

CONTRADICCIONES EN TORNO AL VALOR INSTRUMENTAL DEL PROGRESO EN EL ESTOICISMO ANTIGUO

NATACHA BUSTOS

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas · Universidad
Nacional de Entre Ríos · Universidad Nacional de Rosario
natachabustos@yahoo.com.ar

Recibido: 28/11/2016 · Aceptado: 10/10/2017

Resumen — Los estoicos ubican el progreso entre los indiferentes preferidos del alma; esto es, el progreso portaría cierto valor instrumental con referencia al alcance de una vida virtuosa. Sin embargo, la Stoa no admite la existencia de una disposición intermedia entre vicio y virtud, negando, de este modo, que la categoría de *προκόπτοντες* o proficiente cuente con un valor moral en sí. En efecto, resulta un tanto contradictorio afirmar, por un lado, que quienes progresan son, en tanto no-sabios, categóricamente necios; y, por otro, que el progreso podría ser útil para el fin del proficiente. Partiendo de la dificultad señalada, y con el objetivo de matizar tal contradicción, nos proponemos: *i*) advertir las valoraciones ético-gnoseológicas que caracterizan la disposición psíquica del proficiente, a fin de *ii*) evaluar en qué sentido el progreso posibilitaría algún *avance*, en términos de una serie de (posibles) modificaciones psicológicas, respecto de la conquista de la virtud.

Palabras clave — progreso; virtud; disposición psíquica; proficiente

CONTRADICTIONS IN REGARD TO THE INSTRUMENTAL VALUE OF PROGRESS IN ANCIENT STOICISM

Abstract — The Stoics place progress among the soul's preferred indifferents; that is, progress would have an instrumental value with reference to the scope of a virtuous life. However, the Stoa doesn't admit the existence of an intermediate disposition between vice and virtue, denying, in this way, that the category of *προκόπτοντες* or *proficiens* has a moral value itself. In effect, it's somewhat contradictory to claim that, on the one hand, those who make progress are, as non-wise, definitely vicious; and, on the other hand, that progress would be useful for the *proficiens*' purpose. Bearing the appointed difficulty in mind, and intending to refine such contradiction, our propose is: *i*) to notice the ethical and gnoseological values which characterize the mental disposition of the *proficiens*, with the aim of *ii*) evaluating in what sense progress would be an *advance*, in terms of a series of possible psychological changes, concerning the conquest of virtue.

Keywords — progress; virtue; mental disposition; *proficiens*

1. INTRODUCCIÓN

LA NOCIÓN DE PROGRESO (*προκοπή*) en la Estoa antigua refiere a la posibilidad de realizar un conjunto de cambios a nivel psíquico-cognitivo, lo que tendría por resultado una modificación de la disposición de quien progresa. Los estoicos, al no admitir la existencia de una disposición intermedia entre vicio y virtud, niegan que la categoría de *prokóptontes* porte un valor moral en sí¹. No obstante, los filósofos del Pórtico ubican el progreso entre los indiferentes preferidos del alma²; esto es, aunque lo que es indiferente se define como aquello que no es ni bueno ni malo respecto del logro o del alejamiento de la virtud, el progreso (al igual que la buena disposición natural, la memoria, la agudeza de inteligencia, entre otras) portaría cierto valor instrumental con referencia al alcance de una vida virtuosa. Ahora bien, resulta un tanto contradictorio señalar, por un lado, que todos los proficientes son categóricamente necios y, por otro, que el progreso colabora con el avance en el camino hacia la virtud. En efecto, si bien el progreso se postula como útil respecto del fin del proficiente, se trata de una utilidad difícil de cuantificar o de medir.

Esta suerte de contradicción que caracteriza la noción de progreso constituye, no obstante, una temática escasamente frecuentada por la crítica especializada. Desde nuestra perspectiva, la ausencia o escasez de estudios sobre el tema se debe, principalmente, a dos razones; por un lado, (*i*) el progreso es generalmente analizado en el contexto o desarrollo de la teoría estoica de los indiferentes, y es

1 Cf. fundamentalmente DL 7.127 (1.568, 3.40, 3.237, 3.536 SVF; 61L Long-Sedley); Esto beo, *Ecl.* 2.65 (1.66 SVF; parcialmente en 61L Long-Sedley); Cicerón, *Fin.* 3.14.48 (3.530 SVF); Plutarco, *Comm. not.* 1063A-B (3.539 SVF; 61T Long-Sedley). Estos pasajes serán citados textualmente en el próximo apartado.

2 Cf. Estobeo, *Ecl.* 2.81 (3.136 SVF). La teoría estoica de los indiferentes consiste en una distinción entre cosas que no son ni buenas ni malas en tanto no contribuyen al logro o al alejamiento de la felicidad. Sin embargo, la Estoa distingue entre indiferentes preferidos (*προηγμένα*, aquellos que tienen algún valor) e indiferentes dispreferidos (*ἀποπροηγμένα*, aquellos que tienen disvalor). Asimismo, los indiferentes preferidos y dispreferidos pueden ser del alma o del cuerpo. Cf. DL 7.102–103 (3.117 SVF; 58A Long-Sedley), 7.106 (3.127 SVF); Cicerón, *Fin.* 3.53–54 (3.130 SVF).

interpretado, en tal caso, dentro de un esquema conceptual del que forman parte los denominados indiferentes preferidos, sin que esto implique una observación detenida respecto de las características propias de la noción de progreso³. Por otra parte, y en cierta medida, como consecuencia de lo recientemente planteado, (ii) la especificidad del concepto de progreso se encuentra en pocas oportunidades problematizada en las interpretaciones referidas tanto a la (posible) conversión del sabio como a la *paideía* estoica⁴. Estas perspectivas, en efecto, dejan sin responder la pregunta de cómo operan los componentes cognitivos en quien hace uso del progreso; se omiten (o minimizan), de esta manera, las contradicciones que surgen al intentar precisar su valor instrumental.

