

**LA PRÁCTICA PEDAGÓGICA COMO ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA EN EL
PENSAMIENTO GRIEGO DEL PERIODO HELENÍSTICO A PARTIR DE LA
DOCTRINA ESTOICA**

WILSON SÁNCHEZ JIMÉNEZ

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIONES, POSTGRADOS Y RELACIONES
INTERNACIONALES
FACULTAD DE EDUCACIÓN
ESPECIALIZACIÓN EN DOCENCIA UNIVERSITARIA
SAN JUAN DE PASTO
2011**

**LA PRÁCTICA PEDAGÓGICA COMO ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA EN EL
PENSAMIENTO GRIEGO DEL PERIODO HELENÍSTICO A PARTIR DE LA
DOCTRINA ESTOICA**

WILSON SÁNCHEZ JIMÉNEZ

**Trabajo de grado presentado como requisito para optar el título de
Especialista en Docencia Universitaria**

Asesora:

Dra. GABRIELA HERNÁNDEZ

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE EDUCACIÓN
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIONES, POSTGRADOS Y RELACIONES
INTERNACIONALES
ESPECIALIZACIÓN EN DOCENCIA UNIVERSITARIA
SAN JUAN DE PASTO
2011**

**“Las ideas y conclusiones aportadas en el trabajo de grado son
responsabilidad exclusiva del autor”.**

**Artículo 1. Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.
Acuerdo No. 324 de octubre de 1966.**

Nota de Aceptación

Firma del Presidente del Jurado

Firma del Jurado

Firma del Jurado

San Juan de Pasto, Septiembre de 2011

AGRADECIMIENTOS

Especialmente a todos los que hoy me interpelan desde su cotidianidad a emprender una vida que merezca ser vivida como una auténtica obra de arte, pulimentada por el bello contubernio entre el pensamiento y la vida, a todos aquellos que se juegan la vida por un mundo hermosamente humano, a los innombrables, a los francotiradores de la historia que insisten y resisten desde sus transgresiones en que el proyecto inacabado de la humanidad aún es posible, a los que han renunciado a su importancia personal pues consideran que es un fardo muy pesado para vivir, a los que corren el albur de pensar por cuenta propia, a quienes poseen al arte del acecho y se retiran en sí y permanecen allí en silencio, a los espíritus libertarios; a ese caballero gallardo que cuando amanece irradiado del hermano sol deviene en Atahualpa, en Moctezuma, en José Martí, en Bolívar, en el Che y en todos aquellos bellos humanos que han renunciado a su nombre porque son todos los nombres, a los humanos de carne y hueso que de cuando en vez les da por morir y renacen en muestra memoria; a todos los hijos de este sur que me despertaron en medio de un exótico y milenario lugar donde el verde es de múltiples colores y, sobre todo, a estas telúricas tierras donde esculqué y encontré el amor...

ÍTACA

Cuando salgas de viaje para Ítaca,
desea que el camino sea largo,
colmado de aventuras, de experiencias colmado.
A los lestrigones y a los cíclopes,
al irascible Posidón no temas,
pues nunca encuentras tales tendrás en tu camino,
si tu pensamiento se mantiene alto, si una exquisita
emoción te toca cuerpo y alma.
A los lestrigones y a los cíclopes,
al fiero Posidón no encontrarás,
a no ser que lo lleves ya en tu alma,
a no ser que tu alma los ponga de pie ante ti.

Desea que el camino sea largo.
Que sean muchas las mañanas estivales
en que -¡y con qué alegre placer!-
entres en puertos que ves por vez primera.
Detente en los mercados fenicios
para adquirir sus bellas mercancías,
madreperlas y nácares, ébanos y ámbares,
y voluptuosos perfumes de todas las clases,
todos los voluptuosos perfumes que te sean posibles.
Y vete a muchas ciudades de Egipto
y aprende, aprende de los sabios.

Mantén siempre a Ítaca en tu mente.
Llegar allí es tu destino.
Pero no tengas la menor prisa en tu viaje.
Es mejor que dure muchos años
y que viejo al fin arribes a la isla,
rico por todas las ganancias de tu viaje
sin esperar que Ítaca te va a ofrecer riquezas.

Ítaca te ha dado un viaje hermoso.
Sin ella no te habrías puesto en marcha.
Pero no tiene más que ofrecerte.

Aunque la encuentres pobre, Ítaca de ti no se ha burlado.
Convertido en tan sabio, y con tanta experiencia,
Ya habrás comprendido el significado de las Ítacas.

Constantinos P. Cavafis

CONTENIDO

| | Pág. |
|---------------------------------------------------------------------|-----------|
| RESUMEN ANALÍTICO DEL ESTUDIO | 10 |
| ANALITICAL SUMMARY OF THE STUDY | 13 |
| INTRODUCCIÓN | 16 |
| 1. PROBLEMA | 18 |
| 1.1 Descripción del Problema | 18 |
| 1.2 Formulación del Problema | 18 |
| 1.3 Pregunta Central | 19 |
| 1.3.1 Subpreguntas | 19 |
| 1.4 Objetivos | 19 |
| 1.4.1 Objetivo General | 19 |
| 1.4.2 Objetivos Específicos | 19 |
| 1.5 Justificación | 20 |
| 2. MARCO REFERENCIAL | 21 |
| 2.1 Marco Contextual | 23 |
| 2.2 Marco Histórico | 24 |
| 2.3 Marco Teórico | 33 |
| 2.4 Marco Conceptual | 40 |
| 3. METODOLOGÍA | 48 |
| 4. PROPUESTA: EL CARÁCTER PEDAGÓGICO DEL PENSAMIENTO ESTOICO | 49 |
| 4.1 El cuidado de sí y la pedagogía | 58 |
| CONCLUSIONES | 65 |
| BIBLIOGRAFÍA | 68 |

LISTA DE TABLAS

| | Pág. |
|----------------------------------------------|-----------|
| Tabla 1. Cuadro cronológico comparado | 31 |

LISTA DE FIGURAS

| | Pág. |
|-------------------------------------------------------------------|-----------|
| Figura 1. Ubicación de los Estados del período helenístico | 32 |

RESUMEN ANALÍTICO DEL ESTUDIO

CÓDIGO: 94228174

PROGRAMA ACADÉMICO: Especialización en Docencia Universitaria

AUTOR: Wilson Sánchez Jiménez

TÍTULO: La práctica pedagógica como estética de la existencia en el pensamiento griego del periodo helenístico a partir de la doctrina estoica.

ÁREA DE INVESTIGACIÓN: Innovaciones Educativas para el Mejoramiento Cualitativo de la Educación”.

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: Pedagogía y didáctica.

PALABRAS CLAVES: Pedagogía, estoicismo, ethos, ética, ejercicios filosóficos, cuidado de sí.

DESCRIPCIÓN: Trabajo de grado que se ocupa fundamentalmente de contribuir a la discusión y reflexión acerca del ejercicio docente relacionado específicamente con la práctica pedagógica y su compromiso ético-político en el contexto actual, teniendo como eje referencial los discursos creadores de la cultura occidental en el ámbito de la pedagogía; en este caso, aquellas prácticas pedagógicas que emergieron en el periodo helenístico, especialmente la escuela estoica y sus más preclaros exponentes: Epicteto, Marco Aurelio y Séneca, pensadores que se esforzaron en hacer de la pedagogía una estética de la existencia, es decir, la pedagogía como una práctica vinculada a la transformación permanente de sí.

CONTENIDOS: En el primer capítulo se observan las diversas circunstancias históricas en las cuales emergió la práctica pedagógica como escenario capital de la constitución de un carácter y un *ethos*. En el segundo capítulo se realiza una breve conceptualización del talante del pensamiento griego del periodo helenístico y sus discursos fundantes. El tercer capítulo versa sobre el carácter pedagógico del pensamiento helenístico y sus preocupaciones generadas en medio de un mundo convulsionado, en constante crisis, para, a través de ello proponer un conjunto de prácticas pedagógicas que están asociadas a ejercicios filosóficos y a elecciones fundamentales de vida.

