

LA BELLEZA MANIFIESTA COMO (POSIBLE) CAUSA DEL AMOR. UNA LECTURA DEL ÉROS ESTOICO A PARTIR DE LA TEORÍA DE LA CAUSALIDAD

Natacha Bustos
(UNR-CONICET)
natachabustos@conicet.gov.ar

Resumen

La principal definición de *éros* que ha brindado la Estoa antigua parece expresar que la manifestación de la belleza contaría con una función causal primordial respecto del surgimiento del amor. El presente trabajo se propone analizar tal definición a partir de la teoría de la causalidad formulada por el estoicismo. Específicamente, será nuestro objetivo reflexionar sobre la noción de belleza, evaluando los posibles sentidos que permitirían fundamentar el poder causal en cuestión y advirtiendo asimismo la serie de dificultades que tal interpretación supone.

I. Introducción

El presente trabajo tiene por objetivo interpretar la definición del *éros* estoico¹ a partir de la teoría de la causalidad. Al respecto, la definición que podríamos denominar como principal u *oficial*² en el estoicismo antiguo se expresa del siguiente modo: “el amor es una tendencia a hacer amigos a partir de la belleza manifiesta (*Eînai dê tôn érota epibolèn philopoías dià kállos emphainómenon*).” (DL VII 130; SVF III 716)³ Partiendo de tal concepción, y pese a que la temática en cuestión no ocupe un lugar

¹ En lo sucesivo siempre que hagamos referencia al estoicismo, nos estaremos ocupando exclusivamente la Estoa antigua. No obstante, utilizaremos algunas fuentes del estoicismo medio y romano en aquellos casos en los que las fuentes de la Estoa antigua no ofrezcan evidencia para decidir acerca de una problemática.

² Cf. Malcolm SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 29.

³ Es válido mencionar que hallamos un testimonio de Plutarco que brinda otra definición del amor estoico: “el amor es una caza (*théra*) del adolescente imperfecto (*ateloús*), pero bien dispuesto (*euphyoús*) para la virtud.” (*De commun not.* 1072f; SVF III 719) Tal definición sólo la encontramos en este único reporte, motivo por el cual seguiremos enfatizando nuestro trabajo teniendo como referencia central la definición que hemos denominado como *oficial*. De acuerdo con lo destacado por SCHOFIELD, la idea del amor como una caza tiene sus antecedentes en Platón. Cf. *Lisis* 205e-206a; *Banquete* 203d; *Protágoras* 309a. Cf. asimismo SCHOFIELD, Malcolm, *The Stoic Idea of the City*, p. 29.

relevante dentro de los análisis desarrollados por parte de la crítica especializada⁴, nos proponemos reflexionar sobre la noción de belleza, evaluando especialmente los posibles sentidos que permitirían fundamentar su poder causal. Al respecto, consideramos que tal asignación puede resultar problemática –al menos– en dos sentidos. En primer lugar, (i) existe una dificultad de orden terminológico-conceptual, ya que la traducción literal de la definición en cuestión no refiere a la manifestación de la belleza en un sentido *estrictamente* causal. En segundo lugar, y aun cuando tomemos cierta distancia de los resultados a los que arribemos en un primer planteo, (ii) si asignamos a la belleza manifiesta una función causal se presentaría el interrogante respecto de si *éros* podría constituir algún tipo de efecto; posibilidad que, enfocada desde teoría de la causalidad, puede generar una serie de problemáticas e inconvenientes de los cuales nos ocuparemos en la segunda etapa del trabajo. Por último, aclaramos que dejaremos de lado en esta oportunidad las cuestiones referidas a las posibles articulaciones entre el amor y la amistad y, en cambio, problematizaremos fundamentalmente los vínculos que podrían establecerse entre dos de los elementos que se han mencionado: *éros* y la belleza manifiesta.

II. Las dificultades terminológico-conceptuales respecto de la definición del amor

Como lo hemos mencionado recientemente la concepción que podríamos denominar como *oficial* del *éros* estoico señala: “el amor es una tendencia a hacer

⁴ Respecto de la bibliografía exclusiva sobre el tema, véase Pau GILBERT BARBERÁ, “¿Mujer, matrimonio e hijos en el estoicismo antiguo bajo el amparo de Éros?” en *Emerita* 53 (1985) 315-345; Pau GILBERT BARBERÁ, “Eros en la Física del Estoicismo Antiguo (¿Por qué Crisipo pensó en una *fellatio* cosmogónica)” disponible en http://paugilbertbarbera.com:9080/PauGilbert/cas/result_cas.jsp. Acceso el 16 de abril de 2012; Margaret R. GRAVER, *Stoicism and Emotion*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2007; Martha NUSSBAUM, “Eros an the wise: the Stoic response to a cultural dilemma” en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 13 (2001) 231-267. Por otra parte, entre la serie de investigaciones que analizan la noción de *éros* en estricto vínculo con su función política, señalamos: H. C. BALDRY “Zeno’s Ideal State” en *The Journal of Hellenic Studies* 79 (1959) 3-15; George BOYS-STONES, “Eros in Government: Zeno and the Virtuous City” en *The Classical Quarterly* 48 (1) (1998) 168-174; SCHOFIELD, Malcolm, op. cit. Algunos análisis que de modo parcial e indirectamente abordan la temática en cuestión pueden hallarse en Christoph JEDAN, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, London/New York, Continuum, 2009; Malcolm SCHOFIELD, “Epicurean and Stoic political thought” en Christopher ROWE, Malcolm SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 435-456; Katja M. VOGT, *Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*, New York, Oxford University Press, 2008. Finalmente, advertimos que son escasos los fragmentos referidos a *éros* que están presentes en la edición de I. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), Leipzig, Teubner, 4 vols., 1903-1905.

amigos a partir de la belleza manifiesta (*Eînai dè tòn érota epibolèn philopoiïas dià kállos emphainómenon*).” (DL VII 130; SVF III 716) Esta misma definición, con alguna eventual o mínima variante, es la que encontramos con frecuencia en otra serie de fragmentos; a saber:

i) “el amor, un ansia (*epithymía*) que no se da en varones excelentes (*spoudaíous*), pues es la tendencia a trabar amistad a partir de la belleza manifiesta (*epibolè philopoiïas dià kállos emphainómenon*).” (DL VII 113, SVF III 396)

ii) “el amor no es un ansia (*epithymían*) ni es propio de una cosa vil (*phaúlou prágmatos*) sino que es una tendencia a hacer amistades debido a la manifestación de la belleza (*epibolèn philopoiïas dià kállos émphasin*).” (Estobeo, *Ecoglae* II 66; SVF III 717)⁵

iii) “amor es una tendencia a hacer amigos a partir de la belleza manifiesta (*éros dè epibolè philopoiïas dià kállos emphainómenon*)” (Estobeo, *Ecoglae* II 91; SVF III 395)

iv) “Afirman que el amor es la tendencia a hacer amistades debido a la belleza manifiesta de los jóvenes maduros (*Tòn dè érotá phasin epibolèn ênai philopoiïas dià kállos emphainómenon néon horaíon*).” (Estobeo, *Ecoglae* II 115; SVF 650)

v) “Los estoicos [...] dicen que también el sabio amaré y definen el amor mismo (*amorem ipsum*) como ‘la tendencia a trabar amistad inspirada por la percepción de la belleza’ (*conatum amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie*).” (Cicerón, *Tuscul. disp.* IV 72; SVF III 652)⁶

Teniendo presente las definiciones señaladas, será preciso evaluar una serie de términos. En primer lugar, advertimos que existe una distinción entre ansia (o apetito, *epithymía*) y tendencia (o proyección, *epibolé*). Lejos de que sea nuestro actual propósito profundizar ciertas temáticas vinculadas estrictamente con la ética estoica, consideramos pertinentes algunas aclaraciones sobre los conceptos en cuestión. Inicialmente, señalamos que el estoicismo establece una estructura en la psicología de la acción, conformada por la siguiente tríada: impresión (*phantasía*) – asentimiento

⁵ Seguimos la traducción de Marcelo BOERI, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, aunque la modificamos eventualmente.