Teniendo en cuenta las dificultades y limitaciones mencionadas, y nuestros propios intereses investigadores, el presente trabajo se propone, en principio, i) advertir las valoraciones ético-gnoseológicas que caracterizan la disposición psíquica del proficiente; con la finalidad de, en un segundo momento, ii) matizar la contradicción implícita en la siguiente afirmación: aun cuando no exista una disposición intermedia entre sabios e ignorantes, es preferible progresar a no progresar. De este modo, y si aceptamos que el camino hacia la sabiduría constituye una suerte de entrenamiento filosófico cuyo horizonte de sentido es el logro de una disposición virtuosa, el cumplimiento de los objetivos señalados supondrá una evaluación específica de la manera en que el progreso posibilitaría algún avance, en términos de una serie de (posibles) modificaciones psicológicas, respecto a la conquista de la virtud.

3 Entre la abundante bibliografía que analiza la teoría estoica de los indiferentes, recomendamos: Annas 1993; Brennan 2005; Engberg-Pedersen 1993; Inwood 1985; Jedan 2009; Kidd 1978, 1996; Sorabji 2000.

4 Cf. Foucault 2008; Hadot 2005 y 2006; Marrou 1965; Nussbaum 2005 y 2009; Reydams-Schils 2010; Roskam 2005.

2. ¿QUIÉN ES EL QUE PROGRESA?

En la escena pedagógica estoica quien está siendo educado con la finalidad de alcanzar la sabiduría es denominado *προκόπτον* (*proficiens*, en las fuentes latinas), *el que progresa*; este progreso se dirige, en términos gnoseológicos, hacia la *epistéme* y, en términos morales, hacia la virtud. Los estoicos afirman que hay dos clases de disposiciones psíquicas: sabiduría e ignorancia, y que la noción de disposición (a diferencia de los estados habituales o hábitos) se caracteriza por: (i) expresar una *estructura* psíquica *estática* o *fija*, y (ii) no admitir grados. Dado que el *proficiente* carece aún de una disposición virtuosa pero se encontraría *en vías* de adquirirla, evaluaremos a continuación de qué modo la Estoa caracteriza gnoseológica y moralmente esta figura.

Conviene {los estoicos} en que entre virtud y vicio no hay nada intermedio (*μέσον*), aun cuando los peripatéticos dicen que el progreso moral (*προκοπή*) es un intermedio entre virtud y vicio. En efecto, sostienen los estoicos que tal como un madero debe ser o bien recto o bien torcido, así también una persona es o bien justa o bien injusta, pero no más justa o más injusta; lo mismo se aplica en los demás casos. Crisipo sostiene que la virtud puede perderse (*ἀποβλητήν*), Cleantes que es imperdible; aquél dice que puede perderse debido a una borrachera y a un estado melancólico (*διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν*), éste que es imperdible a causa de las comprensiones firmes (*βεβαίους καταλήψεις*), y que ella es elegible por sí misma (*καὶ αὐτὴν δι' αὐτὴν αἰρετὴν εἶναι*). (DL 7.127; 1.568, 3.40, 3.237, 3.536 SVF; 61 Long-Sedley; trad. Boeri ligeramente modificada)

En cuanto al carácter estático que indica la noción de disposición (i), el testimonio citado trae a colación el estado de melancolía y ebriedad como aquellos que expresan cierta patología o debilidad anímica; en este caso, tales estados (de acuerdo con la opinión de Crisipo) serían incapaces de retener la virtud. La mención a los estados de melancolía y ebriedad indicaría que si un sabio (i. e., virtuoso) en un momento *x* *está melancólico o ebrio*, asentirá a impresiones de tipo no comprensivas y, en consecuencia, perderá la sistematicidad que caracteriza la disposición de sabiduría (a saber: la de brindar *siempre*

un asentimiento fuerte a impresiones comprensivas). Por otra parte, Diógenes Laercio refiere también a la imposibilidad de admitir grados entre una disposición y otra (ii): un individuo no puede ser *más* o *menos* virtuoso, ni *más* o *menos* vicioso. El proficiente, por tanto, a pesar de hallarse avanzando hacia la sabiduría, es considerado vicioso.

No hay ningún término medio (*μεταξύ*) entre la virtud y el vicio. Todos los hombres, en efecto, tienen tendencias naturales hacia la virtud (*ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως*) y, según Cleantes, tienen la misma razón que el semiyambo (*ἡμιαμβέλων*), de manera que, si quedan inconclusos, son malos; si llegan al fin, excelentes. (Estobeo, *Ecl.* 2.65; 1.566 SVF; parcialmente en 61L Long-Sedley; trad. Cappelletti ligeramente modificada)

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

A propósito de Crisipo: el que progresa (*προκόπτων*) hasta el punto más alto, dice, lleva a cabo todos los actos debidos (*τὰ καθήκοντα*) sin excepción y no omite ninguno. Dice que su vida, sin embargo, aún no es feliz (*εὐδαίμονα*), sino que la felicidad le sobreviene (*ἐπιγίγνεσθαι αὐτῷ*) cuando estas acciones intermedias adquieren firmeza (*βέβαιον*), habitualidad (*ἐκτικόν*) y una peculiar fijeza (*ἰδίαν πῆξιν*). (Estobeo, *Flor.* 5.906, 18–907, 5; 3.510 SVF; 59I Long-Sedley; trad. Boeri)

En efecto, si la virtud-*epistéme* no admite grados, quien ha avanzado en dirección a ellas (donde la felicidad opera como el horizonte de sentido de la acción), es valorado moralmente de igual modo que aquel que no ha realizado avance alguno, cuya disposición psíquica es (aún) débil e inestable. Al respecto, afirma Cicerón⁶:

5 Cf. Iopollo 1980: 138.

6 Cabe aclarar que si bien Cicerón es con alguna frecuencia agregado a la lista de los principales representantes de la Estoa imperial o romana (a saber: Séneca, Epicteto y Marco Aurelio) se trata de un autor que no ha compartido los principios de la escuela estoica y, por tanto, no constituye una fuente completamente fiable. Cf. Cordero 2008/2009: 176; Boeri-Salles 2014: 3. No obstante, la obra de Cicerón (como fuente indirecta, con las