METODOLOGÍA: Investigación teórica, modalidad monografía. Se parte de un ejercicio de lecto-escritura como praxis transformativa, que facilita la

emergencia de nuevos dominios de saber y novedosas prácticas sociales. La indagación realizada lleva implícita una actividad creadora de carácter crítico-reflexivo, con un ejercicio de lecto-escritura y de discusión y orientación teórica; por ello, el trabajo de investigación se abordó desde los discursos fundadores y creadores de la práctica pedagógica en el contexto del pensamiento occidental. El procedimiento o la técnica recomendada referida aquí considera tres momentos en el ejercicio de indagación y búsqueda cuando se trata de abordar una buena lectura de un filósofo o el tratamiento correcto de un problema filosófico, que en este caso sería la problemática pedagógica del Hellenismo. Estos tres momentos, según el autor Jaspers, son: 1. Saber qué dice el filósofo o cuál es el problema. Esto implica el conocimiento del tema; 2. Saber qué han dicho otros del filósofo o del problema. Esto exige el conocimiento de bibliografía auxiliar; y 3. Saber qué pensamos nosotros del filósofo o del problema y de lo que otros han dicho del filósofo o del problema. Momento que se define como toma de posición crítica.

CONCLUSIONES: Se puede concluir, en este Trabajo de Grado, que todo el periodo helenístico hunde sus raíces y afianza sus fundamentos en el pensamiento de Sócrates, quien fue el inspirador de las diversas escuelas de pensamiento de Grecia, incluyendo al estoicismo como sistema filosófico. De allí que la suerte de genealogía que se propuso establecer en el trabajo, para identificar la emergencia de los agenciamientos pedagógicos que surgieron en el periodo helenístico, se desprendieron de la vida de Sócrates; y en el pensamiento estoico, el *daimón* de Sócrates se asoma en los discursos persuasivos de los sabios del período greco-romano: Epicteto en el *Enquiridión*, Marco Aurelio en *Meditaciones*, y Séneca en *Epístolas morales a Lucilo*. Epicteto invita a sus discípulos a edificar toda una práctica basada en ejercicios filosóficos escriturales, que tenían como propósito dejar una impronta en el carácter de quien los escribía. De igual forma, Marco Aurelio, a través de sus *Meditaciones*, como ejercicio filosófico concreto, pretende instaurar un modo de reflexionar en soliloquio; es decir, consigo mismo, que procura hacer de su vida una auténtica obra de arte, una pintura estética que esté conforme a la naturaleza estoica. Finalmente, encontramos la pragmática de la libertad de Séneca, enraizada en las cartas seductoras y sediciosas, que fueron dirigidas a sus discípulos, especialmente a Lucilio. El mérito transformador de estas cartas radica en un ejercicio de la parrhesía, -el coraje de decir verdad-, que se ejerce desde una sinceridad, un acento personal que no es otra cosa que la encarnación de un hálito vital, de un espíritu o, mejor, de una doctrina filosófica que Séneca ya ha interiorizado.

BIBLIOGRAFÍA:

EPICTETO. *Enquiridión*. (Trad. José Manuel García de la Mora). Barcelona: Anthropos, 1991. 198 p.

HADOT Pierre. *¿Qué es la Filosofía Antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998. 338 p.

MARCO Aurelio. *Meditaciones*. (Trad. R. B. Pellicer). Madrid: Gredos, 1994. 217 p.

PLATÓN. *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*. (Trad. J. Calonge Ruíz, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo). Barcelona: Editorial Gredos, 1997. 329 p.

SÉNECA. *Cartas Morales a Lucilio*. (Trad. J. B. y Ferro). Argentina: Orbis, 1984. 205 p.

ANALITICAL SUMMARY OF THE STUDY

CODE: 94228174

ACADEMIC PROGRAM: Specialization in University Teaching

AUTHOR: Wilson Sánchez Jiménez

TITEL: The pedagogy practice as aesthetic for existence in Grecian thought in Hellenistic period since stoic doctrine.

RESEARCH DIVISION: Educative Innovations for improve quality for Education.

LINE OF RESEARCH: Pedagogy and Didactic.

KEY WORDS: Pedagogy, stoic, ethos, ethic, philosophical exercises, take care of myself.

DESCRIPTION: In this paper, the author construct to propose for contribute to the discussion and reflection on their teaching specifically related to pedagogical practice and its ethical and political commitment in the current context, taking as reference axis discourses of Western culture creators in the field pedagogy, in this case those pedagogical practices that emerged in the Hellenistic period, especially the Stoic school and its most illustrious exponents: Epictetus, Marcus Aurelius and Seneca. Thinkers who strove to make education aesthetics of existence, i.e., pedagogy as a practice linked to the ongoing transformation of self.

CONTENTS: In the first chapter, the author discusses the various historical circumstances where pedagogical practice emerged as capital stage of setting up a character and ethos. In the second chapter makes a brief conceptualization of the spirit of the Greek thought of the Hellenistic period and its founding speeches. The third chapter addresses of the pedagogical nature of the Hellenistic thought and concerns generated in the midst of a troubled world in constant crisis. Takes this view point, the author gives an account of a range of teaching practices that are associated with fundamental philosophical exercises and life choices.

METHODOLOGY: Theoretical research, monograph form. This text is be part of an exercise in reading and writing as a transformative praxis; which facilitates emergence of new domains of knowledge and new social practices. The inquiry conducted, implies a creative activity of critical-reflective, with an exercise in

reading, writing and discussion and theoretical orientation, so the research was approached from the authors of speech based and pedagogical practice in the context western thought. The recommended procedure or technique referred here considers three stages in the course of investigation and search deal when it comes to reading a good philosopher or the correct treatment of a philosophical problem, which in this case would be the pedagogical issues of Hellenism. These three moments in the author Jaspers are: 1. knowing what the philosopher or the course says or what is the problem. This implies knowledge of subject; 2. Knowing what others have said about the philosopher or problem. This requires knowledge of other literature; and 3. Knowing what we think about philosopher or problem and what others said about philosopher or problem. This point is defined as making critical position.

CONCLUSIONES: In this paper, the autor conclude that the Hellenistic period and settled rooted foundations in the thought of Sócrates; who was inspiration behind the various schools of thought in Greece, including Stoicism as a philosophical systems. Hence, the lot of genealogy work proposed to establish in order to identify the emergence of the assemblages teaching in the Hellenistic period and detached from the life of Socrates. So, in stoic thought is the daemon of Socrates, looms in persuasive speeches of the shoals of Greco-Roman period: the Enchiridion Epictetus, Marcus Aurelius in Meditations, and Seneca in Moral Epistles to Lucilius.

Epictetus invites his disciples to build a whole philosophical practice based on scriptural exercises, which were intended to leave an imprint on the character of who wrote them. Similarly, Marcus Aurelius, through his Meditations in soliloquy, i.e., himself attempting to make his life a work of art, an aesthetic painting that is according to the stoic nature. Finally, we find the pragmatic freedom of Seneca, rooted in the seductive and seditious letters that were addressed to his disciples, especially Lucilius. The merit of these letters is in the exercise of *parrhesia* –the courage to speak truth-. This *parrhesia* is exercised from honestly, from sincerity, from a staff accent that is very embodiment of a vital breath of a spirit or more of a philosophical doctrine that Seneca has already internalized.

BIBLIOGRAPHY:

EPICTETO. *Enquiridión*. (Trad. José Manuel García de la Mora). Barcelona: Anthropos, 1991. 198 p.

