudición, pues se trata de textos en forma de tratados que abordan temas como la gramática, la retórica, la geografía, la historia, como es el caso de Posidonio de Rodas. La composición de estos textos estoicos parecen ser “tediosos” y no estar destinados a conseguir adeptos (aun cuando la pretensión de practicidad del estoicismo nunca se pierde), pues son incluso tachados por Cicerón, a quien se llega a considerar representante de esta etapa del estoicismo, de *mediocres in dicendo*.³¹⁴

Se piensa que las circunstancias políticas e históricas en esta etapa del helenismo provocaron que el discurso oral *decayera* en favor del discurso escrito.³¹⁵ Ahora bien, más que afirmar que a partir de ello la retórica se *reduce* al texto

³¹³ *Op. cit.*, p. 58.

³¹⁴ VV. AA., *Historia de la teoría literaria...*, *op. cit.*, pp. 158.

³¹⁵ *Op. cit.* p. 122.

escrito, habrá que considerar el empleo de ésta a través de la escritura; *dentro* de un texto. Cuando en época helenística se afirma lo primero, es porque el estudio de la retórica se enfocó en los recursos de ornato, resaltando sólo una de las partes de la retórica, la *elocutio*. No obstante, desde la antigüedad clásica se distinguieron en ella dos fines distintos: como simple ornamento, el que sólo buscaba persuadir; pero, también, el que conjuntamente con la filosofía perseguía el discurso verdadero.³¹⁶ Evidentemente cada uno no se presentaba sin involucrar al otro, sino que ambos fines mantenían relación en mayor o menor medida.³¹⁷

Las obras del tercer periodo del estoicismo, del único que nos llegan directas y completas, distan de ser las obras o textos en que la filosofía se suele estructurar y transmitir o, al menos, desde la que cierta tradición suele interpretar. Si bien no se puede decir que sean obras que adolezcan de ornato excesivo, en ellas se manifiesta la invención de argumentos, la ordenación lógica de las palabras, así como la intención de comunicar, en este caso no ya al oyente, sino al lector. Todos éstos, elementos de la retórica reconocidos por los estoicos. Pero aun cuando pretendieran hacerlo a partir de la simple argumentación lógica,³¹⁸ ella es suficiente para conformarse de forma persuasiva y buscar convencer al lector de la idea o visión del mundo que proclama esta filosofía. En todo caso, este periodo se distingue por la produc-

³¹⁶ *Loc. cit.*

³¹⁷ Véase *supra* p. 47.

³¹⁸ V. Nussbaum, M., *La terapia...*, *op. cit.*, pp. 433 y ss.

ción de textos de diversa índole, en el que los autores experimentan con las formas variables que la escritura es susceptible de adquirir. No se trata sin embargo de obras improvisadas. Pues, por una parte, la escritura posee desde el inicio del estoicismo una preeminencia decisiva que la convierte en una *terapia del alma*. Así, con el fin de realizar un examen diario y adecuar las acciones a la razón, cumple con una función “administrativa”, haciendo las veces de recordatorio, y siendo auxiliar para lograr el auto-gobierno. Y esto aparece claro en el caso de textos como el de las *Meditaciones* de Marco Aurelio o las *Consolaciones y Epístolas* de Séneca, que no sólo muestran su “utilidad” para quien están expresamente dirigidos, sino para quien los compone. De otra parte, cierto tipo de composiciones de ningún modo son excepcionales para la época. Las epístolas senecanas, por ejemplo, no constituyen un género desconocido. Antes de Séneca, el poeta Horacio, a quien se considera su más alto expositor, decidió abordar temas filosóficos a través de sus célebres *Epístolas y Sátiras*.³¹⁹

Con Cicerón la retórica se decanta por su aspecto filosófico, ya que éste la estima tanto el arte de *hablar* bien como de *pensar* bien, y la hace equiparable a la sabiduría. De este modo acerca la retórica a la noción de literatura, pues reconoce en un buen orador las habilidades del poeta

³¹⁹ El género epistolar se tiene por propiamente romano y su invención se atribuye a Lucilio (finales del s. II a. C.). No obstante, sus antecedentes más remotos se encuentran en la diatriba filosófica (de la que los estoicos antiguos y los cínicos fueron afectos) y en la comedia griega antigua, VV. AA., *Historia de la teoría literaria...*, op. cit., pp. 178 y 179.

y, por tanto, para él la prosa y la poesía no habrán de distinguirse.³²⁰ En el ambiente socio-cultural romano era una exigencia lograr conmover y convencer al público. El discurso, oral o escrito, tendrá en ese sentido en todo momento que cumplir con un objetivo práctico.³²¹ Una noción semejante y ese mismo objetivo posee la retórica para Quintiliano (35-95 d. C.), cuya obra *Institutio Oratoria*, recoge los textos de la tradición prevaleciente en época imperial, y aglutina las enseñanzas en esta materia de Platón, Aristóteles y Cicerón, entre otros. Quintiliano no considera ya a la retórica sólo como el arte de hablar bien sino de *escribir* bien. Ésta “organiza los términos que expresan el pensamiento, no como el arte lógico de organización del mismo pensamiento”, sino que “atiende preferentemente al discurso, en su forma y en su sentido, más que al esquema lógico subyacente al texto, y sigue unas actitudes que responden al gusto, al orden, a la moderación y a la disciplina”.³²²

Es en el contexto antes descrito que las obras estoicas del tercer periodo se inscriben. De hecho, en general, a diferencia de los epicúreos y escépticos, los estoicos tienen desde un principio en gran estima el arte poético. Cleantes comparaba al soplo salido de una trompeta con el verso que hace más claros nuestros pensamientos y percepciones.³²³

³²⁰ V. *El orador*, I, ii, 5; *De optimum genere oratorum*, I, 3.

³²¹ Cfr. Beuchot, M., *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 20.

³²² VV. AA., *Historia de la teoría literaria...*, op. cit., p. 162.

³²³ SVF, 487. Diógenes Laercio da cuenta de tres títulos acerca del tema *Sobre el poeta*, de Zenón y *Sobre los poemas* y *De cómo hay que*

Así también, Séneca afirma: “las mismas frases se escuchan con mayor descuido e impresionan menos cuando son expresadas en prosa: más cuando se añade el ritmo y un bello pensamiento queda encadenado a un metro determinado, esa misma sentencia se ve lanzada como por un brazo más poderoso.”³²⁴ La poesía ayuda a situar al escucha o, en su caso, al lector, que funge así como espectador, frente los acaecimientos e incertidumbres que se le presentan en su vida.³²⁵ Dicha valoración de la poesía por parte de los estoicos no hace más que estar en concordancia con sus postulados prácticos, morales y epistémicos. Ya que ella es el arte y conducto para generar imágenes, en primer lugar, son éstas susceptibles de producir un estímulo “directo” en el alma del hombre. Entonces, parecería que la representación que en el individuo debiera originarse a través de otros motivos y sentidos (no necesariamente óptico o auditivo), estuviera suplantada por las imágenes compuestas desde la escritura. Pues es a partir de una representación, recordémoslo, que el hombre se conduce o emprende una acción. De ahí que Séneca y Epicteto recomienden adoptar una actitud crítica o activa ante los textos poéticos.³²⁶ Es decir, reflexionar sobre esas imágenes que, por lo demás, son lo único que nos es

escuchar la poesía, de Crisipo, VII, 175 y 200.