Pues, así como los que están sumergidos en el agua no pueden respirar, tanto si distan poco de la superficie y casi están a punto de emerger como si se encuentran en el fondo, ni el cachorro que está ya pronto a tener vista ve más que el que acaba de nacer, de la misma manera el que ha avanzado (*processit*) un poco hacia el estado de virtud (*ad virtutis habitum*) no es menos miserable (*miseria*) que el que no ha avanzado nada. (*Fin.* 3.14.48; 3.530 SVF; trad. Herrero Llorente & Escobar)

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

Sí —dicen {los estoicos}—, pero así como aquel que se encuentra a un codo de la superficie del mar no se ahoga menos que el que está hundido a quinientas brazas, así también los que se acercan (*πελάζοντες*) a la virtud no están menos sumidos en el vicio que los que están lejos de ella. Y así como el que está ciego, ciego está aunque esté a punto de recuperar la vista, así también los que están progresando (*προκόπτοντες*), mientras que no alcancen la virtud, aún se encuentran sumidos en la ignorancia (*άνόητοι*) y la miseria (*μοχθηροι*). (*Comm. not.* 1063A-B; 3.539 SVF; 61T Long-Sedley; trad. Campos Daroca & Nava Contreras)

La comparación que realizan Cicerón y Plutarco, ubicando en la misma condición de miseria e ignorancia a quien ha realizado avances hacia la virtud y a quien no, se articula con la teoría estoica (de origen socrático)⁷ referida a la implicación recíproca de las virtudes, la cual daría lugar asimismo a cierta concepción unitaria de la virtud. De este modo, quien tiene una virtud las posee todas, dado que la virtud es definida como:

la disposición (*διάθεσιν*) del alma concordante consigo misma (*σύμφωνον αὐτῇ*) respecto a la vida total. (Estobeo, *Ecl.* 2.60; 3.262 SVF)

La virtud, concebida a partir de un enfoque intelectualista, es equivalente al conocimiento y supone el actuar sistemático de quien la posee.

salvedades del caso) resulta de utilidad e interés respecto de determinadas problemáticas y planteamientos estoicos que han conservado cierta unidad y consenso a lo largo de la tradición de dicha escuela. En tal sentido hemos tomado su obra como referencia.

⁷ Cf. Platón, *Prt.* 329c-e, 331e, 361a-b.

Sostienen que las virtudes se implican recíprocamente (*ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις*), no sólo por el hecho de que quien tiene una las tiene todas sino también porque quien lleva a cabo una acción cualquiera según una virtud la lleva a cabo según todas ellas (*κατὰ πάσας ἐνεργεῖν*). Afirman, en efecto, que ni es un hombre perfecto (*τέλειον*) el que no tiene todas las virtudes ni es una acción perfecta la que no se hace de acuerdo con todas las virtudes. (Plutarco, *SR* 1046e; 3.299 SVF; 61F Long-Sedley; trad. Boeri)⁸

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

También dicen que todos los actos incorrectos (*ἀμαρτήματα*) son iguales, pero de ninguna manera semejantes (*ὅμοια*); en efecto, como de una sola fuente de vicio provienen naturalmente todos ellos porque en todos los actos incorrectos el juicio (*κρίσεως*) es el mismo. Sin embargo, debido a la causa exterior (*ἔξωθεν αἰτίαν*), dado que los medios por los cuales los juicios se cumplen cambian, los actos incorrectos resultan diferentes en cualidad (*ποιότητα*). [...] Toda falsedad (*ψεῦδος*), en efecto, resulta ser igualmente falsa, pues una cosa no es más falsa que otra. Sin duda, es {tan} falso {decir} que siempre es de noche como {decir} que el hipocentauro existe: esto es, no es posible decir que una {afirmación} sea más falsa que la otra. Pero no {porque} lo falso sea igualmente falso, y no {porque} los mentirosos sean igualmente mentirosos. Es decir, que no es posible actuar más o menos incorrectamente, pues toda acción incorrecta se hace según un {juicio} engañoso. Además no se da el caso de que un acto correcto sea más o menos correcto, ni tampoco un acto incorrecto puede ser más o menos incorrecto. Todos los actos correctos, en efecto, son perfectos (*τέλεια*), razón por la cual no podrían ser defectivos o excesivos los unos respecto de los otros. Todos los actos incorrectos, por tanto, son iguales. (Estobeo, *Ecl.* 2.106–107; 3.528 SVF; trad. Boeri)

Afirmar que los actos incorrectos son iguales pero se diferencian en cualidad enfatiza la idea de que suponen un error de juicio (proveniente de una disposición viciosa) aunque pueden expresar vicios

8 Cf. Cicerón, *Parad.* 3.22.

diversos (por ejemplo: cobardía o injusticia)⁹. La noción de cualidad (ποιότης) coincide en este caso con la acepción de *cualificado* (ποιόν) en tanto refiere a las propiedades en sus estados de perfección, completamente permanentes¹⁰. En este sentido, los vicios y las virtudes cualificarían el alma de ignorantes y sabios, respectivamente; de igual modo que el sabio hace todo según virtud, «el vil hace mal todo lo que hace, es decir según todos los vicios (κατὰ πάσας τὰς κακίας)» (Estobeo, *Ecl.* 2.67; 3.56o SVF; 61G Long-Sedley). Plutarco atestigua (con tono burlesco) las afirmaciones de Crisipo:

consideraba que la virtud se constituye debido a una cualidad propia en el individuo cualificado (κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίστασθαι), le pasó inadvertido —a pesar de estar despierto— el no habitual e incluso no conocido «enjambre de virtudes» (σμήνος ἀρετῶν) del que habla Platón¹¹. En efecto, tal como pone la valentía (ἀνδρείαν) en el valiente, la mansedumbre (πραότητα) en el manso, la justicia (δικαιοσύνην) en el justo, así también pone el agradecimiento (χαριεντότητα) en el agradecido, la bondad (ἐσθλότητα) en el bueno, la grandeza (μεγαλότητα) en el grande, la belleza (καλότητα)¹² en el bello, y otras virtudes tales como agudeza, afabilidad, vivacidad. De este modo llenó la filosofía de muchos y absurdos nombres que eran innecesarios. Todos estos en común¹³ suponen que la virtud consiste en cierta disposición (διάθεσιν) de lo rector del alma y en una fuerza (δύναμιν) generada por la razón o, más aún, que la virtud es una razón coherente, segura e inmodificable (ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον

9 En este sentido pueden interpretarse las afirmaciones de Cicerón (*Parad.* 3.20, 3.26) cuando señala que los errores (*peccata*) no deben medirse por sus consecuencias, sino por la disposición viciosa de quien los lleva a cabo.