MARCO Aurelio. *Meditaciones*. (Trad. R. B. Pellicer). Madrid: Gredos, 1994. 217 p.

PIERRE Hadot. *¿Qué es la Filosofía Antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998. 338 p.

PLATÓN. *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*. (Trad. J. Calonge Ruíz, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo). Barcelona: Editorial Gredos, 1997. 329 p.

SÉNECA. *Cartas Morales a Lucilio*. (Trad. J. B. y Ferro). Argentina: Orbis, 1984. 205 p.

INTRODUCCIÓN

...Mas la admirable coherencia del sistema y la increíble ordenación de la materia me ha arrastrado. Por los dioses inmortales, ¿no la encontraréis maravillosa? Porque..., ¿Qué puede hallarse tan ordenado, tan sólido, tan bien ensamblado? ¿Qué hay aquí... que no está ligado con alguna otra cosa, de tal suerte que todo se vendría abajo con que sólo cambiaras una letra? Mas no hay nada en absoluto que pueda ser mudado (dicho por "Catón" en Cicerón, Fin III 74).

La tarea fundamental de nuestro tiempo consiste en hacer de la práctica docente una auténtica obra de arte; es decir, edificar desde el ejercicio propio de la docencia una subjetividad que sea el resultado de un conjunto de prácticas de sí, de ejercicios filosóficos, que permitan realizar una transformación permanente e inacabada sobre sí mismo; es decir, una modificación singular que busque como propósito capital hacer de la propia existencia una auténtica obra de arte, la cual, además, procure instaurar modos de comportamiento que influyan cualitativamente sobre el actual ejercicio docente.

Es conveniente advertir que para poder entender y argumentar estos planteamientos es fundamental indagar los diferentes agenciamientos pedagógicos de la Grecia Antigua, específicamente el periodo helenístico, cuando la práctica pedagógica jugó un papel determinante en la estructuración de un carácter que da cuenta de una época; en este escenario, las diferentes escuelas filosóficas se valieron de la pedagogía como práctica de la libertad para alcanzar sus fines filosóficos.

Dicha investigación no es más que una interpelación a la actual práctica docente, que permita generar un debate colectivo en el ámbito académico y que, además, posibilite generar un espacio de reflexión, que se traduzca en un permanente ejercicio de indagación y búsqueda de los referentes teóricos, de los discursos fundadores y creadores de la cultura que otrora pensaron la práctica pedagógica vinculada a la vida misma. Estos discursos pueden constituirse en las condiciones de posibilidad para la emergencia de procesos pedagógicos que le aporten a la actual sociedad para pensarse a sí misma, procesos que permitan la consolidación de proyectos realmente alternativos para la defensa de la vida, la libertad y la multiplicidad, sobre todo en un orden

social que, por su propia lógica y dinámica, le impide al hombre ser libre y lo reduce a su dependencia funcional, empobreciéndolo, fragmentándolo, atomizándolo, al imposibilitarle su reproducción simbólica y negándole su dimensión ética y estética.

Se trata, entonces, de aportar argumentos a la urgente tarea de crear condiciones de posibilidad en la instauración de prácticas sociales cualitativa y radicalmente distintas, que posibiliten asumir el ejercicio pedagógico como una auténtica obra de arte; es decir, que dicho ejercicio se constituya en una estética de la existencia, en una práctica reflexionada de la libertad.

1. PROBLEMA

Acostúmbrate a no estar distraído a lo que dice otro, e incluso, en la medida de tus posibilidades adéntrate en el alma de quien habla.

Marco Aurelio

1.1 DESCRIPCIÓN DEL PROBLEMA

La tarea fundamental de nuestro tiempo consiste en hacer de la práctica docente una auténtica obra de arte; es decir, edificar desde esta una subjetividad que sea el resultado de un conjunto de prácticas de sí, de ejercicios filosóficos, que permitan realizar una transformación permanente e inacabada sobre sí mismo; es decir, una modificación singular que busque como propósito capital hacer de la propia existencia una auténtica obra de arte, la cual, además procure instaurar modos de comportamiento que influyan cualitativamente sobre el actual ejercicio docente.

1.2 FORMULACIÓN DEL PROBLEMA

Esta propuesta pretende contribuir en la discusión y reflexión acerca del ejercicio docente relacionado específicamente con la práctica pedagógica y con su compromiso ético-político en el contexto actual, pues, como bien se sabe, el ejercicio docente universitario se encuentra en una encrucijada en términos de producción discursiva y precariedad pedagógica en la forma de recontextualizar los discursos creadores de la cultura a las generaciones actuales; por ello, la inquietud de pensar la práctica pedagógica como estética de la existencia; es decir, como una práctica vinculada a procesos ético-políticos, donde se posibilita la transformación permanente de quien asume dicha práctica.

Es conveniente advertir que para poder entender y argumentar estos planteamientos es fundamental indagar los diferentes agenciamientos pedagógicos de la Grecia antigua, específicamente el periodo helenístico, cuando la práctica pedagógica jugó un papel determinante en la estructuración de un carácter que da cuenta de una época; las diferentes escuelas filosóficas se valieron de la pedagogía como práctica de la libertad para alcanzar sus fines filosóficos; se podría considerar que los cínicos, los estoicos, los epicúreos, los escépticos, los megáricos, los eclécticos, entre otros, fueron usuarios de la pedagogía como práctica coherente entre pensamiento y vida.

Así, pues, esta propuesta pretende aportar argumentos a la urgente tarea de crear condiciones de posibilidad en la instauración de prácticas sociales radicales y cualitativamente distintas, que posibiliten asumir el ejercicio pedagógico como una auténtica obra de arte; es decir, que dicho ejercicio se constituya en una estética de la existencia, en una práctica reflexionada de la libertad.

1.3 PREGUNTA CENTRAL

¿Cuáles fueron las prácticas pedagógicas utilizadas por los griegos del periodo helenístico específicamente los de la escuela estoica, que los condujeron a pensar en dichas prácticas como una estética de la existencia?

1.3.1 Subpreguntas

*¿Cuáles fueron las técnicas¹ pedagógicas del periodo helenístico?
¿Cómo contextualizar dichas técnicas y discursos en el mundo contemporáneo?*

1.4 OBJETIVOS

1.4.1 Objetivo general

Realizar aportes teóricos, desde el pensamiento griego², a la actual práctica docente como ejercicio ético-político, ético-estético reivindicando la universidad pública como espacio creador que se piensa a sí mismo y a la sociedad.

1.4.2 Objetivos específicos

Resaltar las prácticas pedagógicas del periodo helenístico como ejercicios orientados a hacer de la existencia una auténtica obra de arte.

Re- contextualizar, en la esfera pedagógica, los discursos creadores del pensamiento clásico griego en nuestra época.

¹ La palabra técnica hace referencia a la idea griega de la **techne**, como el saber hacer con excelencia.

² Es pertinente señalar que este proyecto de grado se ocupará del “**periodo helenístico**” a partir de la doctrina estoica: **Epicteto, Séneca, Marco Aurelio**.

Abordar y proponer una indagación acerca de la ética como argumento central en la docencia universitaria.

Problematizar la concepción de estética de la existencia en relación consigo mismo, con los demás y con la naturaleza en el ejercicio docente.

1.5 JUSTIFICACIÓN

Este proyecto de investigación pretende constituirse en un espacio de reflexión, en un permanente ejercicio de indagación y búsqueda de los referentes teóricos y de los discursos fundadores y creadores de la cultura que otrora pensaron la práctica pedagógica vinculada a la vida misma. Estos discursos pueden constituirse en las condiciones de posibilidad para la emergencia de procesos pedagógicos que le aporten a la actual sociedad para pensarse a sí misma, procesos que permitan la consolidación de proyectos realmente alternativos para la defensa de la vida, la libertad y la multiplicidad, sobre todo en un orden social que, por su propia lógica y dinámica, le impide a la humanidad ser libre, reduciéndola a su dependencia funcional, fragmentándola, atomizándola; empobreciéndola al imposibilitarle su reproducción simbólica y negándole su dimensión ética y estética.