⁶ Utilizamos, en este caso, la traducción de Alberto MEDINA GONZÁLEZ, “Disputaciones Tusculanas”, en *Obras Filosóficas II*, Madrid, Gredos, 2009.

(*synkatáthesis*) – impulso (*hormé*)⁷. El impulso es puesto en movimiento por las impresiones de tipo impulsivas (*phantasía hormetiké*) y se define, genéricamente, como un movimiento (*phorán*) del alma hacia algo⁸. Las impresiones impulsivas constituyen un tipo de impresión racional, y se caracterizan por incluir conceptos evaluativos tales como ‘es conveniente hacer x’, ‘no es conveniente hacer y’ (y se distinguen de las impresiones que se corresponden con proposiciones de tipo *descriptivas* o *teóricas*, por ejemplo: ‘la mesa es blanca’). Ahora bien, los estoicos afirman que existen diversas especies de impulso práctico, entre ellas ubican el ansia o apetito (*epithymía*) y lo definen como un deseo irracional (*álogos óreksis*)⁹, bajo el cual están subordinadas algunas pasiones; entre estas pasiones está mencionado el amor¹⁰. A continuación se enuncia la concepción del amor, testimonio de Laercio que ya hemos citado (*i*): “el amor, un ansia que no se da en varones excelentes”. Es decir, que si el amor es una pasión subordinada a un deseo irracional, es propia de los viles, y no de los excelentes. Por otra parte, el reporte de Estobeo (*ii*) señala: “el amor no es un ansia ni es propio de una cosa vil”. En consecuencia, podríamos suponer que el amor es propio de una cosa excelente; no obstante, tal suposición presenta una situación contradictoria respecto del fragmento que testimonia Laercio. Es decir, o bien, el amor es una pasión que se da en los viles; o bien, es una tendencia que sólo se produce en los excelentes. Otro testimonio de Estobeo podría colaborar con el esclarecimiento de la contradicción señalada. En este caso, se afirma que el sabio (en tanto virtuoso) actúa eróticamente y a continuación se aclara:

“La persona erótica (*erotikón*) también se entiende de dos maneras: [1] el que, por ser excelente, es cualificado (*poión*)¹¹ según la virtud y [2] el que [por ser vil es

⁷ Una excepción sobre la estructura de la psicología de la acción puede interpretarse en Cicerón, *De fato*, 40 (SVF II 974). Cf. asimismo Séneca, *Epistulae*, 113. 18, donde se afirma que el asentimiento se produce con posterioridad al impulso. Este ordenamiento es criticado por INWOOD, quien interpreta que Séneca elabora una versión propia de la psicología de la acción mediante una adaptación de la doctrina de Crisipo. Cf. Brad INWOOD, *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 282. No obstante, como lo señala BOERI, en *De ira* 2.1.3-4 Séneca expresa la posición estoica ortodoxa. Cf. Marcelo BOERI, “The Stoics on bodies and incorporeals” en *The Review of Metaphysics* 54-4 (2001) 733.

⁸ Cf. Estobeo, *Eclogae* II 86 (SVF III 169).

⁹ Es válido agregar que el deseo irracional se opone a otro tipo de impulso práctico, el querer (*boúlesis*), definido –precisamente– como un deseo razonable (*eúlogon óreksin*). Cf. Estobeo, *Eclogae* II 87 (SVF III 173); DL VII 116 (SVF III 431).

¹⁰ Cf. DL VII 113 (SVF III 396).

¹¹ Cf. Simplicio, *In Arist. categ.* 55A (SVF II 390), quien se ocupa de distinguir las tres acepciones estoicas acerca de la noción de ‘cualificado’ (que se diferencia asimismo del concepto de ‘cualidad’); a

cualificado] según el vicio en la censura, como si fuera un alocado (*erotomanê*) por el amor. Y el amor [excelente es propio de la amistad]. El digno de amor (*aksiéraston*) es llamado de una manera similar que el digno de amistad (*aksiophilétoi*)...” (Estobeo, *Ecoglae* II 66; SVF III 717)

Seguidamente, Estobeo agrega que el sabio no sólo se caracteriza por poseer la virtud erótica, sino que también adopta la virtud *simpótica* (*sympotikén*), que se define del siguiente modo:

“por una parte, es el conocimiento (*epistémen*) que se ocupa de lo que es apropiado en un banquete [...] Y, por otra parte, es el conocimiento de la búsqueda afanosa (*théras*) de los jóvenes naturalmente bien dispuestos (*euphyôn*)¹² [...] y, en general, es un conocimiento del amar bellamente (*toû kalôs erân*).” (Estobeo, *Ecoglae* II 66; SVF III 717)

Por tanto, los reportes presentados parecen indicar que debemos referir al amor en dos sentidos distintos: cuando éste se produce en los viles, expresa un deseo irracional; cuando se produce en los sabios o excelentes, se trata de una tendencia o conocimiento, ya que los deseos irracionales o las pasiones son ajenos al sabio estoico¹³. Si tenemos presente algunas de las definiciones inicialmente mencionadas, advertimos que el amor es definido como una tendencia. En efecto, la tendencia o proyecto (*epibolé*) constituye un “un impulso anterior al impulso (*hormèn prò hormês*).” (Estobeo, *Ecoglae* II 87; SVF 173). Siguiendo el análisis realizado por Inwood¹⁴, sería posible suponer que la tendencia –en este caso, a hacer amigos a partir de la belleza manifiesta– involucra dos acciones, a saber: la percepción de la persona bella produce un impulso hacia un

saber: *i*) la que indica las propiedades pasajeras; *ii*) la que indica los estados; y, por último, *iii*) la que refiere a las propiedades en sus estados de perfección, completamente permanentes y estables. Esta última acepción (denominada *poiótes*) es testimoniada por Simplicio como la más específica. Cf. Émile BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928, p. 9.

¹² La definición de la virtud simpótica como caza o búsqueda afanosa de los jóvenes bien dispuestos se articula con la concepción del amor que reporta Plutarco (y que hemos citado con anterioridad), aunque no se trata de la definición que aparece en las fuentes con mayor frecuencia. Véase nota 3.