10 Cf. Simplicio, *in Cat.* 55A (2.39o SVF; 28N Long-Sedley), quien se ocupa de distinguir las tres acepciones estoicas acerca de la noción de *cualificado*; a saber: *i*) la que indica las propiedades tanto pasajeras como estables; *ii*) la que indica solamente los estados; y, por último, *iii*) la que refiere sólo a las propiedades en sus estados de perfección y permanencia. Esta última acepción (coincidiendo con el término ποιότης) es testimoniada por Simplicio como la más específica.

11 Cf. *Men.* 72a.

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

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

καὶ ἀμετάπτωτον). (Plutarco, *VM* 441a; 1.202, 3.255 SVF; 61B Long-Sedley; trad. Boeri ligeramente modificada)¹⁴

La virtud y el vicio pueden, por tanto, adoptar diferentes *aspectos* que se corresponden unívocamente (y en cada caso) con un tipo de disposición psíquica¹⁵; es decir, la existencia de diferencias cualitativas de los actos correctos e incorrectos no indica que los mismos sean susceptibles de gradación. El siguiente testimonio de Diógenes Laercio también destaca la no admisión de grados respecto del engaño, la falsedad y el acto incorrecto:

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

14 Como advierten Campos Daroca & Nava Contreras (2006: 170, tomo 11), el matiz burlesco del testimonio de Plutarco se dirige hacia los neologismos acuñados por Crisipo en los cuales el filósofo estoico deriva sustantivos partiendo de adjetivos por medio del sufijo *-της*: «Al parecer se trata de neologismos creados por Crisipo, que responden a su preocupación por crear sustantivos que denoten inequívocamente una determinada cualidad señalada por determinados adjetivos referentes al ámbito de la ética».

15 Imaginando un interlocutor estoico defendiendo la tesis que afirma que las virtudes son seres vivos, Séneca (objeto de dicha tesis) señala: «No son —se objeta— las virtudes muchos seres vivos (*animalia*) y, no obstante, son seres vivos. Pues del mismo modo que alguien es poeta y orador y, sin embargo, es uno solo, así esas virtudes son seres vivos, pero no son muchos [seres vivos]. Lo mismo es una sola alma justa, prudente y fuerte, dispuesta de cierta manera (*quodam modo se habens*) respecto de cada una de las virtudes» (*Ep.* 113.2.4; 61E Long-Sedley; parcialmente en 3.307 SVF; trad. López Soto ligeramente modificada). En esta línea puede asimismo ubicarse el testimonio de Estobeo quien, tras afirmar que la parte rectora del alma es un ser vivo y se denomina *pensamiento* (*διάνοια*), agrega: «Esa es la razón por la cual toda virtud es un ser viviente, pues ella es sustancialmente idéntica al pensamiento (*ἢ αὐτῇ <τῆ> διανοία ἐστὶ κατὰ τὴν οὐσίαν*). En efecto, de acuerdo con esto también afirman que la prudencia consiste en «ser prudente» (*φρονεῖν*), pues es compatible {con su posición} el que se expresen de este modo» (*Ecl.* 2.65; SVF 3.306, trad. Boeri). Cf. asimismo Estobeo, *Ecl.* 2.63 (3.280 SVF; 61D Long-Sedley).

que falta (*ἀμαρτάνων*) en más como el que falta en menos están al margen del recto actuar. (DL 7.120; 3,527 SVF; trad. Juliá ligeramente modificada)

Respecto a cómo las nociones de verdad y falsedad colaboran con la delimitación entre las categorías de sabiduría e ignorancia, cabe introducir a continuación la distinción que los filósofos del Pórtico establecen entre la verdad (*ἀλήθεια*) y lo verdadero (*τὸ ἀληθές*); tal diferenciación permite dar cuenta de cómo el *decir la verdad* o el *decir algo verdadero* expresan, en cada caso, un tipo de disposición. Según el reporte de Sexto Empírico (*M.* 7.38–44; 2.132 SVF; *PH* 2.81–3; 33P Long-Sedley), la distinción mencionada se establece en tres sentidos: en sustancia (*οὐσία*), en constitución (*συστάσει*) y en potencia (*δυνάμει*). En sustancia, lo verdadero es un incorpóreo dado que refiere a una proposición verdadera y a su significado (*λεκτόν*)¹⁶. En contraste, la verdad se comprende como el conocimiento de todas las cosas verdaderas, y éste también se define como un tipo de disposición de la parte rectora del alma que, como tal, es corpórea. En lo que se refiere a la diferencia de constitución, la verdad implica el conocimiento de muchas verdades, mientras que lo verdadero constituye algo simple (por ejemplo: «estoy hablando»). Por último, la diferencia en potencia radica en que lo verdadero no pertenece al conocimiento en todos sus aspectos y, en cambio, la verdad forma parte de la *epistème* (Ierodiakonou 1993: 60; Boeri 2001: 736). En consecuencia, tales distinciones permiten destacar los sentidos en los cuales la Estoa afirma que el sabio dice la verdad, mientras que el ignorante sólo puede decir algo verdadero. Más aún, las diferenciaciones en cuestión legitiman la posibilidad de que el sabio utilice la falsedad (sabiendo que es falso lo que dice), si tiene buenas razones para hacerlo¹⁷.