2. MARCO REFERENCIAL

*En cada uno de los hombres buenos habita un dios (quien sea ese dios es cosa incierta).
Séneca*

Los antiguos filósofos griegos, como Epicuro, Zenón, Sócrates, etc., se mantuvieron más fieles a la verdadera Idea del filósofo que lo que se ha hecho en los tiempos modernos.

-¿Cuándo vas por fin a empezar a vivir virtuosamente? - decía Platón a un anciano que le contaba que escuchaba lecciones acerca de la virtud -. No se trata de especular constantemente, sino que hay que pensar asimismo de una buena vez en la aplicación. Pero hoy día se considera soñador al que vive de una manera conforme a lo que enseña.

Immanuel Kant

Este Trabajo de Grado propone contribuir teóricamente al debate acerca del ejercicio docente relacionado específicamente con la práctica pedagógica y su compromiso ético-político en el contexto actual, pues, como bien se sabe, el ejercicio docente universitario se encuentra en una encrucijada en términos de la producción discursiva.

El desempeño pedagógico en el mundo contemporáneo ha desencadenado una vorágine que conduce su qué hacer a un estado de no retorno; los discursos creadores de la cultura vienen siendo olvidados de manera paulatina, las generaciones actuales se apropian de ciertas discursividades efímeras, que, en el mayor de los casos, desaparecen sin dejar huella alguna en los procesos de formación. Todo esto obliga a considerar la urgencia de pensar dicha problemática desde una perspectiva teórica que aborde el asunto a tratar, haciendo uso de los discursos creadores que históricamente corresponden al saber pedagógico y que puedan dialogar con los discursos modernos.

Pensar la práctica pedagógica como estética de la existencia, es decir, como una práctica vinculada a procesos ético-políticos, donde se posibilita la transformación permanente del individuo, sólo puede ser posible remitiéndose a aquellas discursividades de la antigua Grecia que, en dicha época, cumplieron

el papel de formar modos de ser y estar en el mundo que revelen un talante de excelencia, pues la práctica pedagógica jugó un papel determinante en la estructuración de un carácter. En el periodo helenístico, escenario de esta indagación, las diferentes escuelas filosóficas se valieron de la pedagogía como práctica de la libertad para alcanzar sus pretensiones filosóficas; se podría considerar, a modo de ejemplo, que los cínicos, los estoicos, los epicúreos, los escépticos, los megáricos, los eclécticos, entre otros, fueron usuarios de la pedagogía como práctica coherente entre pensamiento y vida.

Este documento insiste en la importancia de desencadenar nuevamente la inaplazable tarea de instaurar un permanente diálogo entre modernos y antiguos, donde sea dable crear condiciones de posibilidad para agenciar prácticas sociales radicales y cualitativamente distintas, que posibiliten asumir el ejercicio pedagógico como una auténtica obra de arte; es decir, que dicho ejercicio se constituya en una estética de la existencia, en una práctica reflexionada de la libertad.

Así, pues, esta investigación procura correr el albur de indagar sobre el universo teórico del pueblo griego, específicamente su manifestación teórica en el periodo helenístico sobre la educación, esfera donde se registran un conjunto de prácticas y de teorías que aluden a una exigencia fundamental de la mentalidad griega, es decir, el “deseo de formar y de educar virtuosamente” para hacer de la existencia una auténtica obra de arte.

Para los antiguos griegos, la preocupación capital de su existencia fue la educación de sus jóvenes en el noble ideal de la *Paideia*; la educación se constituyó en una práctica en permanente coherencia con la vida, inmersa continuamente en los discursos públicos y en algunos escritos privados; a este conjunto de prácticas que articulaban pensamiento y vida, los griegos le daban el carácter de *Areté*³, es decir el “saber hacer con excelencia”.

³ Palabra griega que comprendía tanto la excelencia del cuerpo como la del espíritu, es decir una fuerza que le es propia al hombre, que constituye su perfección y permite ser reconocido entre los hombres y los dioses como un ser prudente, virtuoso y prestigioso. En tal sentido, alcanzar la *Areté* era una especie de consagración, de nobleza, de heroísmo, de prudencia y de sabiduría, que se elevaba por encima de cualquier reconocimiento social. Pues, hablar de la *Areté* es hablar del mayor ideal de la cultura griega. Según el Profesor Werner Jaeger, los griegos usaban dicha palabra para señalar una actividad o acción penetrada por el logos, por un saber hacer inteligentemente que conduce a quien lo realiza a su más excelsa perfección. La *Areté* como arquetipo, como modelo y paradigma de vida, se remonta a las grandes epopeyas de los antiguos griegos narradas por Homero. Ya en la Iliada y la Odisea este concepto jugaba un papel fundamental en el modo como los hombres y los dioses asumían sus acciones frente al cosmos. En este contexto, afirma Jaeger: *El concepto de Arété es usado con frecuencia por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los*

En el capítulo primero se intenta señalar un conjunto de prácticas, o lo que Pierre Hadot (1998), denomina ejercicios filosóficos, que se relacionan con expresiones pedagógicas que pretendían conducir al individuo al camino de “*las artes de la existencia*”, de las cuales se deriva toda una serie de prácticas basadas, a su vez, en una serie de ejercicios, entre los que se destacan: La técnica de la meditación, la técnica de la memorización del pasado, la técnica del examen de conciencia, la técnica de verificación de las representaciones, a medida que éstas se hacen presentes en la mente, la técnica de la reiteración, los soliloquios, las correspondencias, la escritura de los manuales de notas o hypomnemas... El segundo capítulo introduce propiamente el problema de la ética como referente central de la práctica docente del periodo helenístico y, a su vez, presenta los argumentos por los que es preciso contextualizar la ética, entendida como estética de la existencia, en la reflexión contemporánea sobre el problema de la educación.

2.1 MARCO CONTEXTUAL

Convencionalmente, se denomina época helenística al período comprendido entre la muerte de Alejandro Magno (323 aC) y la conquista de Grecia por Roma, en los últimos días de la República. Conviene anotar que dicho periodo se caracterizó por una permanente renovación de la cultura griega, pues el surgimiento de múltiples escuelas y sistemas filosóficos, procedentes fundamentalmente del pensamiento socrático, dieron paso a una época marcada por el protagonismo de grandes figuras, que asumieron la retórica como el mejor de los medios para lograr persuadir a sus oyentes sobre la coherencia del conjunto de máximas que componen tal o cual sistema filosófico.

Las escuelas filosóficas de este periodo se apropiaron de toda la herencia pedagógica procedente del talante de la Paideia griega, ya que su propósito era promover, entre la sociedad, una elección fundamental de vida. Como bien se

*dioses y el valor y la rapidez de los caballos nobles. El hombre ordinario, en cambio, no tiene Areté, y si el esclavo procede de acaso de una raza de alta estirpe, le quita Zeus la mitad de su Areté y no es ya el mismo que era. La Areté es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresaliente como el supuesto evidente de toda posición dominante. Señorío y arete se hallaban inseparablemente unidos. Werner Jaeger considera necesario, en aras de la claridad conceptual, conservar la traducción tradicional de las palabras areté y episteme por "virtud y "saber", respectivamente, aunque ambas expresiones, según Jaeger, sean igualmente equívocas, por tener las conocidas acepciones concomitantes modernas que las palabras griegas no tenían. Véase Werner Jaeger. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. (trad. J. Xirau, W. Roses). México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 489.*

sabe, esta época posibilitó desarrollar de modo excelente el discurso ético y, a su vez, constituir un carácter que diera cuenta de la relación consigo mismo. Los problemas filosóficos adquieren gran importancia, constituyéndose la filosofía en un modo de vida; el hombre helenístico se apropia de la filosofía, pues ya no encuentra seguridad en la idea de la Polis, pues ésta ha dejado de existir como realidad autónoma. El individuo helenístico es arrojado a un mundo de inseguridades y guerras permanentes, “las de Alejandro Magno y los Diadocos”; así, pues, urge la necesidad de encontrar en los procesos espirituales su propia salvación y la felicidad que, por las circunstancias externas, ya no es dable encontrar en la antigua idea de *polis*. Se podría decir que el ocaso de la *polis*, como punto de referencia de los valores del ciudadano, explica gran parte de las características más importantes de la cultura helenística; para muchos autores⁴, el periodo helenístico es considerado como un acontecimiento de la decadencia de la cultura griega; sin embargo, se puede afirmar que dicho periodo se caracteriza por el advenimiento de una crisis, de una transformación telúrica del individuo y su relación consigo mismo, con los otros y con el mundo.