³²⁴ Sén., *Ep.*, 108, 10:

Eadem neglegentius audiuntur minusque percutiunt quamdiu soluta oratione dicuntur: ubi accessere numeri et egregium sensum adstrinxere certi pedes, eadem illa sententia velut lacerto excussiore torquetur.

³²⁵ Nussbaum, *op. cit.*, p. 437.

³²⁶ Nussbaum, *loc. cit.* Sén, *Ep.*, 108, 12. Cfr. Epicteto, *Manual*, 49.

dado modificar por nosotros mismos: “Cuando tengas la representación de algún placer, *como con las demás representaciones*, ten cuidado, no vaya a ser que se apodere de ti. Deja que el asunto te espere y difierele un poco.”³²⁷

Este empleo recurrente de las imágenes estará también presente en forma de *exempla*, a que son tan afectos los estoicos en sus obras en prosa y que, de acuerdo con Nussbaum, “no existe en la tradición occidental ninguna filosofía moral en la que esto [el empleo de narraciones y *exempla*] resulte más evidente”.³²⁸ Éstos, actúan como una manera de concretar un principio, de hacerlo vívido, a diferencia de lo que puede ser un concepto abstracto. Incluso llegan a ser más comprensibles que una percepción propia, además de que son susceptibles de provocar representaciones análogas.³²⁹

Si bien el género epistolar establece una estrategia de comunicación, que hace accesible a un lector profano los principios de la doctrina, estrategia que hoy en día bien cabe ser calificada como macro-retórica,³³⁰ para Nussbaum, las *Epístolas* de Séneca llegan a constituirse en un gran *exemplum*, en el que se exponen dos vidas. Es decir, la forma en que son contruidos esos textos va más allá de una intención puramente persuasiva, y se convierten ellos mis-

³²⁷ *Cursivas mías*. Epicteto, *Manual*, 34:

“Όταν ήδονής τινος φαντασίαν λάβης, καθάπερ επί τών άλλων, φύλασσε σουτόν, μη συναρπασθής ύπ’ αὐτῆς.

³²⁸ Nussbaum., *op. cit.*, p. 422.

³²⁹ *Loc. cit.*

³³⁰ Véase Rossetti, Livio, *Estrategias macro-retóricas*, México, UNAM, 2009.

mos en la constancia del modo vida a que aspira todo filósofo estoico: acordar la razón con los actos, es decir, conducirse con virtud.³³¹ No hay, en ese sentido en las obras estoicas separación entre la teoría y la acción, sino que las cartas se erigen como ejemplo del examen cotidiano que realiza la razón de los actos y pensamientos de los dos personajes principales: Séneca y Lucilio.

La aspiración del filósofo, que debería ser la de todo hombre, es la sabiduría. Para los estoicos ésta se traduce invariablemente en una acción, de ahí que, al decir de Cicerón, la consecución de la sabiduría sea un arte semejante a la danza o el teatro, que tienen sus fines en sí mismos.³³² La pretensión del estoicismo es pues llegar a ser nosotros también un personaje, ser nuestra propia representación: “Recuerda que eres actor de un drama, con el papel que quiera el director: si quiere uno corto, corto; si uno largo, largo; si quiere que representes a un pobre a un pobre, represéntalo con nobleza: como a un cojo, un gobernante, un particular. Eso es lo tuyo: representar bien el papel que te han dado; pero elegirlo es cosa de otro.”³³³

³³¹ Nussbaum, *op. cit.*, p. 423.

³³² Véase Nussbaum, *op. cit.*, p. 455. Cicerón, *De finibus*, III, 24.

³³³ Epicteto, *Manual*, 17:

Μέμνησο, ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δρᾶματος, οἴου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος· ἂν βραχύ, βραχέος· ἂν μακρόν, μακροῦ· ἂν πτωχόν ὑποκρίνασθαι σε θέλῃ, ἵνα καὶ τοῦτον εὐφυῶς ὑποκρίνη ἂν χωλόν, ἂν ἄρχοντα, ἂν ἰδιώτην. σὸν γὰρ τοῦτ' ἔστι, τὸ δοθὲν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς· ἐκλέξασθαι δ' αὐτὸ ἄλλου.

BREVE MENCIÓN A LA IDEA DE TRAGEDIA EN SÉNECA

A pesar de ser un género cultivado a lo largo del periodo greco-romano, las tragedias de Séneca son las únicas escritas en latín que se lograron conservar. Fueron éstas y no las clásicas, las que tuvieron gran difusión en el Renacimiento y tuvieron gran influencia en las tragedias de este periodo.

Antes que adentrarnos en rastrear las líneas teóricas de influencia que delinean o anteceden a la idea de la tragedia en este filósofo romano, interesa aproximarnos a ella a partir de los presupuestos filosóficos del propio estoicismo. Esto es, en el caso de este trabajo de investigación, a partir de considerar a la representación como un elemento articulador en el circuito lingüístico-cognitivo. Así como la integración de las técnicas de escritura dentro de él, en tanto estrategias persuasivas que confirman el carácter epistémico y pragmático de la representación. Y la tragedia parece haber sido, particularmente para Séneca, el medio en que todas estas características contenidas en la teoría estoica se conjugan. A lo largo de sus obras es frecuente que este filósofo recurra al empleo de metáforas y mitos orientados a mostrar “visualmente”, la premisa más importante del estoicismo: concordar la razón con los actos: “La filosofía nada pide a otro; levanta desde sus cimientos toda la obra; la matemática, por así decirlo, en una ‘enfiteuta’, edifica en propiedad ajena; recibe los elementos primordiales gracias a los cuales puede alcanzar cotas más importantes”.³³⁴ De

³³⁴ Sén., *Ep.*, 88, 28:

ahí, el contenido moral concentrado en las famosas sentencias que caracterizan no sólo a él, sino al estoicismo en general. No obstante, en Séneca destaca que, además de esos recursos en sus obras en prosa, haya escrito textos trágicos. Ningún otro filósofo estoico cuenta con una producción literaria en ese sentido, por lo que las tragedias senecanas resultan un caso insólito para el corpus estoico en su conjunto, como para él en particular. Pues los propios textos prosísticos de Séneca ni siquiera hacen mención de estas obras, y tampoco justifican o alientan su elaboración. Como sí, por ejemplo, lo hace más tarde Epicteto, quien sostiene que las tragedias no son otra cosa que “los padecimientos, contados en verso, de hombres que admiran lo exterior”.³³⁵ Es decir, son una forma de ejemplificar el comportamiento erróneo que lleva a los hombres al sufrimiento y la desgracia.³³⁶ Pero también, ya anteriormente los estoicos antiguos, a diferencia de Platón, habían manifestado ser proclives a valerse de la tragedia. Crisipo fue señalado por haber copiado casi por completo la *Medea* de Eurípides en una de sus obras.³³⁷ La tragedia para los estoicos, en efecto, era vista como un medio para evidenciar, de una manera pro-

Philosophia nil ab alio petit, totum opus a solo excitat: mathematice, ut ita dicam, superficiaria est, in alieno aedificat; accipit prima, quorum beneficio ad ulteriora perveniat.