16 De acuerdo con el testimonio de Sexto Empírico, los estoicos «afirman que entre los ‘algos’ (*τινῶν*), unos son cuerpos y otros incorpóreos. Y enumeran cuatro especies (*εἶδη*) de incorpóreos: *lektón* (*λεκτόν*), vacío (*κενόν*), lugar (*τόπον*) y tiempo (*χρόνον*)» (*M.* 10. 218; 2.331 SVF; 27D Long-Sedley; trad. Juliá).

17 Sobre el uso de la falsedad por parte del sabio, Estobeo señala: «{la emplea} en la estrategia contra los enemigos de batalla, en la previsión de lo que es conveniente (*κατὰ τρόπους*) y en muchas otras cuestiones que tienen que ver con la organización (*οἰκονομίας*) de la vida» (*Ecl.* 2.111; 3,554 SVF; trad. Boeri). Cf. Quintiliano, *Inst.* 12.1.38 (3,555 SVF). La

La tarea del proficiente sería entonces (dada su condición de ignorante) la de ir *disminuyendo* la cantidad de acciones erróneas; en términos cognitivos, quien progresa debería asentir, con la mayor frecuencia posible, a impresiones de tipo comprensivas. El progreso del proficiente implicaría, de esta manera, una modificación psicológica *gradual*, un cambio a nivel cognitivo que *desestabilice* un tipo de disposición para *fixar* otra. El testimonio de Plutarco (basado en las afirmaciones de Zenón) confirma, en cierta medida, la actividad psicológica implícita en este proceso de cambio, al señalar que mediante los sueños es posible advertir los progresos realizados:

a partir de los sueños (*τῶν ὀνείρων*) puede cada uno darse cuenta de sus progresos (*συναισθάνεσθαι προκόπτοντος*) {en la virtud}: cuando uno no se ve en los sueños complaciéndose en algo vergonzoso ni aprobando o realizando algo terrible o absurdo, sino que, como un translúcido abismo de imperturbable serenidad (*βυθῶ γαλήνης ἀκλύστου καταφανεῖ*), se le ilumina {la parte} imaginativa y pasional del alma, aquietada por la razón. (*Prof.* 12.82; 1.234 SVF; trad. Cappelletti)

Salvando las imprecisiones técnicas del fragmento citado¹⁸, el sueño —un tipo de pensamiento imaginativo—, podría operar a modo de un indicador de los avances logrados: quien sueña (a saber: quien recibe imágenes que no se corresponden con los objetos reales) aplicaría en sus actos oníricos los valores morales adquiridos. En efecto, parecería que las buenas acciones que el proficiente lleva a cabo estando despierto podrían tener un correlato en sus sueños. Esta correspondencia expresaría —de algún modo— la actividad psíquica que todo progreso supone. Precisamente, la cuestión referida a la puesta en práctica de la teoría es un eje decisivo en la distinción entre

interpretación de Mates (1985: 67) agrega: «El hombre bueno puede decir una falsedad, quizás por cumplido, o tal vez porque es un médico o un oficial del ejército; pero el hombre bueno no puede ser un mentiroso». Cf. asimismo Platón (vid. *R.* 389b-c), quien se refiere al uso lícito que pueden hacer los gobernantes de la mentira y el engaño.

¹⁸ El testimonio de Plutarco es impreciso en tanto parece indicar una suerte de conflicto entre la parte imaginativa y pasional del alma, y la razón; los estoicos, por el contrario, ni han distinguido las partes del alma en términos de conflictividad, ni han diferenciado una parte imaginativa y pasional del alma.

viciosos y virtuosos: el ignorante (como mucho, y este sería el caso del proficiente) tiene la teoría pero carece de la capacidad para poner en práctica tales conocimientos en una situación particular; por el contrario, el sabio tiene la teoría y la práctica, y aplica el conocimiento conforme a cuáles sean los cursos de acción apropiados al momento de actuar (DL 7.126; 3.295 SVF). Al respecto, Zenón habría señalado (con resonancias socráticas) que es imposible «que la virtud esté presente (*adesse*) en alguien sin que éste la utilice (*uteretur*) siempre» (Cicerón, *Acad.* 1.38; 1.199 SVF). Séneca, aludiendo a las diferencias entre quienes están realizando progresos en la virtud, señala:

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

la ambición, ya no siente ansias pero todavía teme, y en el miedo mismo es lo suficientemente firme frente a ciertas cosas, pero cede frente a otras. (*Ep.* 75.8–15 con omisiones; trad. Boeri)

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

nos culpáramos a nosotros mismos y recordáramos que nada es responsable (*αἴτιόν*) de la alteración y de la agitación sino la opinión (*δόγμα*), les juro por todos los dioses que progresaríamos (*προεκοψάμεν*). (*Diss.* 3.19.3; trad. Ortiz García ligeramente modificada)

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

para los hombres ningún bien (*ἀγαθόν*) procede de los dioses: lo noble está en nosotros (*τὸ καλὸν ἐφ' ἡμῖν*); aquello que está en nosotros lo obtenemos

por nosotros mismos (*δι' ἑαυτῶν κτώμεθα*). Lo que obtenemos por nosotros mismos no resulta por acción de ninguna otra cosa. (Alejandro de Afrodisia(s), *Quaest.* 1.14; 3.32 SVF; trad. Boeri)