En el nuevo orden político y humano del periodo helenístico se dan las condiciones de posibilidad para la reflexión ética en la filosofía; es decir, para la creación, posterior, de la filosofía como pensamiento ético-político capaz de plantearse problemas que conduzcan a la necesidad de establecer, de integrar el discurso con la vida, de fijar a nuestra vida metas o fines parciales, a realizarse en un tiempo finito, pues para el mundo helenístico era capital pensar en el inmediato presente, pues la tarea de construir un carácter sería inaplazable en la lógica del fuego creador del cosmos.

2.2 MARCO HISTÓRICO

Solón y Clístenes logran ampliar la base de las instituciones y de la ideología de la Polis ateniense después de haber pasado por un estadio puramente

⁴ Autores como Nicolás Abbagnano y A. Visalberghi sostienen que dicho periodo, a pesar de sus particularidades, es un periodo estancado en el tiempo, cuando la creatividad no encuentra un terreno fértil: la creatividad artística se estanca notablemente, a resultas de lo cual el literato tiende más y más a convertirse en minucioso exégeta, en sistematizador del patrimonio artístico del pasado, y deja de ser creador de obras nuevas. Por otra parte, el rápido crecimiento de la cultura por efecto de los nuevos conocimientos, sobre todo el campo de las ciencias, adquiridos merced al contacto íntimo con otras grandes civilizaciones del pasado, plantea la exigencia de la especialización, de tal forma que acaba por afirmarse un tipo de científico que cultiva una sola disciplina (matemática, astronomía, geografía, medicina, etc.) con gran pericia y no pretende ser enciclopédico ni se preocupa gran cosa por la filosofía. En el terreno literario, la gramática se cultiva también como una ciencia precisa y minuciosa, dando nacimiento a la filosofía.

aristocrático. Los griegos realizan una revolución política, que puede ser considerada, junto con la Revolución Francesa, como una de las grandes revoluciones que jalonan la historia de la humanidad. En el acontecer de estas revoluciones, la emergencia de la democracia griega es algo completamente inesperado. Esta constituye una excepción a la forma de organización política que se ha dado en las civilizaciones que han aparecido en nuestro planeta. La característica capital de la civilización griega fue la democracia, lo cual hizo que esta civilización se constituyera en el espacio privilegiado para la reflexión filosófica y ético-política. Christian Meier ha expresado sentenciosamente que *“los griegos ignoraban la posibilidad de la democracia antes de realizarla, porque antes de ellos no había habido griegos”*⁵.

La democracia griega, y específicamente la ateniense, constituye un fenómeno histórico prácticamente sin ejemplos en el pasado. Esto significa que a los griegos les cabe el mérito de ser el primer pueblo en la historia de la humanidad en alcanzar, mediante una revolución en los espíritus, la democracia como fin. Para ello fue necesario que se diera un cambio, el cual no podía producirse sino a *“condición de que fuera reclamado, que apareciera y se difundiera un gran saber, que se concibieran instituciones propias para asegurar en forma duradera la influencia política de las capas populares”*. También se hizo necesario que se creara, ante todo, *“una disponibilidad particular, una voluntad de insuflar vida a esas instituciones, no solamente en un momento de revuelta, sino de manera perdurable”*⁶.

Este avatar extraordinario del pueblo griego se caracteriza por lo que se denomina, desde el punto de vista de la antropología política, *“militantismo”*, el que consiste en el compromiso de toda una comunidad de ciudadanos, con vocación de libertad, para asumir, como tripulantes del *“navío del Estado”* e *“instrumentos activos de la Polis”*, su destino histórico. El ciudadano griego era un sujeto activo que en gran medida debía mantenerse a disposición de la *Polis* por su propio deseo y sin ninguna imposición. Él mismo exigía esa actividad, de la cual resulta una gran disposición y ese compromiso excepcional del griego, y en particular del ateniense, en la política. En este contexto histórico-político y conscientemente inscrito en el espíritu de su época, Esquilo funda la teoría democrática sobre una base religiosa, la cual *“estaba ya en germen en la ideología tradicional de que lo propio del hombre era la sophrosyne, que llevaba consigo una cierta autolimitación y medida por respeto a los demás y temor a*

⁵ Véase Christian Meier. *Introducción a la antropología política de la antigüedad clásica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

*una intervención de la divinidad*⁷.

El trabajo de Esquilo consistió en conciliar la aristocracia con el pueblo para hacer frente a los tiranos y para ello tuvo en cuenta los principios de libertad y autoridad, los que tenían como presupuesto la misma realidad de la democracia creada por Clístenes. A esta conciliación le da Esquilo un fundamento divino, calificando de justo el comportamiento del hombre democrático, refiriéndolo a un mundo divino moralizado, que garantiza una sanción en caso necesario. Este ethos y el de la vida del pueblo griego hacen necesaria, para la filosofía, la reflexión ética.

La teoría democrática fundada por Esquilo continuó su devenir; pero es transformada radicalmente, no tanto en la definición de su ideal democrático sino en el sentido de prescindir ella del fundamento divino del orden social y político, para basarse en la existencia de la naturaleza humana.

Es la naturaleza humana, y no un imperativo divino, la que contiene una serie de valores y cualidades que hallan su mejor expresión en el orden democrático, creado por ella. Y no sólo esto, sino que el hombre lleva dentro de sí fuerzas que favorecen un progreso dentro de ese orden democrático - progreso que ya Esquilo intuía, pero sólo a través de paradigmas divinos y dentro de una concepción trágica que hacía que el progreso y el triunfo hubiera que ganarlos cada vez en medio de oscuros peligros - Ahora es el momento del pleno optimismo. Los aspectos egoístas de la naturaleza humana, aquellos que llevan a una afirmación del propio yo que provoca la ruina del orden social y que Esquilo había estudiado bajo el nombre hybris, pasan a segundo término (Rodríguez, La Democracia ateniense, p.160).

Los griegos enunciaron discursos racionales sobre el hombre, la sociedad, y la política, los cuales tienen varias fuentes. Los pensadores jonios anteriores o contemporáneos de Esquilo contribuyeron al desarrollo racional de teorías sobre estos tópicos y fueron menos conservadores que él. En Heráclito, Jenófanes y Simónides se encuentra el inicio del pensamiento tradicional sobre el que ejercieron una influencia fundamental. El pensamiento jónico incide de manera notable en la Atenas de Pericles debido a que en ella enseñan filósofos y sofistas viajeros. Anaxágoras de Clazomenas, Diógenes de Apolonia, Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos, Hipódamo de Mileto y otros expusieron

⁷ Vid. Francisco Rodríguez Adrados. *La Democracia ateniense*. (3ª. Ed.). Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 159.

en esta ciudad sus doctrinas. Arquelao, que posiblemente es un ateniense, lo hizo de igual manera. Tanto filósofos como sofistas, con sus lecciones sobre ética y política, influyeron en la política práctica. Se sabe que Anaxágoras y Protágoras pertenecen al círculo de Pericles y que tanto filósofos como sofistas desarrollaron una teoría social y política fundamentada en los mismos principios.