¹³ La Estoa señala que sólo existen tres “pasiones positivas” (*eupátheiai*): alegría (*chará*), precaución (*eulábeia*) y querer (*boúlesis*). Al respecto, es válida la aclaración de FREDE: “cuando los estoicos sostienen que el hombre sabio está libre de afectos lo hacen con la intención de negarle todas las emociones con las que estamos familiarizados y con la intención particular de negarle, sin excepciones, todos los sentimientos que la tradición platónico-aristotélica llama afectos del alma y sitúa en la parte irracional del alma. Pero no pretenden negarle todo sentimiento, ya que presuponen que hay emociones puramente racionales de la razón, aunque no le son familiares a ninguno de nosotros, porque no hemos aprendido a adquirir la actitud adecuada respecto a los objetos de nuestros sentimientos.” (Michael FREDE, “Los afectos del alma”, en Malcolm SCHOFIELD y Gisela STRIKER, *Las normas de la naturaleza*, traducción de Julieta FOMBONA, Buenos Aires, Manantial, 1993, p. 103)

¹⁴ Cf. INWOOD, Brad, op. cit., pp. 232-233.

comportamiento amistoso (A); sin embargo, ese impulso está, en tales circunstancias, vinculado directamente con una conducta futura que se acerca a la connotación sexual del término *éros* (B). En consecuencia, el comportamiento amistoso provocado por la percepción visual de una persona bella puede tener este aspecto erótico, y cuando lo tiene, *éros* es inminente. Desde otra perspectiva, Schofield¹⁵ señala que la definición de la tendencia como “impulso antes del impulso” destaca la reflexión de alguien que se dice a sí mismo ‘haz el intento de hacer *x*’; expresión que se diferencia del imperativo ‘haz *x*’ y que adopta una forma más compleja del tipo: ‘haz lo necesario en orden de hacer *x*’. De este modo, la tendencia estaría prescribiendo una acción que sólo podría ser especificada en términos de *hacer x*, aunque es anterior a la misma. Retomaremos este análisis en cuanto evaluemos en qué sentido el sabio es erótico. A continuación analizaremos otra serie de términos que permitirán enriquecer nuestros posteriores análisis.

Teniendo presente la interpretación que realiza Nussbaum¹⁶, parecería lícito postular que la *manifestación de la belleza* (*i. e.*, la dimensión de la belleza en tanto vista y percibida visualmente como tal) cuenta con un rol causal central respecto del surgimiento de *éros*. Ahora bien, si analizamos los términos que componen la definición *oficial*, encontramos la construcción *dià kállos emphainómenon*. Al respecto, es preciso señalar que la preposición *diá*+genitivo, indica mayoritariamente un sentido instrumental o de medio (a saber: *por medio de, a través de*), que un sentido causal. Por consiguiente, la traducción más apropiada sería la que hemos brindado en un principio, donde la manifestación de la belleza cumpliría un rol instrumental, *mediando* entre el amor y la concreción de la amistad.

Por otra parte, si nos ocupamos de la noción de belleza, hallamos que Liddell y Scott¹⁷ definen *kállos* como un sustantivo neutro que refiere en especial a la belleza del cuerpo; mientras que la forma neutra del singular *tò kalón* (derivada del adjetivo *kalós*) es utilizada para referir al concepto de belleza en un sentido moral: esto es, lo honorable, lo noble, lo virtuoso. No obstante, el primer término señalado puede también adquirir la forma *kalós*, equivalencia capaz de provocar ciertas ambigüedades

¹⁵ Cf. SCHOFIELD, Malcolm, *The Stoic Idea of the City*, p. 30.

¹⁶ Cf. NUSSBAUM, Martha, *op. cit.*, p. 258. Es válido señalar, aunque no desarrollaremos el tema en este caso, que el análisis de NUSSBAUM es realizado teniendo como eje la comparación entre el *éros* estoico y la concepción del amor platónico, tal como éste es presentado en *Fedro*.

¹⁷ Cf. Henry G. LIDDELL; Robert SCOTT, “*kállos*”, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

semánticas al momento de su interpretación. Asimismo, tanto Liddell-Scott¹⁸ como Chantraire¹⁹ dan cuenta de un término creado por Crisipo: *kalótes* (derivado del tema *kalo-*), sinónimo de *kállos*. Esta palabra aparece testimoniada por Plutarco en el contexto de la discusión en torno a la unidad de la virtud, donde Crisipo, apelando a “lo cualificado” (*tò poión*) sostiene que “una virtud se constituye por su propia cualidad (*aretèn idíai poióteti synístha*).” (Plutarco, *De virt. mor.* 2, 441a; SVF II 255). En este sentido, el filósofo del Pórtico ubica la belleza o nobleza de espíritu en el bello o noble de espíritu (*kaì parà tòn kalòn kalóteta*)²⁰. Al respecto, cobra nuevamente relevancia la apreciación de Chantraire quien advierte que *kállos* nombra la belleza en tanto cualidad²¹. Nos detendremos nuevamente en este punto en el próximo apartado.

Ahora bien, volviendo nuestra atención a la definición del amor, el término utilizado para nombrar a la belleza es *kállos* donde, de acuerdo con lo señalado recientemente, podríamos leer cierta prioridad de la belleza física. Sin embargo, remitiéndonos a otro testimonio esta lectura podría expresar alguna contradicción; el reporte de Ateneo señala: “no se deben amar los cuerpos, sino las almas (*deî mè tòn somâton allà tês psychês erân*).” (Ateneo XIII 563E; SVF I 247)²². Más aún, si se amplía el reporte de Laercio al que referimos inicialmente, hallamos: “el amor es una tendencia a hacer amigos a partir de la belleza manifiesta, y esto no es trato carnal sino amistad (*kaì mè eînai synousías, allà philías*).” (DL VII 130; SVF III 716) Contrariamente Andrónico, aunque coincide con la concepción de *éros* que hemos caracterizado como *oficial*, presenta asimismo otra definición estoica; a saber: “deseo de relaciones corpóreas (*epithymía somatikês synousías*).” (Andrónico, *Perì pathôn* IV, 16; SVF III 397)²³

¹⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁹ Cf. Pierre CHANTRAINE, “*kalós*”, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck, 1968.

²⁰ Cf. Plutarco, *De virt. mor.* 2, 441a (SVF II 255).

²¹ Véase nota 11.

²² Cf. NUSSBAUM, Martha, *op.cit.*, p. 259.

²³ Resulta pertinente agregar que cuando Laercio –en el marco del desarrollo de la ética estoica– cataloga los denominados bienes indiferentes (*adiáphora*, aquellos que no son decisivos para la consecución de una vida virtuosa) realiza una distinción entre: indiferentes preferidos (*proegména*, aquellos que tienen algún valor) e indiferentes dispreferidos (*apoproegména*, aquellos que tienen disvalor). Al detenerse a enumerar las cosas preferidas, señala que éstas pueden pertenecer al alma o al cuerpo. De hecho, la belleza se ubica como un bien indiferente preferido que pertenece al cuerpo. Cf. DL VII 102-103 (SVF III 117); DL VII 104 (SVF III 119); DL VII 106 (SVF III 127). Cf. asimismo Estobeo, *Eclogae* II 79 (SVF III 118).