³³⁵ Epicteto, *Disc.* I, IV, 26:

τί γάρ εἰσιν ἄλλο τραγωδίαι ἢ ἀνθρώπων πάθη
τεθραυμακότων τὰ ἐκτὸς διὰ μέτρου τοιοῦδ' ἐπιδεικνύμεν;

³³⁶ Véase *ibid.*, II, XVI, 31.

³³⁷ D.L. VII, 180.

piamente “visual”³³⁸, la vida de los hombres dejados llevar por sus pasiones. En ese sentido, tiene un propósito, más que didáctico, epistemológico, de ahí que:

For the Stoics, however, tragedy was not a form antithetical to philosophy; it was the perfect vehicle for imaging lives that are antithetical to philosophy. Tragedy portrays life as it is normally lived and offers case studies in the ways in which human misjudgments (this is what the passions are for the Stoics) produce misfortune. [...] Tragedy *also models through to the role of its spectators the cognitive process* in which we all regularly engage as we form judgments in reaction to life’s impressions.³³⁹

Ahora bien, sin dejar de tomar en cuenta lo anterior, las tragedias compuestas por Séneca poseen, como bien se percata M. Nussbaum, un agregado; un rasgo particular.³⁴⁰ La filósofa estadounidense las califica como una terapia del alma, a través de la cual es posible llevar a cabo un examen de nosotros mismos. En ese sentido, si bien Séneca no hace mención específicamente de la tragedia como un medio para practicar este examen, sí lo hace del teatro: “¿No ves acaso, cómo, los teatros resuenan con voces armónicas cada vez que se ha proferido alguna máxima, universalmente reconocida, cuya verdad atestiguamos de mutuo acuerdo?”³⁴¹ Aunque en este caso, Séneca destaca la utilidad de la

³³⁸ Staley, Gregory, A., *Seneca and the Idea of Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 7.

³³⁹ *Op. cit.*, p. 9. Cursivas mías.

³⁴⁰ Nussbaum, *op. cit.*, pp. 545-546.

³⁴¹ Sén. *Ep.*, 108, 8:

Non vides quemadmodum theatra consonent quotiens aliqua dicta

versificación, para estimular y despertar las virtudes en el oyente, contenidas en las presentaciones que se hacían dentro de un teatro, no debe dejar de advertirse que las tragedias eran obras compuestas siempre en verso.

Además de valerse de este recurso, en Séneca la tragedia se exhibe ante todo como una puesta en escena. Una escenificación que, como queda suficientemente evidenciado con el análisis que realiza Nussbaum de la *Medea* senecana,³⁴² pretende trasladar o “hacer visible” la manera en que para nosotros lo es por medio de la representación. Una especie de negativo, que sintetiza metafóricamente el complejo mecanismo de estímulos que la forman, y que hemos abordado en el capítulo precedente desde el punto de vista teórico. En este caso, la figura de la serpiente sirve en distintos niveles a Séneca para difundir los principios de la doctrina. Lo hace tanto para mostrar la intrusión de las pasiones en el alma, su movimiento, así como para proyectar el círculo de fuego que contiene al mundo. Ese traslado no está de otra manera contenido sino en un soporte escrito, que pareciera ser su catadura predilecta, a la que la tragedia senecana estuviera esencialmente destinada. Pues como lo señala asimismo Nussbaum, resulta hasta cierto punto precario que escenas de esta tragedia como “el súbito descenso a la morada de Medea de una serpiente cuyo inmenso cuerpo está formado por las estrellas del cielo”,³⁴³ por ejemplo, fueran alguna vez implementadas materialmente. De esta

sunt quae publice adgnosimus et consensu vera esse testamur?

³⁴² Nussbaum, *op. cit.*, pp. 539-590.

³⁴³ *Op. cit.*, p. 566.

manera, Séneca busca más bien exacerbar la imaginación del oyente o lector. Con ello, al mismo tiempo, manteniendo ese soporte, preserva la naturaleza *inmaterial* de esta “otra” representación. La tragedia es en ese sentido, es el medio para cuestionarnos sobre nuestras más arraigadas representaciones así como, de forma directa e inmediata, para transformar nuestras actitudes. Da muestra también del papel capital que juega la imagen en nuestras vidas.

CONCLUSIONES

I.

Lenguaje y filosofía constituyen un todo indisociable que rebasa su propia historicidad. Pues aun cuando el primero, en tanto rasgo fisiológico en el hombre, sea cronológicamente anterior a la aparición de la filosofía, es a partir del nacimiento de ésta que se evidencia y reivindica una de las características con que ha sido más ampliamente reconocido desde entonces. Característica que en consecuencia se arrogará el hombre y en torno a la cual se sustentará nuestra cultura. Hacemos referencia a la naturaleza y función del significado.

El lenguaje no sólo resulta un tema u objeto de interés para la reflexión de los filósofos, sino que también, a través de los distintos periodos y formas que la filosofía adopta, aquél se revela y concibe de manera distinta. Así, en principio no es posible hablar de un mismo lenguaje antes y después de la filosofía. No sólo porque suela considerársele a ésta, dentro del conocido canon, *madre de todas las ciencias*, y a través de los mecanismos de inferencia y demostración que enseña, hayan surgido disciplinas como la lingüística, la gramática, la retórica o la dialéctica. Son diferentes en tanto es con la filosofía como se logra el mayor ejercicio de abstracción. No resulta de ninguna forma aleatorio, pues, que uno de los primeros temas que se debatan dentro de

ella sea la condición natural o artificial del nombre. Es decir, de la palabra o símbolo que denota un objeto, y que es abstraído de cualquiera en particular. En última instancia la pregunta que subyace a esa controversia es cómo ha sido posible la existencia del vínculo o, expresada de manera negativa, cómo no son el objeto y el nombre lo mismo.

Anterior al periodo de gestación de la filosofía el lenguaje cumplía una función aún primigenia, como lo era conformar del todo un acto. De esto dan prueba los resultados de investigaciones tanto evolucionistas como antropológicas. Fisiológicamente, por ejemplo, la capacidad del hombre para articular sonidos aparece con la realización conjunta de otra actividad: el multicitado empleo del pulgar, el uso de herramientas o tan solo un gesto. Esa clase de hechos simultáneos condujeron paulatinamente a modificar las estructuras anatómicas y neuronales y, en última instancia, a otorgar una significación al sonido. Por su parte, historiadores y antropólogos dan cuenta de la relevancia en la organización de las sociedades arcaicas de los mitos (μῦθος, palabra, dicho, discurso). Lejos de tratarse de historias o narraciones fútiles o vacuas, éstos fungían como elemento cohesionador, en tanto su contenido relataba el momento en que los dioses habían creado al mundo, al hombre y a todas las cosas. Momento de creación que contenía significación y debía perpetuarse luego en cada tarea humana. Palabra y acción así eran una y la misma cosa, pues dichas narraciones necesariamente encontraban complemento en sus ritos correspondientes. En ellos, sus participantes imitaban, remedaban, el contenido de los mitos con la finalidad

de que los acontecimientos que rememoraban volvieran a cumplirse. La relación de inmediatez entre habla y acción característica de las sociedades arcaicas, del mito, sin embargo fue perdiéndose en la medida en que el hombre logró distanciar el significado del objeto. Un factor fue determinante para ello: la escritura.