*Fe en el hombre y en su razón; creencia en una naturaleza humana que es la base de una nueva sociedad fundada sobre principios más o menos igualitarios; nueva teoría del conocimiento que justifica el desarrollo autónomo de las sociedades humanas. Unos y otros heredan la filosofía y ciencias jónicas de la edad anterior; unos y otros representan el mismo tipo humano del individuo desligado de su comunidad, que especula independientemente y se dirige a todos los hombres, al igual, que sus predecesores los poetas, filósofos y poetas-filósofos Anacreonte, Laso, Empédocles, Jenófanes, Simónides y tantos más. Finalmente, entre unos y otros y entre sus doctrinas respectivas hay toda clase de relaciones y concordancias (Rodríguez, *La Democracia ateniense*, p. 161).*

La historia de las ideas, de los sistemas de pensamiento y la historia propiamente dicha muestran que las crisis de los regímenes políticos aristocráticos se constituyen en la condición de posibilidad para la reflexión ético - política. La reflexión sobre el hombre y la reflexión política aparecen en Grecia desde muy temprano. Con los poetas comienza esta reflexión, la cual continúa con los sofistas y filósofos. Se ha dicho, con razón, que los poetas fueron los educadores del pueblo griego y, por ello, han sido considerados sabios, *sophos*. Los poetas expresan las ideologías de clase de su época, las que después van a ser discutidas por filósofos y sofistas, entre los que se destacan Sócrates, Platón, y Protágoras. La ideología aristocrática se puede reconstruir con ayuda de los poemas de Píndaro y Teognis, que son contemporáneos de Esquilo, “heraldo de una nueva edad”, y la ideología del campesinado y el pueblo en general se puede desvelar leyendo a Hesíodo, de quien se ha dicho que es un precedente remoto de Solón y de Esquilo⁸.

⁸ Cfr. Francisco Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 29 y 30; lo mismo que Ferruccio Russi-Landi. *Ideología*, Barcelona; Labor, 1980, donde se determina la noción de ideología, de la cual se exponen once concepciones: ideología como 1) mitología y folklore, 2) ilusión y autoengaño, 3) sentido común, 4) mentira, deformación y oscurantismo, 5) estafa o engaño consciente, 6) falso pensamiento en general, 7) filosofía, 8) visión del mundo, 9) intuición del mundo, 10) sistema de comportamiento, 11) sentimiento (p. 31).

Se puede considerar que los griegos construyeron visiones del mundo de carácter sistemático, fundamentadas en principios y elaboradas, al menos en gran parte, de manera consciente, las que tendían a la totalidad queriendo abrazar algo, y articulaban en un conjunto convicciones, ideas e ideales aptos para orientar la vida práctica. Algunas doctrinas de pensadores griegos consideradas como filosóficas se inscriben en esta concepción de ideología. Una visión del mundo necesariamente no constituye falso pensamiento en la medida en que no tiene pretensiones de realidad, de correspondencia obligatoria con cualquier cosa que ella quiera describir e interpretar. Esta concepción de la ideología como visión del mundo de carácter sistemático no necesita enmascararse como científica, aunque se distingue, por oposición, de la ciencia. Una visión del mundo se apoya en la realidad; no obstante no ser científica, ella asume que representa de una cierta manera esa realidad; la misma pretensión tiene la ciencia, aunque la realidad, en estricto sentido, no se puede representar, pues, como lo afirma la tradición epistemológica francesa, la ciencia no capta ni captura lo real sino que indica la dirección y la organización intelectuales, según las cuales se puede tener la seguridad de acercarse a lo real, pues el conocimiento epistémico se hace contra la experiencia, contra la percepción, contra toda actividad técnica usual.

Esta digresión sobre si los griegos de la antigüedad clásica construyeron visiones del mundo de carácter sistemático permite mostrar que el material que en este estudio se utiliza procede de paradigmas diferentes, tales como la Literatura, la Filosofía, la Filología, la Historia, la Antropología Política, etc., pues cada vez más el pensamiento contemporáneo hace más precisa la síntesis entre estos desarrollos cognitivos. En consecuencia, si se quiere estudiar, en sus múltiples aspectos, la emergencia de las condiciones de posibilidad que permiten determinar si existen o no los llamados problemas éticos fundamentales, es necesario instaurar un diálogo entre las distintas disciplinas que se ocupan, de diferentes modos, de la cuestión ética para articular un discurso, con fundamento en esas disciplinas, que sea capaz de dar cuenta, mediante el análisis, de esos problemas éticos fundamentales. Dicho análisis se puede llevar a cabo desde la perspectiva de dos proyectos ético - políticos convergentes: el uno, considera a la Ética como etología y, como tal, estudio del hombre, de su poder de afección, de su fuerza de existir, de su capacidad de vida y de su potencia de obrar y de actuar; el otro, como estética de la existencia. Por tanto, lo que interesa, desde el punto de vista de este proyecto ético, es cómo vivir de forma que nuestra existencia sea una auténtica obra de arte. Desde dicha perspectiva, la ética se considera como una estética de la existencia, un arte de vivir y de existir. La Ética no es otra cosa que “la constitución de modos de existencia o la invención de nuevas posibilidades de vida”, es lo que Foucault denomina “procesos de subjetivación”; es decir, “una

tipología de los modos de existencia, de las formas de vida”⁹. Así, pues, la pregunta ética es la pregunta “por la vida, por su riqueza, medida (...) en términos de fuerza y de potencia; es, en síntesis, la pregunta por la calidad misma de la vida que vivimos”¹⁰. La relación consigo mismo, el cuidado o la preocupación de sí mismo es lo que Foucault denomina la *Ética*, la cual “está encaminada a determinar cómo el individuo se vio obligado a constituirse en sujeto moral de sus propias acciones”¹¹. Si lo que interesa a griegos y romanos, lo mismo que a los hombres de nuestro tiempo, es la constitución de una *Ética* que sea una estética de la existencia, se puede considerar, entonces, que la función de la *Ética* es orientar a los individuos para que hagan de su vida una obra de arte. En el *Alcibiades I* de Platón se presenta, por vez primera, en la tradición de Occidente, la reflexión propiamente filosófica sobre el cuidado o la preocupación de sí mismo. El subtítulo que lleva este diálogo, “*De la naturaleza del hombre*”, muestra cómo en la época de Platón ya se ha impuesto en la Polis griega la idea de la existencia de la naturaleza humana. Esta idea permite creer que el hombre lleva dentro sí fuerzas que favorecen un progreso dentro del nuevo orden social, tan anhelado por Esquilo, aunque no necesariamente compartido y aceptado por Platón.

La anterior antesala histórica permite entender cómo el pueblo griego configura su propia identidad a partir de la idea de la *Polis*, la *paideia* y la naciente democracia ateniense; este acontecimiento genera una ruptura con el mito y la religión, pues dicha ruptura crea las condiciones de posibilidad que hacen emerger a la filosofía como un nuevo talante, una novedosa forma de ser y de estar en el mundo; los presocráticos marcan el tortuoso sendero de un tipo de reflexión que articulaba la existencia con el cosmos, pero fue Sócrates quien inauguró fundamentalmente la pregunta por el hombre y la manera cómo el hombre se apropia de un saber; se podría considerar que Sócrates es el primer filósofo crítico del conocimiento y el primer filósofo que introduce la reflexión ética como forma de ser y de estar en el mundo. Sócrates retoma la vieja máxima del Oráculo de Delfos que reza “*conócete a ti mismo*”, y es desde allí como argumenta todo su discurso ético, que tiene como propósito la estructuración de un carácter a través de un proceso pedagógico conocido como la mayéutica. Sócrates encarna esa novedosa forma de filosofar, especialmente, cuando interpela a sus conciudadanos diciéndoles: *¿te ocupas de ti mismo?*; dicha pregunta implica que quien asume este interrogante, de algún modo tiene que despojarse de ciertas actividades que distraen al espíritu

⁹ Véase Gilles Deleuze, Spinoza. Philosophie pratique, Paris, Editions de Minuit, 19, p. 35 (citado por Alfonso Rodríguez. *El Vitalismo Deleuziano*. En *Revista Encuentros*, 1992, (1): 25/44, p. 30).

¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹¹ *Ibid.*, p. 31

y lo alejan del ideal del sabio.

Así, pues, Sócrates se constituye en el referente filosófico que posteriormente desencadenaría en las múltiples escuelas filosóficas del periodo helenístico; se puede aseverar que las experiencias filosóficas agenciadas durante la época helenística no son más que variantes teoréticas del pensamiento socrático, pues, a pesar de sus diferencias teóricas entre distintas escuelas, siempre predomina el discurso ético como regulador de las prácticas espirituales. En este sentido se puede vislumbrar la resignificación del mandato délfico del *conócete a ti mismo* promovido por Sócrates y la preocupación del filósofo del periodo helenístico, quien procura asumir la *idea del Cuidado de sí*. El filósofo de este periodo se repliega sobre sí mismo, emerge una preocupación sobre el individuo, pues la *polis*, como *ethos*, ha sido desbordada por una idea cosmopolita y expansionista; Hegel nos recrea este acontecimiento refiriendo:

“Después de la muerte de Alejandro, los destinos de los Estados no constituyen ya el interés esencial, sino que el interés de los individuos es el que ocupa el primer término, y en el sujeto encuentra su bien y su mal. Esta individualidad singularizada sólo podía brotar en Grecia; pero el mundo griego no pudo resistirla. El profundo espíritu de Platón lo comprendió bien y por eso quiso excluir de su República la libre subjetividad. Pero esta subjetividad consciente de sí misma contiene el germen y principio de la libertad superior, principio que debía aparecer en la historia universal” (Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 493, en García e Imaz, *La Filosofía Helenística: Ética y Sistemas*, p. 15).

En la Tabla 1 y la Figura 1, se tiene un valioso aporte de los filósofos Carlos García Gual y María Jesús Imaz, quienes muestran didácticamente y de manera general el contexto histórico de la filosofía helenística, y sobre todo ilustran el lugar que ocuparon, desde una perspectiva histórica, la Escuela estoica y los autores Séneca, Marco Aurelio, Epicteto, sobre los que indaga esta investigación.

Tabla 1. Cuadro cronológico comparado

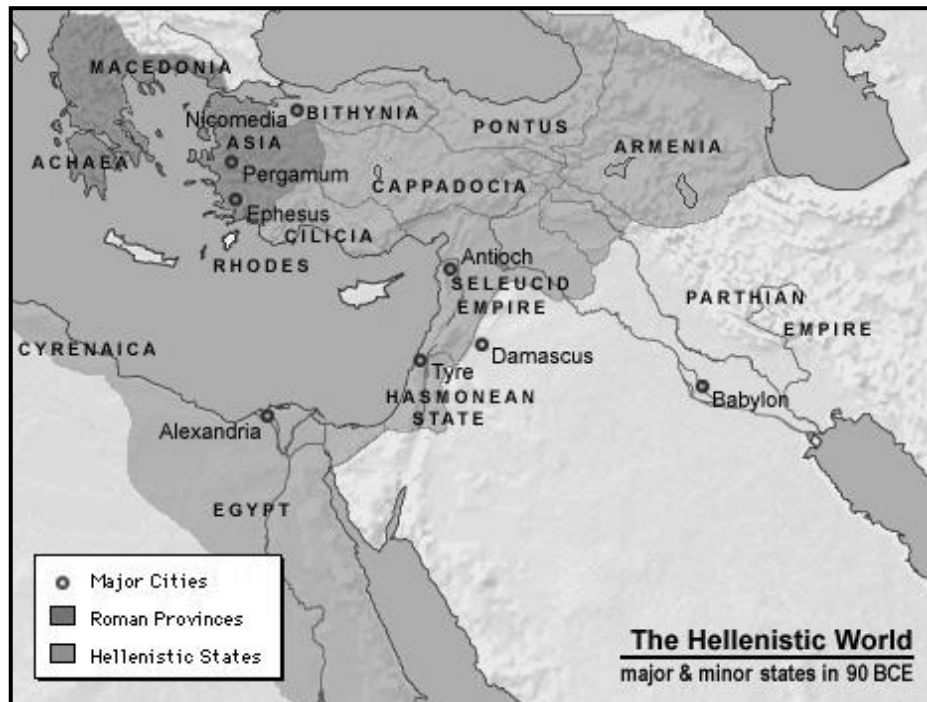
| FILOSOFÍA | HECHOS POLÍTICOS Y CULTURALES |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Siglo IV a.C. 347.- Muerte de Platón. Le sucede al frente de la academia Espeusipo. 343.- Aristóteles, preceptor de Alejandro Magno</p> <p>322.- Muerte de Aristóteles. Le sucede Teofrasto en la dirección del Liceo. 307.- Epicuro funda el jardín en Atenas. 300.- Zenón funda la Estoa.</p> <p>Siglo III a. C.</p> <p>271.- Muere Epicuro. 270.- Muere Pirrón. 264.- Muerte de Zenón. Le sucede Cleantes al frente de la Estoa. 232.- Muere Cleantes y le sucede Crisipo.</p> <p>206.- Muere Crisipo.</p> <p>Siglo II a. C.</p> <p>185.- Nace Panecio de Rodas, figura representativa de la Estoa Media. 155.- Carnéades en la embajada a Roma. Los tres filósofos atenienses, el peripatético Critolao, el estoico Diógenes de Babilonia y Carnéades, de la academia, son expulsados de Roma.</p> <p>109.- Muere Panecio de Rodas.</p> <p>Siglo I a. C.</p> <p>Profundo sincretismo entre las escuelas del momento. 135.- Nace Posidonio de Apamea. 106.-Nace Cicerón, que compone sus obras filosóficas entre los años 55 y 45; muere en el año 43. -Andrónico de Rodas publica en Roma los tratados de Aristóteles.</p> <p>51.- Muere Posidonio de Apamea.</p> <p>4.- Nace Séneca.</p> <p>Siglo I d. C. 45.- Muere Filón de Alejandría. 65.- Muere Séneca.</p> | <p>338.-Batalla de Queronea. 336.-Alejandro Magno sucede a Filipo de Macedonia. 323.-Muerte de Alejandro Magno. Siguen guerras entre sus sucesores, de las que surgirán los nuevos reinos helenísticos. 323.-Muerte de Demóstenes.</p> <p>287.-Nacimiento de Arquímedes. -Florece la cultura en Alejandría y Pérgamo. También la ciencia.</p> <p>212.- Muere Arquímedes.</p> <p>205.- Filipo V de Macedonia lucha contra los romanos y es derrotado.</p> <p>148.- Segunda y tercera guerra entre Macedonia y Roma. Macedonia provincia romana. 146.- Destrucción de Corinto. -Esplendor político de la República Romana. 129.- Muere Escipión Emiliano.</p> <p>100.- Nacimiento de César.</p> <p>48.- César vence en Farsalia. 44.- Asesinato de César. -Edad de oro de las letras romanas (Cicerón, Salustio, Lucrecio, Tito, Virgilio, Horacio, Ovidio, etc.). 27.- Comienzo de las Dinastías Claudias.</p> |

Tabla 1. (Continuación)

| FILOSOFÍA | HECHOS POLITICOS Y CULTURALES |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Siglo II d. C.</p> <p>50-125.- Epicteto. 46-120.- Plutarco. 180.- Muerte de Marco Aurelio. -Celso escribe contra los cristianos</p> <p>Siglo III d. C.</p> <p>185-253.- Orígenes 230-270.- Plotino. 233-304.- Porfirio.</p> | <p>1.- Aparición del cristianismo. 14.- Dinastías Claudias: De Augusto, 27 a. C., muerto en 14 d. C., a Nerón. 14-37.- Tiberio. 37-41.- Calígula. 41-54.-Claudio. 54-68.- Nerón 78.-Erupción del Vesubio. 79-192.- Esplendor del Imperio, con los Flavios y Antoninos.</p> <p>161-180.- Marco Aurelio. 180-192.- Cómodo. 193-235.-Dinastía de los Severos 193.-Septimio Severo.</p> <p>Decadencia del Imperio. Se suceden rápidamente emperadores oscuros. 287-305.-Diocleciano 313.-Edicto de Milán, de Constantino.</p> |

Fuente: García Gual y María Jesús Imaz, 1986.