Otra serie de fragmentos que merece nuestra atención retoma la caracterización que hemos mencionado anteriormente del sabio como una suerte de amante por excelencia, “el sabio también es erótico y se enamorará de los dignos de amor (*erasthésestai tòn aksieráston*), aquellos que son bien nacidos (*eugenôn*) y naturalmente bien dispuestos (*euphyôn*).” (Estobeo, *Eclogae* II 115; SVF III 650) Esta cita parecería alinearse con otro reporte referido a lo que habrían afirmado Zenón y Crisipo: “El sabio también se enamorará de los jóvenes que ponen de manifiesto, a través de su figura (*tôn emphainónton dià toû éidos*), su buena disposición natural hacia la virtud...” (DL VII 129; SVF III 716). Afirmación que encontraría su apoyo en otro fragmento según el cual Zenón afirma que “el carácter es aprehensible por el aspecto (*kataleptòn eîmai tò êthos eks éidos*).” (DL VII 173; SVF I 204) Al parecer, el impacto visual condiciona de algún modo la posibilidad del surgimiento de *éros*.

Percibiendo las tensiones entre las referencias que destacan la belleza del alma y aquellas que priorizan la del cuerpo, Plutarco señala críticamente:

“esto que llaman y denominan «manifestación de la belleza» (*émphasin kállous*) y que dicen que induce al amor [...] no es convincente, ya que en los más feos y viciosos (*aiskhístois kai kakístois*) no podría existir manifestación de la belleza, si realmente, tal como dicen, la maldad de carácter invade la imagen exterior (*anapímplesti tò éidos*).” (Plutarco, *De commun not.* 1072f; SVF III 719)²⁴

Por su parte, Cicerón agrega: “¿por qué nadie ama a un joven deforme (*deformen adolescentem*) ni a un anciano bello (*formosum senem*)?” (*Tusculan. disp.* IV 33, 70) Nussbaum²⁵ intenta resolver estas contradicciones afirmando que aquello que simboliza la aptitud para la virtud no está dado de manera absoluta por la belleza física, aunque la Estoa parece postular que es necesario que algún tipo de belleza esté presente, si es que la respuesta a esos signos de excelencia merece el nombre de *éros*. Sin embargo, cuando referimos con anterioridad a la noción de belleza tal como ésta se expresa en la definición del amor, hallamos nombrada la *manifestación de la belleza* y no simplemente la belleza. En este sentido, coincidimos con Schofield²⁶ en que una ‘apariencia de belleza’ podría equipararse con lo que se ha citado respecto de lo que

²⁴ Seguimos la traducción de Pau GILBERT BARBERÁ, “¿Mujer, matrimonio e hijos en el estoicismo antiguo bajo el amparo de Éros?”, aunque la modificamos eventualmente.

²⁵ Cf. NUSSBAUM, Martha, op. cit., p. 259.

²⁶ Cf. SCHOFIELD, Malcolm, *The Stoic Idea of the City*, pp. 112-113.

ciertos jóvenes ponen de manifiesto “a través de su figura” (*dià tou eídos*); en este sentido, la referencia a la *manifestación de la belleza* puede interpretarse simplemente a modo de *apariencia*²⁷. Ahora bien, ¿de qué modo esta *apariencia* se vincula con *éros* o, más específicamente, cómo la *manifestación de la belleza* podría condicionar o decidir el surgimiento del amor en términos causales? Asimismo, el poder causal en cuestión, ¿podría operar de modos distintos en el sabio y en el ignorante?

III. La (posible) función causal de la belleza manifiesta

Tal como lo señalamos, mediante la elaboración de una traducción literal es posible poner en duda la función causal que podría asumir la manifestación de la belleza respecto del surgimiento de *éros*. Sin embargo, resulta lícito indagar si en relación con la teoría de la causalidad estoica tal asignación podría cobrar algún tipo de validez. Dada la serie de dificultades que implica una reconstrucción precisa sobre las diferenciaciones que se establecen entre causas y factores causales, consideramos apropiado distinguir dos niveles de explicación y análisis²⁸. A saber: desde una perspectiva *cósmica* o *divina*, los filósofos del Pórtico postulan la existencia de una única causa que se identifica con el principio activo o *pneûma*; según Séneca: “Los estoicos opinan que existe una sola causa, aquello que hace (*Stoicis placet unam causam esse id quod facit*).” (*Epistulae*, 65.4; SVF II 346a)²⁹ En este plano la Estoa

²⁷ De acuerdo con la interpretación de GRAVER: “what is meant by ‘beauty’ is *strictly* the perceptible manifestation of those qualities which make the young person suitable to acquire virtue. Stoic postulates about the material basis of mental states and processes imply that everything about a person’s character should in theory be available to perception.” (GRAVER, Margaret R., op. cit., p. 187)

²⁸ La distinción entre niveles de análisis constituye un recurso metodológico utilizado con frecuencia por la crítica especializada. Cf. Susanne BOBZIEN, *Determinism and freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998; Dorothea FREDE, “Stoic Determinism”, en Brad INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 179-205; Anthony A. LONG, “Freedom and Determinism”, en Anthony A. LONG, (ed.), *Problems in Stoicism*, London/Atlantic Highlands, The Athlone Press, 1996.

²⁹ Tal como lo señala BRÉHIER, en el estoicismo no es posible referirse a la causalidad de la materia en el mismo sentido en el cual la concibe la filosofía de Aristóteles. Según la Estoa, el principio de cambio y de movimiento está por completo en la *causa motriz*, donde no hay una participación activa por parte de la materia. Más aún, el movimiento se identifica con la causa misma. Cf. Émile BRÉHIER, *Chrysippe et l’ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1951, pp 129-131. Por su parte, HAHM interpreta que la Estoa distribuye las cuatro causas aristotélicas en dos entidades; específicamente, en los dos principios cosmológicos. Si bien el autor aclara que no contamos con fuentes que respalden estrictamente esta interpretación sería posible suponer lo siguiente: la causa material estaría asignada al principio pasivo (la sustancia sin cualidad) y las otras tres causas (motriz, formal y final) serían asignadas al principio activo (la razón o *lógos* que está en la materia). Cf. David E. HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus, Ohio Estate Univesity Press, 1977, p. 44.

habría introducido como elemento novedoso –respecto de la tradición filosófica que la antecede– la definición del destino en términos causales³⁰: todo lo que ocurre, ocurre por una causa dado que no existen movimientos *incausados*³¹. Más aún, según el reporte de Alejandro de Afrodisia (*De fato*, 192.12; SVF II 945), los estoicos sostienen que si algún movimiento *incausado* tuviese lugar o fuese introducido (*ei anaítios tis eiságoito kínesis*), el mundo se dispersaría de manera violenta, poniendo fin a la cohesión que lo caracteriza. Por otra parte, desde una perspectiva *intracósmica* o *humana* se adjudican diversas funciones causales a diferentes condicionamientos en una cierta cadena causal. Precisamente, en este último plano evaluaremos la posibilidad de asignar un rol causal a la belleza en tanto apariencia.