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

3. CONTRADICCIONES EN TORNO AL VALOR INSTRUMENTAL DEL PROGRESO

Como señalamos inicialmente, los estoicos ubican el progreso entre los indiferentes preferidos del alma, y lo indiferente se define como aquello que no es ni bueno ni malo respecto al logro de la virtud. Ahora bien, que el progreso sea un indiferente preferido indicaría que él mismo portaría cierto valor con referencia al alcance de una vida virtuosa. En este sentido, definir el valor del progreso como instrumental supondría que éste podría resultar útil para la conquista de la sabiduría, aunque (por sí mismo) no garantice dicho fin; específicamente, el progreso sería objeto de selección (del proficiente), pero no alcanzaría con progresar para ser sabio. Los estoicos ubican el progreso entre las cosas que son preferibles por sí mismas (y no con vistas a otros fines) «en cuanto que son acordes con la naturaleza (*κατὰ φύσιν*)» (DL 7.107; 3.135 SVF). Si bien, en un sentido, indiferente se dice de aquello que no es ni bueno ni malo; en otro sentido:

no {son indiferentes} en lo que respecta a la selección (*ἐκλογήν*) o rechazo (*ἀπεκλογήν*). Esa es la razón por la cual también algunos de ellos contienen un valor selectivo (*ἀξίαν ἐκλεκτικὴν*) en tanto que otros contienen un disvalor no selectivo, pero de ningún modo [contienen un valor] que contribuya a la vida feliz (*τὸν εὐδαίμονα βίον*). (Estobeo, *Ecl.* 2.79; 3.118 SVF; trad. Boeri)

En cuanto a las definiciones de la noción de valor, otro testimonio de Estobeo aclara:

Todas las cosas según naturaleza (*κατὰ φύσιν*) tienen valor (*ἀξίαν*), y todas las cosas contrarias a la naturaleza (*παρὰ φύσιν*) disvalor (*ἀπαξίαν*). (*Ecl.* 2.83; 3.124 SVF; 58D Long-Sedley)

En el caso de los preferibles, la acepción de valor que está en juego es la que ha sido definida por el estoico Antípatro de Tarso como valor selectivo (*ἐκλεκτικὴν*)¹⁹:

en virtud del cual, una vez dadas ciertas cosas, elegimos (*αἰρούμεθα*) estas cosas particulares en vez de estas otras. Por ejemplo, la salud en vez de la enfermedad, la vida en vez de la muerte, la riqueza en vez de la pobreza. (Estobeo, *Ecl.* 2.83; 3.124 SVF; 58D Long-Sedley; trad. Boeri)

Asimismo tanto Antípatro de Tarso como su maestro, Diógenes de Babilonia (discípulo de Crisipo), destacan la importancia del valor de selección en lo que refiere al fin de la vida humana. De este modo, Diógenes (Estobeo, *Ecl.* 2.76; 3.44 SVF, Diógenes de Babilonia; 58K Long-Sedley) consideró que el fin «consiste en el buen razonamiento (*εὐλογιστεῖν*) en la selección y rechazo de las cosas según naturaleza». Por su parte, Antípatro señaló que el fin consiste en:

vivir seleccionando (*ἐκλεγόμενος*) continuamente las cosas según naturaleza y rechazando (*ἀπεκλεγόμενος*) las cosas contrarias a la naturaleza. (Estobeo, *Ecl.* 2.76; 3.57 SVF, Antípatro de Tarso; 58K Long-Sedley)²⁰

El progreso, por tanto, cuenta con un valor que lo hace digno de ser elegido. Tal valoración lo ubica entre las cosas según naturaleza. Al no constituir un bien en sí mismo, el progreso puede ser valorado a partir de la siguiente definición de valor: *μέσσην τινα δύναμιν ἢ χρείαν*

19 Las otras dos acepciones —según el testimonio de Estobeo— en que puede entenderse el término valor son: el precio (*δῶσις*) y la estima (*τιμὴν*) por sí mismo; y la apreciación (*ἀμοιβήν*) del experto (*δοκιμαστοῦ*). Cf. Estobeo, *Ecl.* 2.83 (3.124 SVF; 58D Long-Sedley).

20 Cf. Epicteto, *Diss.* 2.6.9 (3.191 SVF; 58J Long-Sedley).

συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον²¹. Enumerado entre los indiferentes preferidos del alma, el progreso dista de identificarse con el valor absoluto que poseen los bienes; no obstante,

lo preferido [...], al poseer un lugar y valor secundarios (*δευτέραν*), se encuentra, en cierto modo, muy próximo a la naturaleza de los bienes (*τῶν ἀγαθῶν φύσει*). (Estobeo, *Ecl.* 2.85; 3.128 SVF; 58E Long-Sedley; trad. Boeri)

En esta línea podría también interpretarse la suerte de concesión que, al respecto, habría realizado Crisipo:

En el primer libro de su obra *Sobre los bienes*, en cierta forma cede y concede {sc. Crisipo} que se llame bienes a las cosas preferibles, y males a sus contrarios, y lo dice con las siguientes palabras: «Si alguien, debido a estas diferencias {sc. entre lo preferido y lo dispreferido}, quiere llamar bien a alguno de estos {sc. indiferentes}, y mal a otro, se limita al asunto en sí y no se extravía en los significados y, por lo demás, apunta al uso común de las palabras (*ὀνομασίας συνηθείας*)». (Plutarco, *SR* 1048A; 3.137 SVF; 58H Long-Sedley; trad. Campos Daroca & Nava Contreras levemente modificada)²²

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

21 «una capacidad o utilidad intermedia que contribuye a la vida conforme con la naturaleza < (DL 7.105; 3.126 SVF).

22 Cf. Plutarco, *Comm. not.* 25.1070d (3.25 SVF). Respecto al interés de Crisipo por los usos del lenguaje ordinario, vid. Nussbaum 2009: 368–369, quien destaca que las expresiones coloquiales y la utilización de los pasajes literarios como expresión de las creencias populares constituyen cuestiones dignas de atención para el filósofo estoico.