Entre los siglos VI y V a. C. en Grecia aparecen las primeras manifestaciones que rechazan la veracidad de las narraciones míticas, por parte del filósofo griego Jenófanes (c. 580-470), oponiéndose claramente al *lógos*. Para entonces el desarrollo de la escritura alfabética o fonética, había recorrido un gran trecho. Desde el s. IX los griegos la habían retomado de los fenicios y la habían democratizado dentro de la *pólis* a lo largo del s. VIII, donde la encontramos ya como parte fundamental de la *paideia*.

Además de fungir como un medio de divulgación y ser un elemento desacralizador (pues anteriormente era privilegio de la clase gobernante y sacerdotal), con la escritura las palabras, que antes eran predominantemente orales y “realizativas”, se hacen visuales y por largo tiempo permanentes. Imprimen una huella. Así, ellas más que actualizarse, se visualizan, produciendo una especie de pausa entre lo que se lee o articula al leerse y el actuar del individuo. Pues la acción que éste realiza será casi siempre distinta de la que se lee. De este modo la palabra escrita se caracteriza por no tener contexto. Lo que hace posible abstraer situaciones y objetos, en general, ejercitar la capacidad imaginativa.

II.

Frente a los acontecimientos mencionados, reducidos por supuesto aquí en extremo, y a las transformaciones suscitadas tanto social como psicológicamente, es como en el s. V, en Grecia, surge una disciplina dedicada a abstraer, es decir, a llevar a cabo operaciones mentales con el fin de separar las cualidades de objetos concretos. Ejercicio del todo ajeno e impensable en las sociedades con predominio oral. Surge, pues, la filosofía y el medio a través del cual se efectuará esa operación no será otro que el lenguaje. Sólo que éste, si no ha perdido del todo su inmediatez ejecutora para ese entonces, se encontrará en un punto histórico de transformación en el que, por una parte, se mantienen prácticas propias de las sociedades antiguas de dominancia oral y de su tradición religiosa: la memorización oral de los poemas homéricos, la adivinación, los oráculos, el culto a los dioses, incluso, la tragedia. Mientras que por otra, a través de esta nueva actividad que enarbola la filosofía, se destacará su capacidad para construir formas (εἶδος), esto es, imágenes, ideas, representaciones. En la transición no se pierden de vista lo determinante que fueron, asimismo, los cambios experimentados en el contexto político y cultural, tales como la conformación democrática de la *pólis* y el advenimiento del movimiento sofístico.

Ahora bien, este proceso traerá consigo un amplio conflicto no sólo en el debate acerca de la naturaleza del lenguaje hacia el interior de la filosofía, es decir, tomado

aquél como objeto de abstracción, sino que será un aspecto determinante asimismo para ella. La controversia se concentrará y verá reflejada de manera paradigmática en la figura de Sócrates. El filósofo ateniense que incomoda a sus conciudadanos al cuestionarlos invariablemente por la labor que realizan. ¿Es que acaso sabe cada uno lo que es propio de su oficio?, ¿el político, los artesanos?: “también respecto de los poetas –dice Sócrates en la *Apología* platónica– me di cuenta, en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan los oráculos” (22b-c). De cierto, a todo ciudadano, no digamos iletrado, más bien, no propenso a la abstracción, debió irritar que se le cuestionara su pericia. No obstante, de la enseñanza socrática se destacan dos cosas. Primero, que dado su carácter ágrafo a su enseñanza se superpone su figura. Es decir, Sócrates constituye en sí mismo una imagen, una representación. Dicha representación da prueba del conflicto y transformación que acarrea al hombre la incorporación de la escritura en su formación y como forma de vida. Y que se refleja en la misma concepción del lenguaje. Pues, situado en un punto de inflexión entre una cultura oral y una escrita –dados los testimonios–, el filósofo busca cumplir cabalmente con las características que conllevan cada una de ellas. Por un lado, poner en práctica, hallar realización de lo que no sólo califica como su oficio, “ayudar a dar a luz”, sino lo que dice ser “ordenado por un dios”. Tarea u oficio que, por otro lado, no es otro que un escrupuloso e ininterrumpido ejercicio de abstracción, que como se ha dejado asen-

tado, se explica únicamente en culturas con grafía. De este modo, el hecho de que el maestro de Platón no empleara la escritura para plasmar sus enseñanzas no hace más que evidenciar la ausencia de ésta, patentiza su función en cuanto símbolo, al tiempo que señala un elemento inalienable del lenguaje. ¿Escritura o acción; acción o figura? Pero, ¿no se trata de lo mismo? El maestro descartará la escritura y optará por obrar con su vida, pretendiendo llevar al extremo su pretensión mayéutica, y al hacerlo, no obstante, estará inevitablemente trazando una huella. La actitud que guarde, en avenencia con su *status* simbólico, será de completa ambigüedad, pues nunca optará por una definición concreta respecto de un tema particular. Sócrates sí, inventor del concepto. Sólo que éste comportará una escisión entre la unidad *nombrar-hacer*, y lo hará fundamentalmente porque al igual que el símbolo o la representación será susceptible de interpretarse en más de un sentido.

Enseguida, derivado de la enseñanza socrática, surgirán teorías y escuelas filosóficas que asimismo pretendan subsanar dicho rompimiento o extravío, de suyo insalvable, entre la práctica cotidiana y la actividad intelectual. En el helenismo ellas se caracterizaran por hacer de la filosofía un modo de vida.

III.

También para Platón y Aristóteles, considerados por la tradición, orientados a lo puramente trascendente, la filosofía

será un modo de vida. En la antigüedad las escuelas filosóficas llevaban a cabo lo que P. Hadot ha denominado “ejercicios espirituales”, mediante los cuales, en principio, se pretendía que los discípulos llevaran a cabo una auto-transformación. Esto se lograba a través del lenguaje, de distintas estrategias lingüísticas, especialmente el diálogo, sea hablado o silente. Pues para entonces Platón ya identifica a éste último con el pensamiento, señalando de esa manera la relación que el lenguaje posee en la conducción y modificación la conducta humana. Al menos para ambos filósofos clásicos los ejercicios parecieron consistir sólo en un entrenamiento dialógico, en su disposición intelectual hacia él, sin ninguna definición dogmática a donde se dirigiera dicha transformación. Tal como Sócrates se sostuvo haciendo resaltar su característica ironía. Mientras que Platón y Aristóteles, el primero aun rechazándola, encontraron en la escritura la técnica para proyectar tales ejercicios, tanto como el resultado de sus especulaciones. No obstante, en el periodo que comprende el helenismo, y quizá ya antes con los cínicos y más tarde con los escépticos, esa indeterminación se pierde. Ni cínicos ni escépticos emplearon la escritura para plasmar su filosofía, y en cambio sostenían una actitud de vida muy definida, que dejaba atrás la ironía socrática. Pero en el helenismo surgen filosofías que claramente adoptan una fuerte actitud de vida, rebasan la sola disposición al diálogo y se sustentan en un dogma. Entre ellas sobresalen la escuela fundada por Epicuro, el epicureísmo, y la escuela estoica fundada por Zenón de Citio. Éstas son filosofías que se caracterizarán por tener *creen-*