La definición de causa sostenida por la Estoa restringe el significado de este término sólo a un cuerpo que se encuentra activamente involucrado en algún proceso o es responsable de cierto estado. Tal restricción es asimismo clave a la hora de comprender la distinción entre causa (*aition*) y efecto (*apotélesma*)³². A su vez, cabe aclarar que según los dos principios cosmológicos estoicos (activo y pasivo), todo lo que existe es corpóreo³³. Esta concepción, desde un enfoque *humano*, afirma que las causas (corpóreas) que forman parte de una determinada cadena causal, son capaces de interactuar entre sí, ya que constituyen porciones de *pneûma*: están permeadas por el principio activo. En cambio, la materia sobre la cual se ejerce una actividad es pasiva, incapaz de ser causa, sólo es condición indispensable para que la causa suceda. Estobeo esboza la teoría estoica de la causalidad del siguiente modo:

“Causa (*aition*) llama Zenón a aquello por lo cual (*di’ hó*) [algo existe], y a aquello de lo cual es causa, atributo (*symbebékos*). La causa es un cuerpo; lo causado, un predicado (*hoû de aition kategórema*). Es imposible que la causa esté presente y lo causado no comience a ser. Lo dicho tiene este sentido: causa es aquello por lo cual

³⁰ Según Diógenes Laercio, Zenón y Crisipo coinciden en definir al destino (*heimarméne*) como “la causa entrelazadora de los entes (*aitía tôn ónton eiroméne*) o la razón (*lógos*) en virtud de la cual se rige el cosmos.” (VII 149; SVF II 915). Al respecto, la breve referencia a la dimensión cósmica del determinismo causal tiene como finalidad presentar una serie de fundamentos que colaboren con la coherencia argumentativa de los posteriores desarrollos del presente trabajo. Es decir, no constituye nuestro actual propósito el realizar un análisis exhaustivo sobre el tema.

³¹ Cf. Ps. Plutarco, *De fato*, 11 (SVF II 912); Plutarco, *De Stoic repugn.* 1045c (SVF II 973).

³² En este caso, destacamos la advertencia de BOBZIEN quien señala que el término *apotélesma* es una expresión posterior; la Estoa antigua parece no haber contado con un término específico para la palabra ‘efecto’. Cf. Susanne BOBZIEN, “Chrysippus’ Theory of Causes”, en Katerina IERODIAKONOU (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 198.

³³ No obstante, el estoicismo advierte cuatro clases de incorpóreos: lo ‘decible’ (o ‘capaz de ser dicho’, *lektón*), el vacío, el lugar y el tiempo.

algo se genera, como por la prudencia (*tèn phrónesin*) se genera el ser prudente (*tò phroneîn*) y por el alma se genera el vivir (*tò dsên*) y por la templanza (*tèn sophrosýnen*) se genera el ser templado (*tò sophroneîn*). Imposible es, en efecto, que al existir en alguien la templanza, éste no sea templado, o que, existiendo [en él] el alma, no viva o que, habiendo [en él] prudencia, no sea prudente.” (Estobeo, *Eclogae* I 138.14; SVF I 89)³⁴

Respecto de la posición de Crisipo, el testimonio continúa:

“Crisipo establece que una causa es aquello por lo cual (*di' hó*) [algo existe]; y que la causa es un existente y un cuerpo (*aítion òn kai sôma*), <mientras que de lo cual es causa no es ni existente ni un cuerpo> y que la causa es ‘porque’ (*hóti*), mientras de lo que es causa es ‘por qué?’ (*dià tí*).” (Estobeo, *Eclogae* I 138.23-139.2; SVF II 336)

La causa se distingue del efecto en tanto éste es calificado como incorpóreo ya que es incapaz de actuar como causa de cambio en otro cuerpo; el efecto refiere a algún cambio de estado en el cuerpo afectado. No obstante, esta diferenciación expresa asimismo la intimidad del vínculo que existe entre causa y efecto, ya que la causa se define también como “relativa” (*prós tí*)³⁵ en tanto es causa *de* algo y *en* algo. De este modo, la causa y el efecto se refieren mutuamente y son inseparables³⁶; tal como lo ejemplifica Sexto Empírico:

“Los estoicos establecen que toda causa es un cuerpo que se vuelve una causa (*tinòs aítion gínesthai*), en un cuerpo, de algo incorpóreo; tal como un bisturí, que es un cuerpo, se vuelve una causa en la carne, que es un cuerpo, del predicado (*kategorématos*) incorpóreo «ser cortada».” (Sexto Empírico, *Adv. math.* IX, 211; SVF II 341)³⁷

³⁴ Utilizamos, en este caso, la traducción de Ángel J. CAPPELETTI, *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1964, aunque la modificamos eventualmente.

³⁵ Cf. Sexto Empírico, *Adv. math.* IX, 207; IX, 237-240. Señalamos brevemente que *prós tí* constituye una de las cuatro categorías estoicas o géneros del ser (a saber: *hupokeímenon*, *poión*, *pôs héchon*, *prós tí*). Según BRÉHIER, estas categorías podrían dividirse en dos grupos: el primero de ellos estaría comprendido por las cosas reales o corpóreas (sustancia y cualidad); el segundo, estaría comprendido por las cosas irreales o incorpóreas (disposición, relativo). Estas dos últimas constituyen, en tanto incorpóreas, aspectos exteriores de la realidad. En este sentido, el autor agrega que las categorías estoicas se asemejarían más a constituir puntos de vista sobre lo real que a propiedades que conjuntamente conforman el ser concreto. Cf. BRÉHIER, Émile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, pp. 133-134.

³⁶ En palabras de BOERI: “dado que lo que causa y lo causado se encuentran en conexión mutua, resultará que la acción causal es resultado de la interacción de ambos factores, lo activo y lo pasivo. En efecto, no hay acción causal si falta uno de estos ingredientes...” (Marcelo BOERI, “Causa sinéctica y actividad neumática en los estoicos” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 35(1) (2009) 18)

³⁷ La traducción es nuestra. Cf. Clemente, *Stromat.* 8.9.30.1-3 (SVF II 349).

La relación causal que establece la Estoa se constituye como una tríada compuesta por dos cuerpos (*A*, *B*) y un incorpóreo (un predicado, *e*). La teoría estoica formula: ‘*A* es la causa del efecto *e* causado en *B*’. De acuerdo con esta fórmula y siguiendo el ejemplo de Sexto, diríamos: ‘El bisturí (*A*) causa la carne cortada (*e*) en la carne (*B*)’. El efecto es concebido como un proceso que se origina en un cuerpo *A* y produce un cambio en un cuerpo *B* (el cual recibe la acción causal). El curso y la dirección que toma ese proceso de *A* hacia *B*, expresa una especial característica de la causalidad: la precedencia o anterioridad³⁸.

Asimismo que los estoicos definan al destino en términos causales, indica que el mismo está constituido por una cadena de causas, y no por una cadena de causas y efectos, ya que ambos (como lo señalamos) pertenecen a dos categorías ontológicas distintas. En este contexto, debemos evaluar si el amor, en tanto *tendencia*, podría considerarse causa o efecto. El testimonio de Ateneo, respecto de la opinión de Zenón, puede contribuir a dilucidar la cuestión; define a *éros* como “dios de la amistad y de la libertad (*philías kai eleutherías*).” (XIII 561C; SVF I 263) Sin entrar en los detalles en torno a las problemáticas vinculadas con la amistad y la libertad, sí nos interesa resaltar que el amor en tanto divinidad (*i. e.*, desde la perspectiva *cósmica*) puede equipararse con el principio activo en tanto causa única³⁹.