«Indiferentes» se dice en dos sentidos, por una parte, en un sentido, las cosas que no cooperan con la felicidad ni con la infelicidad (*κακοδαιμονίαν*), como por ejemplo riqueza (*πλοῦτος*), fama (*δόξα*), salud (*ὑγίεια*), fuerza (*ισχύς*) y similares, pues también es posible ser feliz sin ellas porque su uso (*χρήσεως*) puede producir felicidad o desdicha. En otro sentido se denomina indiferentes a cosas que no producen movimiento (*κίνητικá*) de impulso ni de rechazo, como el tener en la cabeza un número par o impar de pelos, o extender o encoger el dedo. Los indiferentes mencionados en primer lugar nunca son mentados en este segundo sentido, pues son productores de movimientos de impulso y de evitación. (DL 7.104; 3.119, 3.126 SVF; 58B Long-Sedley; trad. Juliá)

Tal como hemos señalado con anterioridad, los indiferentes no son tales respecto al valor selectivo, y tal valor posibilita que, por ejemplo, la salud o la riqueza sean elegibles a la enfermedad o la pobreza. Ahora bien, lo que agrega el testimonio de Diógenes Laercio antes citado es que la riqueza y la salud (entre otras) no son cosas elegibles en sí (*i. e.*, no portan *a priori* un valor selectivo) porque lo que decide su cooperación con la felicidad o con la infelicidad es el uso que se haga de ellas²³. Precisamente, es el sentido que define a los indiferentes (preferidos y dispreferidos) como aquello de lo que se puede hacer un buen o mal uso lo que establece la diferencia entre éstos y los bienes; ya que:

sostienen que aquello que es posible usar (*χρησθαι*) bien o mal no es un bien. Es posible usar la riqueza bien o mal. Por consiguiente, la riqueza y la salud no son bienes... (DL 7.103; 3.117 SVF; 58A Long-Sedley)

23 Destacando la importancia que posee la *selección* (entre los indiferentes), Séneca señala: «¿Pues qué? —dice— si la buena salud, el reposo y la exención de los dolores no han de impedir en nada a la virtud, ¿no los buscarás? ¿Por qué no las he de buscar? No porque son buenas, sino porque son acordes con la naturaleza (*secundum naturam sunt*) y porque las tomaré con buen juicio. ¿Qué bien habrá entonces en ellas? Este único: el ser bien elegidas (*bene electi*). Pues cuando tomo el vestido cual conviene, cuando ando como es conveniente, cuando cenó como debo, no son bienes la cena el paseo o el vestido, sino mi propósito de conservar en estas ocasiones la compostura que conviene a la razón en cada una de esas circunstancias. [...] No es un bien de por sí un vestido limpio, sino la elección de un vestido limpio, porque el bien no está en la cosa, sino en la elección (*quia non in re bonum est sed in electione quali*) ... » (Ep. 92.11–12; 64J Long-Sedley; trad. López Soto ligeramente modificada).

Sin embargo, si ubicamos en este marco conceptual el progreso como indiferente preferido nos encontramos con la imposibilidad de postular un mal uso de él. Es decir, es posible suponer que alguien puede no-progresar, pero ese no-progreso no daría cuenta específicamente de un mal uso de él, sino más bien, de su ausencia. En este sentido, señalamos que el progreso contiene en sí cierto valor positivo; dicho valor lo constituye como preferido.

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

1.a) que el progreso se ubica entre los indiferentes preferidos del alma;

1.b) al ser preferido por sí mismo es acorde con la naturaleza;

1.c) las cosas según naturaleza (*κατὰ φύσιν*) tienen valor;

1.d) los indiferentes preferidos tienen un valor de tipo selectivo (*i. e.*, son objeto de selección);

1.e) aquello que posee un valor selectivo no contribuye a la felicidad (*εὐδαιμονία*); no obstante,

1.f) el valor, teniendo una utilidad intermedia, contribuye a la vida conforme a la naturaleza; en consecuencia,

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

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

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

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

A partir de las dos líneas argumentativas presentadas deducimos lo siguiente: el progreso, en tanto preferido, porta un valor (selectivo) que contribuye con la vida acorde a la naturaleza (1.g); y, en tanto indiferente, nombra algo de lo que se puede hacer un buen uso (2.b). En consecuencia, el progreso no colabora con el logro de la vida virtuosa, ya que —como hemos dicho— la felicidad «sobreviene cuando estas acciones intermedias adquieren firmeza, habitualidad y fijeza»; es decir, cuando la selección de cosas acordes a la naturaleza

se realiza de cierta manera, la cual supone firmeza y estabilidad. Esta afirmación permite diferenciar el modo de actuar del proficiente y el sabio: el proficiente no hace un buen uso de los indiferentes en todos los casos; en efecto, realiza una selección que es necesaria para lograr una vida virtuosa (y feliz), pero tal (buena) selección no es suficiente para la felicidad. En cambio, el sabio hace un buen uso de los indiferentes en todos los casos, cuestión que supone un criterio de selección a partir del cual elige siempre aquellas cosas según naturaleza. El criterio de selección del sabio lo constituye su disposición virtuosa, y la virtud, al constituir una habilidad técnica, implica saber qué seleccionar en cada una de las circunstancias. Finalmente, el testimonio de Epicteto que citaremos a continuación permitiría mostrar en qué sentido puede ser legítima (respecto a la teoría estoica que afirma que los indiferentes no contribuyen a la felicidad) la realización de esfuerzos que tienden a obtener algún indiferente²⁴:

Las materias son indiferentes, pero el uso de ellas no es indiferente (*Αἱ ὕλαι ἀδιάφοροι, ἡ δὲ χρῆσις αὐτῶν οὐκ ἀδιάφορος*). ¿Cómo conservará alguien al mismo tiempo la estabilidad y la imperturbabilidad (*εὐσταθὲς καὶ ἀτάραχον*) y a la vez el cuidado y el no obrar con negligencia ni con descuido? Imitando a los que juegan a los dados: las fichas son indiferentes, los dados son indiferentes. ¿Cómo sé qué va a salir? Pero el usar cuidadosa y hábilmente (*ἐπιμελῶς καὶ τεχνικῶς*) lo que salga, eso ya es cosa mía (*ἐμὸν ἔργον ἐστίν*). [...] Verás que eso hacen los que juegan bien a la pelota: a ninguno de ellos les importa la pelota como un bien o como un mal, sino que les importa tirarla y atraparla. En eso reside la armonía (*εὐρρυθμία*), en eso reside la habilidad (*τέχνη*), la rapidez (*τάχος*), el buen razonamiento (*εὐγνωμοσύνη*) [...] Así, tengamos también nosotros el cuidado como el del más hábil jugador y la indiferencia como la que tendríamos por la pelota. (Epicteto, *Diss.* 2.5.1–4, 15–16, 20–21; trad. Ortiz García levemente modificada)