cias fundamentales de carácter preceptivo, es decir, son conocidas por dar respuestas u opiniones definidas sobre diferentes temas. No obstante, particularmente para el estoicismo, a excepción de muy pocas premisas, esta clase de creencias distarán de ser temas irrefutables. Ellas no implican la desaparición de su cuestionamiento o debate. En general, en las filosofías helenísticas, el diálogo se reforzará y se desplegará por nuevos cauces. Es así que desde la creación de la escuela estoica surgen argumentos encontrados respecto de si, por ejemplo, son cinco u ocho las partes del alma; o si los propios dogmas (*praecepta*) conducen o no a la virtud. La dogmática helenística, a diferencia de aquélla derivada de lo meramente conceptual, hallará fundamento empírico. Será a través de la experiencia como los dogmas se formen y, a su vez, sean adoptados como un modo de vida. De otra parte, los dogmas de este tipo hallarán una adecuación consecuente gracias a que su contenido proporciona un marco de conducta, tal como lo hacían los mitos en las sociedades arcaicas, basado en una determinada concepción del mundo en su totalidad. En el proceso de armonización entre lo teórico y lo práctico del que ya son muy conscientes los filósofos helenísticos, estarán involucrados en todo momento los ejercicios espirituales, tales como la memorización, previsión, lectura, argumentación, diálogo, escritura, entre otros. A través de todos ellos, no solamente se reconocerá al lenguaje como el medio para cambiar las representaciones, sino también la función de las representaciones dentro de la naturaleza de éste.

Ahora bien, los estoicos no nada más basarán su filosofía en esa clase de dogmas aislados, que si bien se refieren o remiten, en las otras escuelas helenísticas, a una manera general de ver al mundo, no se articulan en un sistema. En cambio, serán los estoicos los primeros en construir con propiedad un sistema filosófico en el que esos dogmas, confrontados por la experiencia, formen un todo cuyas partes tengan una relación coherente entre sí y resulten una de la otra. Así, la filosofía estoica proyectará en principio una idea del mundo, una cosmología, en la que se definan sus partes y las funciones de cada una de éstas. Además de que en la construcción y deducción de dicho sistema, se conjugan por medio de diferentes técnicas lingüísticas las dos clases de ejercicios, teóricos y prácticos, la teoría estoica identifica e introduce al lenguaje como un elemento fundamental en ella, así como un objeto de estudio.

IV.

Las tres partes en que el estoicismo divide la filosofía – física, ética y lógica– integran estructural y funcionalmente los dos grandes rasgos del lenguaje destacados hasta aquí: su capacidad tanto fáctica como representativa. En la física se halla contenida la exposición, en gran medida de carácter especulativo, acerca del origen y naturaleza del universo y de sus partes. Los estoicos parten de que el mundo es un todo orgánico regido por una razón (*Lógos*) a la que, en consecuencia, equiparan con él. Esto es, adjudican a la

dinámica de la naturaleza un comportamiento similar al que el hombre, a fuerza de entrenamiento racional o discursivo, adquiere. No obstante, aunque comparten esa característica, la Naturaleza no se revela a él de forma inmediata ni del todo. Ella guarda un conocimiento superior al que no se accede por medio de un proceso lógico o de deducción, sino, más bien, a través de una experiencia de orden contemplativo. Se trata de un sentimiento o intuición (“visión”) de la totalidad que se traduce en una suspensión del juicio. Esta concepción narrativa sobre el origen del mundo, compartida con las filosofías presocráticas preservaba desde el dominio del *lógos*, los objetivos de las prácticas místicas en las religiones antiguas. La escuela cínica, y helenísticas como la epicúrea y la estoica, promovían no sólo el control de las emociones sino su indiferencia (*apatheia*), para alcanzar un estado ausente de perturbaciones, una imperturbabilidad del alma (*ataraxia*). De este modo, era la ética estoica la que se enfocaba en conducir al hombre a concordar sus acciones con esa Razón universal, a “vivir de acuerdo con la Naturaleza” conforme reza su célebre principio. Pero lo hacía, como se aduce, no sometiéndose de manera irreflexiva a sus leyes, sino a través de ejercicios de reflexión sobre su propia experiencia. La ética pues, constituye la concreción de los actos que el hombre confronta con sus representaciones, haciendo de él alguien virtuoso. Todas las virtudes, de acuerdo con Zenón, nacían de la prudencia (*phrónesis*), de lo que determinado individuo juzgaba “conveniente”.

Ahora bien, el elemento que cohesionaba en la teoría y en la práctica el sistema filosófico estoico es el lenguaje, *lógos*. La lógica, en tanto lenguaje, además de ser una de las tres partes en que se divide la filosofía, pasará por primera vez a ser materia de estudio y se constituirá en una ciencia. Su exposición y análisis de un lado, consecuente con el materialismo físico de la escuela, abarcará a la voz como fenómeno acústico, a la vez que como fenómeno psicológico. Esto es, en tanto perteneciente al funcionamiento del alma. Todo ello se verá como el resultado de un complejo entramado que los estoicos establecen respecto de los impulsos y las pasiones dentro de la fisiología humana. Resultado que, si se elimina su sostén metafísico o, incluso, si ciertos términos se vierten a los de la ciencia moderna, cobran una sorprendente actualidad. La neurología contemporánea, por ejemplo, objetaría poco o nada a la idea estoica de que la parte rectora del alma, *hegemonikón*, que hoy llamaríamos “cerebro”, posee rutas de conexión con el resto del cuerpo llevando señales en dos sentidos contrarios: del *hegemonikón* hacia los órganos sensoriales, y de éstos al *hegemonikón*. Mecanismo que hace posible el conocimiento.

Ahora, si bien las observaciones de los estoicos en esta materia son en sí mismas un aporte extraordinario, sobre él sobresale un elemento que se considera la mayor contribución del estoicismo a la filosofía y teoría del lenguaje. Se trata de lo que para la epistemología estoica se denomina *representación* y, en la teoría del lenguaje, *significado*, *lo expresable* (*lektón*). A través del *lektón*, los estoicos resuelven un debate que ya era largo acerca de si las palabras co-

rrespondían a la naturaleza o no del objeto que señalaban. Con él determinan que el lenguaje o las palabras no captan la naturaleza de cada objeto, sino que entre sonido y objeto media una representación. Dentro del sistema filosófico estoico, dicha triangulación teórica tiene la originalidad de inscribirse dentro de un proceso corporal, como un evento fisiológico. A lo largo del desarrollo de esta investigación se ha evidenciado que ese intento es expuesto, a su manera, asimismo por el propio Platón.