Al respecto, la interpretación de Boys-Stones⁴⁰ indica que no debemos identificar a *éros* sólo con la pasión sexual ya que son dos tradiciones distintas las que conciernen a este mismo dios. Es decir, según la tradición popular el amor es el hijo caprichoso de Afrodita, una fuente de pasión sexual que se hace presente en hombres y dioses. Sin embargo, y de acuerdo con la otra tradición en cuestión, *éros* asume un aspecto más serio, como una figura cosmológica central. En este caso, el amor no es el hijo de

³⁸ Cf. Samuel SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1959, p. 53, quien señala asimismo cómo la Estoa, concibiendo un proceso triádico, toma distancia de la causalidad aristotélica en tanto ésta se expresa mediante la fórmula: ‘*A* es la causa de *B*’. Por otra parte, el autor (1959: 53) afirma que *contigüidad* (*i. e.*, la interacción de las causas en tanto mediadas por el *pneûma*) y *precedencia* constituyen las condiciones de posibilidad de la estructura espacio-temporal de la causalidad. Si bien no nos ocuparemos de desarrollar la caracterización mencionada, simplemente agregamos que la interpretación de SAMBURSKY puede ampliarse desde la perspectiva de BOBZIEN, quien señala que la noción de causalidad (en lo que refiere a las causa de cambio o movimiento) no se define sólo en términos de anterioridad (a saber: de suponer la existencia temporal previa del cuerpo respecto de su efecto) sino que tal anterioridad indica asimismo que el cuerpo (causa) contribuye activamente en la obtención del efecto. Cf. BOBZIEN, Susanne, *Determinism and freedom in Stoic Philosophy*, pp. 20-21.

³⁹ En lo referido al vínculo propuesto por los estoicos entre el amor y la causa única, resulta pertinente la comparación con la siguiente frase platónica: “el Amor es el dios más antiguo (*presútatós*). Pero además de ser el más antiguo, es causa (*aitíós*) para nosotros de los mayores bienes.” (Platón, *Banquete* 178c)

⁴⁰ Cf. BOYS-STONES, George, op. cit., p. 170.

Afrodita, sino el *primer ser*, quien emerge originariamente del Caos y crea al mundo en orden y armonía⁴¹. De acuerdo con lo señalado por el autor⁴², este último aspecto de *éros* fue el que se estableció en la tradición filosófica griega mucho antes que su popular contraparte. No obstante, si bien no contamos con evidencias directas que permitan afirmar que Zenón haya pensado en *éros* en términos estrictamente cosmológicos, sí advertimos que esta perspectiva ha contado con cierto asidero en el estoicismo antiguo mediante la cercanía –testimoniada por algunas fuentes– que se establece entre los siguientes términos: *i*) el fuego y el amor; *ii*) el cosmos y la belleza. El fuego, uno de los elementos que forma parte –junto con el aire– del principio activo, ocupa un lugar central en la cosmogonía estoica, específicamente en la teoría de la conflagración universal⁴³. Por tanto, cuando Zenón señala, siguiendo a Hesíodo, que “el amor surgió para que el fuego estuviera presente” (*Scholía In Hesiod. Theog.* 117; SVF I 105), sería posible suponer la existencia de cierta identificación entre el fuego y el amor en sus sentidos cosmológicos. Por otra parte, el testimonio de Aecio⁴⁴ señala asimismo que el cosmos es denominado por los estoicos como *bello*. Retomando la cercanía entre los conceptos (analizados en la sección anterior) de la belleza y el amor, podríamos conjeturar que si el cosmos es bello y la belleza, de algún modo, *inspira* el amor, existiría ciertas relaciones que –con diversos matices– vincularían y/o identificarían, en sus dimensiones cosmológicas, a los términos señalados: el cosmos, la belleza, el fuego y el amor. En efecto, estas articulaciones terminológicas permitirían afirmar que (al menos) algunos estoicos pensaron en la figura de *éros* no como un dios cuya función fuera esencialmente erótica (*i. e.*, cuyo rol estuviese determinado exclusivamente por la pasión sexual), sino como un dios capaz también de explicar la belleza de la creación, la belleza inherente al orden del universo. En este sentido, si el amor es concebido en su capacidad para sostener al cosmos unido de manera armónica, también será deseable la

⁴¹ Cf. Hesíodo, *Teogonía* 116-122; Aristóteles, *Metafísica* I 4, 984b 23-30. Cf. asimismo Cornuto, *Theol. Gr. comp.* 17 (SVF I 103). Cabe destacar la interpretación realizada por ALGRA, en torno al modo en el cual Zenón recepciona la *Teogonía* de Hesíodo: “His purpose was clearly not to defend the (consistency of the) ancient poet, not to provide a sophisticated and enlightened version of traditional religion, but merely to ‘appropriate’ some elements of Hesiodic myth and to use these in support of his own Stoic cosmology and cosmogony.” (Keimpe ALGRA, “Stoic Theology” en Brad INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to The Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 169)

⁴² Cf. BOYS-STONES, George, op. cit., p. 170.

⁴³ “[Zenón dice] que en ciertos lapsos determinados (*heimarménous*) se incendia el universo todo y después se reconstruye nuevamente el mundo. Que el fuego primero es, en realidad, como una semilla (*spérma*) que contiene las razones de todas las cosas y las causas (*toús lógous kai tàs aítias*) [de los eventos] que fueron, son y serán.” (Eusebio, *Praep. evang.* XV 14, 1; SVF I 98)

⁴⁴ Cf. Aecio, *Placita* I, 6 (SVF II 1009).

presencia de *éros* en la ciudad, donde –probablemente– éste genere o se oriente a lograr resultados similares⁴⁵. En suma, la acepción cosmológica del amor es la que, a nuestro criterio, se encuentra estrechamente vinculada con el principio activo, en tanto causa única.

Análogamente, desde el enfoque *humano*, *éros* como tendencia expresa su poder causal generando amistad. Sin embargo, sería pertinente evaluar en qué sentido podríamos asociar esta perspectiva humana, con la tradición popular que comprende a *éros* como fuente de pasión y/o deseo sexual. Como señalamos anteriormente, si el amor fuese una pasión los estoicos no estarían en condiciones de afirmar que el sabio es erótico, ya que la pasión es concebida como un error de tipo cognitivo⁴⁶ (y el sabio actúa sin margen de error). De hecho, señalar que el amor es una tendencia, un “impulso antes del impulso”, supone cierta deliberación previa a la acción. Al respecto, el reporte de Séneca señala:

“El sabio (*sapienti*) tiene un sitio seguro para protegerse a sí mismo son mayor cuidado, y detiene sus lágrimas y deseos (*voluptates*) donde quiere. Nosotros, dado que no nos es fácil retroceder, lo mejor en todo sentido es no avanzar. Me parece que Panencio respondió de una manera elegante a un adolescente que le preguntaba si el sabio tenía que amar. «Sobre el sabio –dice– veremos; en cuanto a mí a ti que aún estamos lejos del sabio, no debemos permitirnos caer en una circunstancia impetuosa, desenfrenada, dependiente de otro, vil por sí misma (*rem commotam, inpotentem, alteri emancupatam, vilem sibi*)».” (Séneca, *Epistulae*, 116. 4-5)⁴⁷

Por tanto, la definición del sabio en tanto erótico expresa que éste es capaz de construir un vínculo amoroso que no está regido por la pasión, *i. e.*, que no está

⁴⁵ Cf. BOYS-STONES, George, op. cit., p. 171. Respecto de la función política del amor, cobra relevancia la definición brindada en la sección anterior en torno a la virtud erótica del sabio, dada la identificación que establecen los estoicos entre virtud y conocimiento. *Éros* se define como dios de la amistad y de la libertad en tanto procura concordia (Ateneo, XIII 561C; SVF I 263); y ésta es concebida como el conocimiento de los bienes comunes (Estobeo, *Eclogae* II 94; SVF II 625). Posteriormente, agrega Estobeo: “Sólo entre los sabios (*sophoís*) admiten la amistad (*phílian*), porque únicamente entre ellos se produce una concordia (*homónoia*) relativa a las cosas de la vida.” (*Eclogae* II 108; SVF II 630)