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

4. CONSIDERACIONES FINALES

En la primera parte del presente artículo hemos realizado una descripción, desde una perspectiva epistémico-cognitiva, de la figura del *proficiente*, esto es, de aquel que progresa o avanza en la dirección que conduce a la sabiduría (y que —desde una interpretación pedagógica— podría nombrarse como «discípulo» o «educando»). Hemos caracterizado, en tal sentido, la disposición psíquica del proficiente, quien se equipara con la figura del ignorante dada la debilidad e inestabilidad de su disposición psíquica. Señalamos, al respecto, que el deber del proficiente será el de ir disminuyendo progresivamente la cantidad de acciones erróneas, provenientes de sus errores de juicio. Seguidamente, hemos analizado en qué sentido el progreso posibilitaría algún *avance* respecto a la conquista de la virtud. En tal oportunidad, advertimos que lo contradictorio radicaba en que, por un lado la figura del proficiente se equiparaba con la del ignorante; y, por otra parte, el progreso se ubicaba entre los indiferentes preferidos del alma, cuestión que le adjudicaba cierto valor con referencia al alcance de una vida virtuosa. Respecto a tal contradicción, hemos concluido que el progreso puede legitimarse en términos de constituir una selección de aquello que es acorde con la naturaleza, aun cuando este acto no colabore con la vida feliz. Particularmente, señalamos que el progreso tiene un valor instrumental respecto a la vida acorde a la naturaleza; en efecto, si la buena selección sistemática de las cosas según la naturaleza supone la adquisición de la virtud, el progreso puede definirse —al menos, en cierta medida— como un objeto de selección necesario, aunque insuficiente para una vida feliz.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANNAS, J. (1993) *The Morality of Happiness*, Oxford, OUP.
 VON ARNIM, H. (1903–1905) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Teubner.
 BOERI, M. (2001) «The Stoics on bodies and incorporeals», *RMeta* 54.4, 723–752.

- (2004) *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago, Universidad.
- BOERI, M. & SALLES, R. (2014) *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, Sankt Augustin, Academia.
- BRENNAN, T. (2005) *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Oxford, OUP.
- CALONGE RUIZ, J., ACOSTA MÉNDEZ, E., OLIVERI, F.J. & CALVO, J.L. (trads.) (2007) *Platón. Diálogos II*, Madrid, Gredos.
- CALONGE RUIZ, J., LLEDÓ ÍÑIGO, E. & GARCÍA GUAL, C. (trads.) (2007) *Platón. Diálogos I*, Madrid, Gredos.
- CAMARERO, A. (trad.) (1998) *Platón. República*, Buenos Aires, EUDEBA.
- CAMPOS DAROCA, F.J. & NAVA CONTRERAS, M. (trads.) (2006) *Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos.
- CAPPELLETTI, Á.J. (trad.) (1996) *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos.
- CHANTRAINE, P. (1968) *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck.
- CORDERO, N.L. (2008–2009). *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Biblos.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. (1993) «El descubrimiento del bien: *oikéiosis* y *kathékonta* en la ética estoica», en M. Schofield & G. Striker (comps.) *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, trad. esp., Buenos Aires, Manantial, 152–190 [Cambridge 1986].
- FOUCAULT, M. (2008) *La hermenéutica del sujeto*, trad. esp., Buenos Aires, FCE [París 2001].
- GARCÍA GUAL, C. (trad.) (2011) *Diógenes Laercio. Vida de los Filósofos Ilustres*, Madrid, Alianza.
- HADOT, I. (2005) *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Paris, Vrin.
- HADOT, P. (1979) «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *MH* 36, 201–223.
- (2006) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. esp., Madrid, Siruela [París 1981].
- HERRERO LLORENTE, V.-J. & ESCOBAR, Á. (trads.) (2009) *Cicerón. Obras Filosóficas I*, Madrid, Gredos.
- IERODIAKONOU, K. (1993) «The Stoic Division of Philosophy», *Phronesis* 38: 57–74.
- INWOOD, B. (1985) *Ethics and Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press.
- IOPPOLO, A.M. (1980) *Aristone Di Chio e lo stoicismo antico*, Nápoles, Bibliopolis.
- JEDAN, C. (2009) *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, Londres/Nueva York, Continuum.
- JULIÁ, V., BOERI, M. & CORSO, L. (1998) *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, EUDEBA.
- KIDD, I.G. (1978) «Moral Actions and Rules in Stoic Ethics», en J.M. Rist (ed.) *The Stoics*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 247–258.

- (1996) «Stoic Intermediates and the End for Man», en A.A. Long (ed.) *Problems in Stoicism*, Londres/Atlantic Highlands, The Athlone Press, 150–172.
- LIDDELL, H.G., SCOTT, R. & STUART JONES, H. (1996) *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- LONG, A. & SEDLEY, D.N. (1987) *The Hellenistic philosophers*, Cambridge, CUP.
- LÓPEZ SOTO, V. (trad.) (2006) *Séneca. Cartas a Lucilio*, Barcelona, Juventud.
- MARROU, H.-I. (1965) *Historia de la educación en la antigüedad*, trad. esp., Buenos Aires, EUDEBA [París 1948].
- NUSSBAUM, M.C. (2005) *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, trad. esp., Barcelona, Paidós [Cambridge 1997].
- (2009) *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, PUP.
- ORTIZ GARCÍA, P. (trad.) (1993) *Epicteto. Disertaciones*, Madrid, Gredos.
- RACKHAM, H. (trad.) (1960) *Cicerón. De oratore*, Londres, Heinemann.
- REYDAMS-SCHILS, G. (2010) «Philosophy and education in Stoicism of the Roman Imperial era», *Oxf. Rev. Educ.* 36.5, 561–574.
- ROSKAM, G. (2005) *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress*, Lovaina, LUP.
- SORABJI, R. (2000) *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, OUP.