En último término, los estoicos no dejan fuera que, así como cada representación es generada por un individuo en particular, ellas son susceptibles, primero, de transformarse y, segundo, de repercutir siempre en las acciones del hombre. El lenguaje para los estoicos, nunca abandona su naturaleza pragmática, ejecutora, que caracteriza a las sociedades, llamémosles, “pre-gráficas”; no habituadas al ejercicio abstractivo. Y en esa definición se ha hecho patente la suma influencia que tuvieron, no solamente, Sócrates, como lo han señalado en nuestros días numerosos especialistas anglosajones, sobre todo como un ejemplo de modo de vida. También se ha dejado constancia del influjo que el movimiento sofístico y la retórica tuvieron desde el nacimiento del estoicismo. Aspecto que en cambio sigue hoy siendo muy poco explorado. La retórica es un instrumento que sirve para la propaganda y conversión de los hombres hacia el estoicismo, hacia una forma de vida en concordancia con su racionalidad. Pero su uso comporta asimismo que para comprender algo es necesario hacerlo visible, representarlo, sea esto llevando a cabo una acción (nunca mejor entendido

el sentido del término “actuar”), o construyendo imágenes o ejemplos a través de la palabra escrita. Pues los estoicos no dudan de que la escritura sea al mismo tiempo un actuar y una representación, un signo, que imposible de evadir ya, como antes los hicieron Sócrates y los cínicos, más bien, se convierte en una técnica con el mejor provecho para la filosofía. Y quizá así, además de por acogerse a las afueras del viejo Pórtico (Στοά), los seguidores de Zenón se hicieran llamar estoicos (Στωικοὶ) también por acogerse a la ley, a lo visible, a la letra (στοιχείον).

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERCHT, Michel, von, “Cultura socrática en Séneca”, en *Myrtia*, Murcia, nº 18, 2003, pp. 211-223.
- ALEGRE GORRI, Antonio, *Historia de la filosofía antigua*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- ATHERTON, C., *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- AUBENQUE, Pierre, “Filosofías helenísticas: estoicismo, epicureísmo, escepticismo”, en *Historia de la filosofía* (dir. F. Châtelet), tr. Victorio Peral Domínguez, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 172-205, t. I.
- BARTSCH, Shadi, *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago, Chicago University Press, 2006.
- BARTSCH, Shadi, WRAY, David (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- BAUZÁ, Hugo Francisco, *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*, Bs. As., 1998.
- BELL, Julian, *¿Qué es la pintura? Representación y arte moderno*, Barcelona, Galaxia de Gutenberg-Círculo de lectores, 2001.
- BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, 8ª ed., México, Porrúa, 1998.
- BEUCHOT, Mauricio, *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México, FCE, 2004.
- _____, *Historia de la filosofía del lenguaje*, México, FCE, 2005.
- _____, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 1999.
- _____, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- BLOCH, Raymond, *La adivinación en la antigüedad*, tr. Víctor Manuel Suárez Molino, México, FCE, 2002.
- BOERI, Marcelo, D., “Causa sinéctica y actividad neumática en los estoicos”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXX, Nº 1 (Otoño 2009).

- _____, *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*, Bs. As., Colihue, 2007.
- BRAGUE, Rémi, *Europa, la vía romana*, tr. Juan Miguel Palacios, Madrid, Gredos, 1995.
- BRÉHIER, Émile, *Chrysippe*, París, Félix Alcan, 1910.
- _____, *Historia de la filosofía*, 2ª ed., tr. Demetrio Náñez, Bs. As., Ed. Sudamericana, 1944, t. I.
- _____, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, París, J. Vrin, 1989.
- BREÑA S., Roberto, “Los sofistas y la ‘decadencia’ del mundo griego: un intento de revalorización”, *Estudios*, México, invierno 1995-1996. En línea [ref. de 17 de julio de 2009]: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras43/texto3/sec_1.html
- BRUNTSCHWIG, J. (dir.), *Les stoïciens et leur logique*, 2a. ed., París, J. Vrin, 2006.
- BURNET, John, “Doctrina socrática del alma”, en *Varia socrática*, tr. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1990, pp. 9-50.
- CASSIN, Barbara, *El efecto sofístico*, tr. Horacio Pons, Bs. As., FCE, 2008.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, París, Éditions Klincksieck, 1965.
- CHÂTELET, François, “La ideología de la Ciudad griega”, en Châtelet, F. (dir.), *Historia de las ideologías*, 2ª ed., tr. Luis Páramar, México, Premia Editora, 1981, pp. 130-148, t. I.
- _____, *El pensamiento de Platón*, tr. J.M. García de la Mora, Barcelona, Labor, 1995.
- CHIESA, Curzio, “Le problème du langage intérieur chez les stoïciens” en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 45, N° 178, 1991-3, pp. 301-321.
- CHIESARA, Maria Lorenza, *Historia del escepticismo griego*, tr. Pedro Bádenas de la Peña, Madrid, Siruela, 2007.
- CHRISTENSEN, Johnny, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen, Munksgaard, 1962.
- COLISH, Marcia, L., *The Stoic Tradition. From Antiquity to the Early Middle Ages. I. Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden-Nueva York-Köln, E.J. Brill, 1990.
- COLLI, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, 6ª ed., tr. Carlos Manzano, Barcelona Tusquets, 1996.

- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía 1: Grecia y Roma*, 6ª ed., tr. Juan Manuel García de la Mora, México, Ariel, 1981.
- CORNFORD, F. M., *Antes y después de Sócrates*, 2ª ed., tr. Antonio Pérez-Ramos, Ariel, Barcelona, 1981.
- CORNUT, Guy, *La voz*, 2ª ed., tr. Antonio Garst y Juan José Urtilla, México, FCE, 2010.
- COSERIU, Eugenio, *Introducción a la lingüística*, México, UNAM, 1990.
- DAMASIO, Antonio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, tr. Joandomènec Ros, Barcelona, Crítica, 2006.
- DARAKI, M. y ROMEYER-DHERBY, G., *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, tr. Fernando Guerrero, Madrid, 2006.
- DARAKI, Maria, “Les deux races d’hommes dans le stoïcisme d’Athènes”, en GOURINAT, Jean-Baptiste (ed.), *Les stoïciens*, París, J. Vrin, 2005.
- _____, “Les fonctions psychologique du logos”, en Brun-schwig, J. (dir.), 2a. ed, *Les stoïciens et leur logique*, París, Vrin, 2006, pp. 441-473.
- DE ROMILLY, Jacqueline, *Les grands sophistes dans l’Athènes de Périclès*, París, Fallois, 1988.
- DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, tr. Miguel Morey y Víctor Molina, Barcelona, Paidós, 2005.
- DERRIDA, Jaques, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, tr. Patricio Peñalver Gómez, Barcelona, Paidós, 1989.
- DÍAZ, Santiago, “La letra y la vedad. *Askesis*, escritura y prácticas subjetivantes en el estoicismo romano”, en Bajo palabra. Revista de filosofía, II época, No. 4 (2009), pp. 147-158.
- DOMINIK, William, HALL, Jon (eds.), *A Companion To Roman Rhetoric*, Singapur, Blackwell, 2007.
- DORRA, Raúl, *La retórica como arte de la mirada*, México, BUAP-Plaza y Valdés, 2002.
- EGGERS LAN, Conrado, *El sol, la línea y la caverna*, Bs. As., Colihue, 2000.
- ERSKINE, Andrew, “Rhetoric and Persuasion in the Hellenistic World: Speaking up for the *Polis*” en Worthington, I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, 2ª ed., Singapur, Blackwell, 2008, pp. 272-285.
- ESCANDELL VIDAL, M. Victoria, *Introducción a la pragmática*, Barcelona, Ariel, 2002.