⁴⁶ Según Galeno: “Crisipo procura demostrar que las pasiones son ciertos juicios (*kríseis*) de lo racional; Zenón, en cambio, consideraba que las pasiones del alma no son los juicios mismos sino contracciones (*systolaí*), exaltaciones (*chýseis*), expansiones (*epárseis*) y abatimientos (*tapeinóseis*) que les sobrevienen a tales juicios.” (Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* 292, 17-25) De acuerdo con este reporte, Zenón diferencia dos momentos; en primer lugar se produce el juicio (falso) y luego, la pasión. En cambio, Crisipo identifica las pasiones con los juicios: “La pasión es una razón perversa e intemperante (*poneròn kai akóston*) que adquiere fuerza y vigor a partir de un juicio malo (*phaúles*) y equivocado (*diemarteménes*).” (Plutarco, *De virt. mor.* 3, 441c; SVF I 202)

⁴⁷ Seguimos la traducción de Marcelo BOERI, *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago, Universitaria, 2004.

comandado por la falta de control sobre sí respecto de las acciones que realiza. En este sentido parece orientarse la siguiente afirmación: “Sólo el sabio sabe amar; sólo el sabio es amigo (*solus sapiens scit amare, solus sapiens amicus est*).” (Séneca, *Epistulae*, 81.12; SVF III 633)⁴⁸ Ahora bien, si sólo el sabio ama, deberíamos evaluar –en líneas similares a lo que hemos planteado en el apartado anterior– qué sucede con el amor en el caso de los ignorantes. Según la Estoa, el vil es capaz de amar, pero se trata de un amor pasional, vicioso, donde el amante pierde el control sobre sí. Asimismo, cabe aclarar que los estoicos consideran al acto sexual como un *indiferente*, esto es: algo que carece de valor moral *en sí* (en tanto no colabora con el logro de una vida virtuosa), aunque puede adquirir cierto valor positivo si se realiza según la virtud⁴⁹. De acuerdo con el testimonio de Estobeo: “El hecho mismo de amar (*erân*) [...] es sólo un indiferente (*adiáphoron*), porque a veces se produce incluso en los viles (*phaúlous*).” (*Eclogae* II 66; SVF III 717) En consecuencia, podríamos deducir que cuando el sabio ama realiza un acto de amistad, conocimiento y virtud; en cambio, cuando lo hace el ignorante, se trata de un acto pasional y vicioso⁵⁰.

Por otra parte, si retomamos la temática referida a cómo sería posible que la belleza actúe en el sabio como causa respecto del surgimiento del amor, podríamos ejemplificar el proceso causal triádico del siguiente modo: el joven bello de espíritu (*A*) genera el ‘ser amigo’ (*e*) en el sabio (*B*). En tal caso, la belleza debe considerarse corpórea. El efecto, ‘ser amigo’, indica el proceso mediante el cual se genera una modificación en el sabio. De hecho, el término creado por Crisipo, *kalótes*, nombra a la belleza como cualidad que pertenece al bello o noble de espíritu (es decir, nombra un *modo* de ser). Sin embargo, pensar en la *manifestación de la belleza* en términos

⁴⁸ Cf. Epicteto, *Dissertationes*, II, 22.3. Para un análisis de la concepción de *éros* en Epicteto en términos de una *deserotización* de la escucha de la verdad en el discurso del maestro, véase Michel FOUCAULT, *La hermenéutica del sujeto*, traducción de Horacio PONS, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 332-336.

⁴⁹ Véase nota 23.

⁵⁰ Al respecto, Nussbaum realiza una interesante comparación con el enfoque representado por Pausanias en *Banquete*. En el diálogo platónico, Pausanias sostiene que ninguna acción es buena o mala por sí, sino que depende del modo en el cual dicha acción sea llevada a cabo. En esta línea, plantea que existen dos tipos de conducta erótica, vinculados con dos tipos de personas: quienes sólo aman los cuerpos (y eligen objetos masculinos o femeninos indiscriminadamente), y aquellos que aman las almas. Este último tipo de *éros* es el más elevado; elige objetos masculinos, donde el alma tiene prioridad sobre el cuerpo, en tanto el amor opera en función de las potencialidades educativas y amistosas del joven elegido. De este modo, señala Pausanias: “no todo amar ni todo Amor es bello ni digno de ser encomiado, sino sólo aquel que nos impulse a amar bellamente (*ho kalôs protrépon erân*).” (Platón, *Banquete* 181a). Seguimos la traducción de Luis GIL, *Banquete*, Buenos Aires, Orbis, 1983, aunque la modificamos eventualmente. Cf. NUSSBAUM, Martha, op. cit., p. 255.

causales respecto del vínculo entre el sabio y el joven se torna complejo dado que el joven no es aún virtuoso y lo que expresa es una buena disposición hacia la virtud, pero no un alma virtuosa. Es decir, en términos causales no sería correcto afirmar que un joven *es bello* si no posee la belleza (entendida ésta como un estado de perfección, permanente y estable). En este punto parece situarse la definición estoica del amor, cuando le asigna a la belleza aparente un sentido instrumental, más que causal. En rigor, si la manifestación de la belleza es incorpórea, es incapaz de generar un cambio en quien recibe la acción causal (en este caso: el sabio). Por tanto, advertimos hasta este punto algunas tensiones: *i*) si el joven aún no es bello, la belleza manifiesta sólo puede contar con un sentido instrumental, no causal. Esta cuestión parece haber sido atendida por el estoicismo ya que –como lo señalamos anteriormente– el surgimiento del amor no se genera a partir de *la* belleza, sino de la *manifestación* de la misma. No obstante, *ii*) algún tipo de belleza debe hacerse presente (a saber: una presencia que contara con algún tipo de poder causal) si lo que surge de los indicios de la virtud merece el nombre de *éros*⁵¹. En este caso, podemos suponer que el sabio es capaz de advertir cierta belleza del alma; esto es, ciertos indicios de buena disposición hacia la virtud y en función de tales advertencias se inclina a entablar amistad con un joven, con propósitos educativos⁵².

Sin embargo, ¿cómo podrían definirse tales indicios de belleza? O bien, ¿cómo se establecen los parámetros que expresan una buena disposición hacia la virtud? Algunos reportes de Estobeo podrían colaborar con la resolución de las inquietudes presentadas:

“tal como la belleza del cuerpo (*tò kállos toû sómatós*) consiste en la simetría (*symmetría*) de los miembros en él dispuestos, los unos respecto de los otros y respecto del todo, así también la belleza del alma (*tês psychês kállos*) consiste en la simetría de la razón (*toû lógou*) y sus partes, no sólo en relación con la totalidad de ella misma sino también las unas respecto de las otras.” (Estobeo, *Eclogae* II 63; SVF II 278)

Sobre el final de la primera parte del presente trabajo hemos señalado que el sabio se enamorará de “aquellos que son bien nacidos (*eugenôn*) y naturalmente bien dispuestos (*euphyôn*).” Sin entrar en las complejidades que supone ocuparse de la

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 259.

⁵² A criterio de JEDAN, el amor erótico se caracteriza por ser una relación asimétrica entre el sabio y el joven que se propone progresar moralmente (es decir, quien intenta *pasar* –mediante las enseñanzas del maestro– de su condición de vicioso a virtuoso); mientras que la amistad se caracteriza por ser una relación simétrica entre sabios. Cf. JEDAN, Christoph, op. cit., p. 93.

diversidad de temáticas que confluyen en torno a las *disposiciones* en el estoicismo antiguo, nos interesa destacar la siguiente definición:

“la buena disposición natural (*euphyïan*) es, en general, un hábito (*héksin*) que por naturaleza (*phýseos*) o por práctica (*kataskeuês*) es apropiado para la virtud, o bien es un hábito según el cual ciertas personas poseen una buena capacidad (*euanáleptoi*) para la virtud. Y la nobleza (*eugéneian*) es un hábito que por linaje (*génous*) o por práctica es apropiado para la virtud (*oikeían prós aretén*).” (Estobeo, *Eclogae* II 107-108; SVF II 366)

Al parecer, existiría la posibilidad de que la buena disposición esté dada naturalmente; en ese caso, el mérito del joven sería, precisamente, portar esa inclinación inherente a su naturaleza que no requeriría de ninguna experiencia o práctica previa. El sabio, por su parte, sería capaz de advertir esos indicios que pueden leerse en términos de una belleza anímica (*i. e.*, como un simetría entre las razón y sus partes) y, a partir de tales indicios, surgiría en él amor. Por tanto, existiría una configuración anímica en el joven, cierto conjunto de creencias o juicios (corpóreos) que contarían –en una u otra medida– con algún poder causal. No obstante, y como lo señalamos, la disposición psíquica del joven aún no podría definirse como un estado permanente y estable. En este sentido, el elemento que quizás permitiría matizar la contradicción señalada es que el *lógos* particular, la parte racional del alma del joven, forma parte del *lógos* universal y divino y, en consecuencia, la razón en cuestión también está permeada por el principio activo. En efecto, la manifestación de la belleza podría ser percibida por el sabio al modo de una impresión impulsiva del tipo ‘es conveniente ser amigo de *X*’; una vez que el sabio brinda su asentimiento a tal impresión se produce en él la tendencia expresada como ‘haz lo necesario en orden de ser amigo de *X*’, impulso que supone cierta deliberación previa a la acción y, por tanto, implica una instancia de razonamiento (y de control sobre sí) anterior al acto. Este recorrido ubicaría al sabio erótico en un lugar reflexivo respecto de la construcción del vínculo amoroso (amistoso), donde la pasión, como juicio erróneo, no tendría ningún tipo de participación.

IV. Consideraciones finales

En el primer apartado hemos advertido cómo la definición del amor describe cierta dinámica psicológica ya que el amor virtuoso y ‘saludable’ constituye un impulso racional que sólo el sabio es capaz de llevar a cabo mediante el establecimiento de un vínculo de amistad. Contrariamente, el amor pasional y vicioso es el que se produce entre los viles, quienes pierden el control sobre sí en la relación amorosa. Asimismo, hemos analizado los términos que se involucran en la definición del amor, a fin de evaluar si la manifestación de la belleza cuenta con un sentido causal o instrumental respecto del surgimiento de *éros*. En este sentido, y limitándonos a la cuestiones terminológicas, la acepción más apropiada es la de asignarle a la belleza –en tanto apariencia– un sentido instrumental. No obstante, esta interpretación no contará con la misma claridad en cuanto sea evaluada desde la teoría de la causalidad formulada por el estoicismo.

Por otra parte, advertimos una serie de tensiones en torno a las referencias que destacan la belleza del alma y las que priorizan la del cuerpo (precisamente, en esta dirección se orientan las críticas de Plutarco y de Cicerón). Al respecto, tales tensiones logran desdibujarse parcialmente si tenemos presente la relación de *continuidad* que caracteriza el vínculo cuerpo-alma propuesto por la Estoa; donde el cuerpo se presenta como una suerte de proyección de la configuración anímica, característica que excluiría la posibilidad de que un alma viciosa exprese un cuerpo bello –y viceversa–. Si aceptamos como válido este enfoque, es posible interpretar que el sabio sea de algún modo seducido o cautivado por esos signos que emite un alma bella mediante su cuerpo, y que tales signos no aludan *con exclusividad* a la belleza corporal (aunque, en cierta medida, la supongan).

En la segunda parte del trabajo nos hemos ocupado de analizar los temas señalados desde la teoría de la causalidad; en este caso, tanto desde el enfoque divino como desde el humano, observamos que no es posible definir a *éros* como efecto, dado que en ambos casos el amor es generador de amistad. Más aún, *éros* (corporizado en quien tiende a hacer amigos) forma parte de la cadena eterna de causas que constituye el destino y que congrega la totalidad de las series causales. En este sentido, señalar que la belleza cuenta con un rol instrumental, o bien, asignarle una función causal no modifica la dimensión ontológica del amor. Sin embargo, la problemática (de orden terminológico) analizada en una primera instancia se hace presente también en esta oportunidad dado que resulta –al menos– difícil decidir en qué sentido esa

manifestación de la belleza es *causa* o *medio* (independientemente de que asumamos que tal decisión no modifique la dimensión ontológica de *éros*). Retomamos entonces una pregunta decisiva a fin de arribar a las principales conclusiones: ¿es posible argumentar el poder causal de la belleza en tanto apariencia en alguien que aún no es bello ni virtuoso?

Dos enfoques encontrados permiten esbozar distintas respuestas sobre el tema; a saber: *i*) si nos atenemos estrictamente a los términos que definen el amor, la belleza manifiesta no contaría con un poder causal, sino preferentemente instrumental. Es decir, operaría como *mediadora* entre el amor y la amistad. La belleza aparente en tanto *medio* podría equipararse con el efecto, entendido éste como el proceso que caracteriza el tránsito entre quien tiende a hacer amigos y la concreción de la amistad (en rigor, el amigo). En este caso, la respuesta sería negativa. Ahora bien, *ii*) si enfocamos esa manifestación de la belleza desde la teoría de la causalidad es preciso aceptar que algún elemento del orden de lo corpóreo debe estar presente en el joven para que esa belleza se exprese como tal (y sea leída por el sabio en términos de ‘una buena disposición hacia la virtud’). Desde esta perspectiva, la belleza en tanto apariencia cuenta con un *poder causal* contribuyendo activamente en la obtención del efecto (y distinguiéndose del mismo). El tránsito desde el joven bello (*A*) hacia quien tiende a hacer amigos (*B*) implica que este último (*B*) se encuentra directamente condicionado por la causa que lo antecede. Precisamente, esa causa será la que operará activamente en el alma del sabio generando en él la tendencia a concretar la amistad, es decir, permitiendo que el amor suceda.

En suma, entendemos que si bien desde un enfoque terminológico es posible poner en duda la función causal de la belleza manifiesta, la perspectiva desde la teoría de la causalidad estoica permite, contrariamente, asignarle a tal manifestación un poder causal. Esta dimensión corpórea (causal) de la belleza es la que posibilita que el sabio construya un vínculo amoroso que, lejos de la pasión y el vicio, esté signado por la virtud.