- FERRARIS, Maurizio, *La imaginación*, tr. Francisco Campillo García, Madrid, Visor, 1999.
- _____, *Historia de la hermenéutica*, tr., Armando Perea Cortés, México, Siglo XXI, 2002.
- FLORES FARFÁN, Leticia, *Atenas, ciudad de atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, México, UNAM-UAEM, 2006.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*, 7ª ed., tr. Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 1996.
- _____, *Hermenéutica del sujeto*, tr. Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1994.
- _____, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, tr. y notas Fernando Fuentes Megías, Barcelona, Paidós, 2004.
- _____, *Tecnologías del yo*, 2ª ed., tr. Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós-U.A.B., 1991.
- GAGIN, François, *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayo sobre el estoicismo*, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 2003.
- GARCÍA BACCA, Juan David, *Introducción literaria a la filosofía*, Anthropos-Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Pública de Navarra, Barcelona, 2003.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, 5ª ed. revisada y aumentada, París, J. Vrin, 1979.
- _____, "El estoicismo antiguo" en Parain, Brice (dir.), *Historia de la filosofía*, 23ª ed., tr. Santos Juliá y Miguel Bilbao, México, Siglo XXI, 2006, vol. II.
- GÓNZALEZ OCHOA, César, *Apuntes acerca de la representación*, México, UNAM, 1997.
- GOULD, Josiah, B., *The Philosophy of Chrysippus*, Países Bajos, State University of New York Press, 1970.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (ed.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, París, Vrin, 2011.
- _____, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, París, Vrin, 1986.
- GRAVER, Margaret R., *Stoicism and Emotion*, Chicago, Chicago University Press, 2007.
- GROS, Frédéric, LÉVY, Carlos (dir.), *Foucault y la filosofía antigua*, tr. Elena Marengo, Bs. As., Nueva Visión, 2004.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*, tr. Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Gredos, 1988.
- _____, *Los filósofos griegos*, 2ª ed., tr. Florentino M. Torner, México, FCE, 2005.

- HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, tr. Eliane Cazenave, México, FCE, 1998.
- _____, “Les divisions des parties de la philosophie dans l’Antiquité” en *Museum Helveticum*, vol. 36, 1979, pp. 201-223.
- _____, “Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciennes” en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 45, N° 178, 1991-3, pp. 205-219.
- _____, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, tr., Javier Palacio, Madrid, Siruela, 2006.
- _____, *Elogio de Sócrates*, pról. y tr. Raúl Falcó, México, me cayó el veinte, 2006
- ILDEFONSE, Frédérique, “La psychologie de l’action : représentation, impulsion et assentiment”, en Goulet-Cazé, M.-O. (ed.), *Études sur la théorie stoïcienne de l’action*, París, Vrin, 2011.
- IMBERT, Claude, “Théorie de la représentation et doctrine logique”, en Brunschwig, J. (dir.), *Les stoïciens et leur logique*, 2a. ed., París, J. Vrin, 2006, pp. 79-108.
- INWOOD, Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1985.
- JULIÁ, Victoria (ed.), *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs. As., Eudeba, 1998.
- _____, *Los antiguos griegos y su lengua*, Bs. As., Biblos, 2001.
- KERFERD, G. B., *The sophistic movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- _____, “The Problem of *synkatathesis* and *katalepsis* in Stoic Doctrine”, en Brunschwig, J. (dir.), *Les stoïciens et leur logique*, 2a. ed., París, J. Vrin, 2006.
- KONSTAN, David, “Rhetoric and Emotion”, en Worthington, I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, 2ª ed., Singapur, Blackwell, 2008, pp. 411-425.
- LAPOUJADE, María Noel, *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988.
- LÉVÊQUE, Pierre, *El mundo helenístico*, tr. Julià de Jòdar, Barcelona, Paidós, 2005.
- LEVI, Adolfo, *Historia de la filosofía romana*, tr. Héctor Pozzi, Bs. As., Eudeba, 1969.
- LÉVY-BRUHL, L., *La mitología primitiva*, tr. R. Pochtar, Barcelona, Península, 1978.
- LONG, A. A., SEDLEY, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

- LONG, A. A., *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- LÓPEZ EIRE, Antonio, *Esencia y objeto de la retórica*, México, UNAM, 1996.
- LOVEJOY, Arthur O., *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, tr. Antonio Desmots, Barcelona, Icaria, 1983.
- MATES, Benson, *Lógica de los estoicos*, tr. Miguel García Baró, Madrid, Tecnos, 1985.
- MONDOLFO, Rodolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Bs. As., Eudeba, 1997.
- _____, *Sócrates*, Bs. As., Losange, 1955.
- MOORHOUSE, A.C., *Historia del alfabeto*, tr. Carlos Villegas, México, FCE, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, intr., tr. y notas Andrés Sánchez Pascual, México, Alianza, 1986.
- _____, *Crepúsculo de los ídolos*, intr., tr. y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973.
- _____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 3ª ed., tr. Luis Ml. Valdés, Madrid, Tecnos, 1996.
- NUSSBAUM, Martha, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, tr. Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2003.
- _____, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, tr. Araceli Maira, Madrid, Paidós, 2008.
- NUSSBAUM, Martha, SIHVOLA, Juha (eds.), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago, Chicago University Press, 2002.
- ONFRAY, Michel, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía 1*, tr. Marco Aureli Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2007.
- _____, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, tr. Alcira Bixio, Bs. As., Paidós, 2002.
- ONG, Walter, J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, tr. Angélica Scherp, México, FCE, 1987.
- PADILLA LONGORIA, María Teresa, "Cazando al sofista: aproximaciones a la dialéctica en el Sofista de Platón" en *Jornadas Filológicas 2002. Memoria*, México, UNAM, 2004, pp. 421-437.
- PEI, Mario, *The Story of Language*, Chicago, Meridian, 1984.
- PETIT, Paul y LARONDE, André, *La civilización helenística*, tr. Josefina Anaya, México, Puf-Jus (¿Qué sé yo?), 2008.
- PONTE-BONNEVILLE, Mathieu., *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, tr. Hilda H. García, Bs. As., Manantial, 2007.

- PROTOPAPAS-MARNELI, Maria, *La rhétorique des Stoiciens*, París, L'Harmattan, 2002.
- PUENTE OJEA, Gonzalo, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, 4ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1995.
- RAMÍREZ VIDAL, Gerardo, *La retórica de Antífote*, México, UNAM, 2000.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª ed., Madrid, Espasa, 2001.
- REYDAMS-SCHILS, Gretchen, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago, Chicago University Press, 2005.
- REYES, Alfonso, “La filosofía helenística”, en *Obras Completas XX*, México, FCE, 2000.
- , “La crítica en la edad ateniense”, en *Obras Completas XIII*, México, FCE, 1961.
- RIST, J.M., *La filosofía estoica*, tr. David Casacuberta, Barcelona, Crítica, 1995.
- SAMBURSKY, S., *Physics on the Stoics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1959.
- SALLES, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*, México, UNAM, 2006.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, tr. Mauro Armiño, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.
- SANTA CRUZ, M. I., MARCOS, G. E., DI CAMILLO, S. (comps.), *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Bs. As., Colihue, 2004.
- SHLAIN, Leonard, *Art & Physics. Parallel Visions in Space, Time & Light*, Nueva York, Perennial, 1993.
- SCHMIDT, Joël, “La ideología romana: la ciudad ecuménica”, en Châtelet, F. (dir.), *Historia de las ideologías*, 2ª ed., tr. Luis Pasamar, México, Premia Editora, 1981, pp. 158-174, t. I.
- SCHOFIELD, Malcolm, *The Stoic Idea of the City*, prefacio de M. Nussbaum, Chicago, Chicago University Press, 1999.
- SCHOPENHAUER, Arthur, “Sobre el uso práctico de la razón y del estoicismo” en *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, ed., tr., intr. y notas Roberto R. Aramayo, Madrid, Círculo de Lectores-FCE, 2003, pp. 148-157.
- SELLARS, John, *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2003.
- SONTAG, Susan, *Sobre la fotografía*, tr. Carlos Gardini, México, Alfaguara, 2006.
- STALEY, Gregory, A., *Seneca and the Idea of Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

- STEINER, George, *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, tr. María Condor, México, FCE-Siruella, 2012.
- TOGNI, Paolo, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Nápoles, Bibliopolis, 2010.
- THOMSON, George, *Los primeros filósofos*, 2ª ed., tr. Margo López Cámara y José Luis González, México, PlazayValdés-Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- VANDERSPOEL, John, "Hellenistic Rhetoric in Theory and Practice" en Worthington, I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, 2ª ed., Singapur, Blackwell, 2008, pp. 125-138.
- VÁSQUEZ GÓMEZ, Víctor Hugo, "La ironía socrática como apertura al *êthos* filosófico", monografía inédita, 2010.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, 2ª ed., tr. Cristina Gázquez, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- _____, *Los orígenes del pensamiento griego*, tr. Marino Aeyrra, Barcelona, Paidós, 1992.
- VEYNE, Paul, *Séneca y el estoicismo*, tr. Mónica Utrilla, México, FCE, 1995.
- VOELKE, Jean-André, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, París, Presses Universitaires de France, 1973.
- _____, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, prólogo de Pierre Hadot, 2ª ed., Friburgo, Academic Press Friburg-Cerf, 1993.
- VOLK, Katharina, GARETH, D., Williams (eds.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Países Bajos, Brill, 2006.
- VV. AA., *Oratoria griega y oradores áticos del primer periodo*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- VV. AA., *Historia de la teoría literaria. I. La antigüedad grecolatina*, Madrid, Gredos, 1995.
- WORTHINGTON, Ian, "Rhetoric and Politics in Classical Greek: Rise of the Rhetores" en Worthington, I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, 2ª ed., Singapur, Blackwell, 2008, p. 255-257.

FUENTES ANTIGUAS³⁴⁴

- ARMIN, Hans von (ed.), *Stoicorum Vetera Fragmenta*, Stuttgart, Teubner Verlagsgesellschaft, 1964, disponible en Internet: <http://archive.org/search.php?query=Stoicorum%20veterum%20fragmenta%20AND%20collection%3Aatoronto>
- _____, *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, 21ª ed., tr. Roberto Radice, Rusconi, 1999.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, intr., tr. y notas Tomás Calvo Martínez, Barcelona, Gredos, 2000.
- _____, *Retórica*, intr., tr. y notas Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 2000.
- _____, *Órganon II*, intr. tr. y notas Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988.
- AULU-GELLE, *Les nuits attiques. Livres XVI-XX* (ed. bilingüe), tr. Yvette Julien, París, Les Belles Lettres, 2002, t. IV.
- DIÓGENES LAERCIO, *Los filósofos estoicos*, (ed. bilingüe) intr., tr. y notas Antonio López Eire, Barcelona, PPU, 1990.
- CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, intr., tr. y notas Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 2000.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Cuestiones académicas*, intr., tr. y notas Agustín Millares Carlo, México, El Colegio de México, 1944.
- _____, *El orador* (ed. bilingüe), 2ª ed., tr. y rev. Antonio Torvar y Aurelio R. Bujaldón, CSIC, Madrid, 1992.
- _____, *El modelo perfecto de los oradores*, intr., tr. y notas José Quiñones Melgoza, México, UNAM, 2000.
- CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, tr. y notas de F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras, Madrid, Gredos, 2006, 2 t.
- EPICTETO, *Manual*, intr., tr. y notas Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 1995.
- _____, *Disertaciones por Arriano*, tr., intr. y notas Paloma Ortiz García, Madrid, 1993 (Biblioteca Clásica Gredos).
- ESTOICOS ANTIGUOS, *Fragmentos*, tr. y notas Ángel J. Cappelletti, Madrid, Gredos 2002 (Biblioteca Básica Gredos).

³⁴⁴ Los fragmentos citados en griego y latín se extrajeron de las siguientes bases de datos: *Thesaurus Linguae Graecae* [cd-rom], versión 9.02, 2001; *Thesaurus Linguae Latinae*, [cd-rom], versión 6.01, 1997.

- JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* (ed. bilingüe), 2ª ed., intr. tr. y notas Juan David García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, intr., Carlos García Gual, tr. y notas Ramón Bach Pellicer, Madrid, Planeta DeAgostini, 1997.
- MUSONIO RUFO, *Disertaciones*, intr., tr. y notas Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 1995.
- PLATÓN, *Cratilo*, intr., tr. y notas J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 2000 (Biblioteca Básica Gredos).
- _____, *Cratilo*, (ed. bilingüe) intr., versión y notas Ute Shmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- _____, *Sofista*, intr., tr. y notas N. Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2000 (Biblioteca Básica Gredos).
- _____, *Apología de Sócrates*, intr., tr. y notas J. Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, 2000 (Biblioteca Básica Gredos).
- _____, *Fedón*, intr., tr. y notas C. García Gual, Madrid, Gredos, 2000 (Biblioteca Básica Gredos).
- _____, *Teeteto*, intro., tr. y notas A. Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2000 (Biblioteca Básica Gredos).
- _____, *Timeo*, intro., tr. y notas Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2000 (Biblioteca Básica Gredos).
- _____, *Alcibíades I*, intr., tr. y notas Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 2008 (Biblioteca Clásica Gredos).
- RAMELLI, Ilaria, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, tr. David Konstan, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.
- SÉNECA, *Diálogos*, intr., tr. y notas Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 2000.
- _____, *Epístolas morales a Lucilio I*, intr., tr. y notas Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1986.
- _____, *Epístolas morales a Lucilio II*, intr., tr. y notas Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1989.
- _____, *Tragedias I*, intr., tr. y notas Jesús Luque Moreno, Madrid, Gredos, 1979.
- SENECAE, L. Annaei, *Naturales Quaestiones* (ed. bilingüe), tr., rev. y notas Carmen Codoñer, Madrid, CSIC, 1979, 2 t.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Logicians* (ed. bilingüe), tr. R. G. Bury, Londres, Harvard University Press-W.Heinemann, The Loeb Classical Library, 1935, vol. II.
- XENOPHON, *Apology* (ed. bilingüe), tr. O.J. Todd, Cambridge, Harvard University Press, 1923.