Figura 1. Ubicación de los Estados del período Helenístico



Fuente: García Gual y María Jesús Imaz, 1986.

2.3 MARCO TEÓRICO

“Nada se opone a que una gota de vino se mezcle con el mar”.
Crisipo

*SOBRE LOS ESTOICOS. ¿Por qué escribir sobre ellos? Nadie ha expuesto jamás mundo más agitado y oscuro: los cuerpos... pero las cualidades también son cuerpos, los soplos y las almas, las acciones y las pasiones también. Todo es mezcla de cuerpos. Los cuerpos se penetran, se fuerzan, se envenenan, se mezclan, se retiran, se refuerzan o se destruyen como el fuego penetra en el hierro y lo vuelve incandescente, como el predador devora su presa, como el enamorado penetra al amado. “Hay carne en el pan y pan en la hierbas, y estos cuerpos, y muchos otros, penetran en todos los cuerpos por conductos ocultos y se evaporan juntos...” Espantosa comida la de Tiestes, incestos y devoraciones, enfermedades que se incuban a nuestro lado, tantos cuerpos que crecen en el nuestro (...) La importancia en los estoicos radica en que han sabido trazar una línea de separación, no entre lo sensible y lo inteligible, ni tampoco entre el alma y el cuerpo, sino justo por donde a nadie se le había ocurrido: entre la profundidad física y la superficie metafísica. Entre las cosas y los acontecimientos. Entre, por un lado, los estados de cosas o las mezclas, las causas, almas, cuerpos, acciones y pasiones, cualidades y sustancias, y, por otro, los acontecimientos o los efectos incorporales impasibles, incalificables, infinitos, que resultan de esas mezclas, que se atribuyen a ese estado de cosas, que se expresan a través de proposiciones (Deleuze y Parnet, *Diálogos*, p. 73).*

El reconocido Diógenes Laercio investigador y doxógrafo de la antigüedad griega, considera que fue Zenón, hijo de Mneseo y nacido en Citio, el fundador de la escuela estoica a finales del siglo IV antes de C. Zenón de Citio, durante algún tiempo, se alimentó de las enseñanzas de Crates, posteriormente decide retirarse al pórtico Pecil (llamado también *Pisianatio*, y *Pecil* por las pinturas del Polignoto), es allí donde inicia sus reflexiones filosóficas y donde sus discursos cobran gran popularidad colmándose de numerosos seguidores, los que fueron llamados estoicos y quienes adoptaron un estilo particular de vivir; como dijera Pierre Hadot, asumieron una elección fundamental de vida. Aquellos discursos enunciados por los estoicos, además de persuasivos, contenían una fuerza

pedagógica que les permitió constituir una escuela que sería protagonista durante el periodo helenístico. En la carta de Zenón al rey Antígono, referida por Diógenes Laercio en su bello texto *Vidas de los filósofos más ilustres*, se puede constatar el discurso pedagógico que emana del pensamiento estoico:

“Apruebo el anhelo que tienes de aprender, en cuanto deseas abrazar la verdadera y fructuosa erudición, no la vulgar que pervierte las costumbres. Quien está ansioso de la filosofía, y se aleja de aquel decantado deleite que afemina los ánimos de tantos jóvenes, es claro que no sólo se inclina a lo noble por naturaleza, sino también por elección. Una naturaleza noble que tiene mediana aplicación, si es instruida debidamente, en breve llega a una perfecta adquisición de la virtud. Yo, a la verdad, me hallo débil de cuerpo a causa de la vejez, pues soy octogenario, y de ningún modo estoy para vivir contigo; pero te envío algunos de mis discípulos, que seguramente no me son inferiores en los dotes del alma, y en los del cuerpo se me aventajan. Si estás con ellos, no tardarás en llegar a la felicidad perfecta” (Laercio, *Vidas de los Filósofos*, p. 199)¹².

Fue Zenón un educador de su época, a tal punto que la tribu Acamante en su quinta Prefectura, en la década última de Memacterión, y el día 23 del Magistrado, la curia de los prescidentes redactó un documento donde se reconocía la labor pedagógica del maestro Zenón de Citio:

“ha estado muchos años filosofando en la ciudad, y se ha portado a la virtud y templanza con las lecciones a los jóvenes concurrentes a instruirse, proponiendo a todos su propia vida por el mejor modelo, siempre conforme a su doctrina. Fausto y feliz ha parecido al pueblo ensalzar a Zenón Citieo, hijo de Mneseo, y honrado por ley por una corona de oro, por su mucha virtud y sabiduría, y construirle un sepulcro público en el cerámico. Para hacer la corona y edificar el sepulcro ya tiene el pueblo dada comisión a cinco ciudadanos atenienses. Este decreto sea grabado en dos columnas por mano de cuadratarario público, y podrá poner la una en la Academia, y la otra en el Liceo. Los gastos de estas columnas los satisfará el administrador público, para que todos sepan que el pueblo ateniense honra a los varones buenos tanto vivos como después de muertos. Para el edificio han sido comisionados

¹² Este libro es una edición popular reproducida directamente de la editorial Aguilar.

Trasón amaceo, Filocles pireeo, Fedro anaflistio, Medón acarniense y Meicito simpaletio- Dión peanio". Hasta aquí el decreto (Laercio, Vidas de los Filósofos, p. 199).

Esta cita de Diógenes Laercio nos permite entender la dimensión social que en aquella época le era dable a quien asumía un discurso pedagógico orientado a formar jóvenes en las esferas de la virtud; al mismo tiempo, se muestra un reconocimiento de la ciudad al ejercicio del maestro Zenón.

Fue Zenón quien enunció por primera vez la máxima capital de la doctrina estoica; según el doxógrafo Diógenes Laercio, es en el libro De la naturaleza del hombre donde se dice que el fin del hombre, o su función propia, es vivir conforme a la naturaleza, que quiere decir, vivir según la virtud, puesto que la naturaleza conduce a ella y nos articula armónicamente con el cosmos y la ley común.

La escuela estoica, como bien se muestra, traza sus dogmas a partir de la conocida máxima que reza: *el actuar conforme a la naturaleza* o vivir de acuerdo a la recta razón en un eterno presente; como lo reitera Pierre Hadot, se trata de una filosofía de la acción compuesta por un conjunto de ejercicios preparatorios que permiten abordar aquellas adversidades que pueden ser enfrentadas por todas las cosas que dependen única y exclusivamente de nosotros; estos ejercicios están acompañados de una razón inteligente, que posibilita tener consciencia del infinito valor de cada momento: *"Hay que llevar a cabo cada acción de la vida como si fuera la última"*; esto implica, por supuesto, vivir cada instante de manera decorosa. La física estoica tiene una finalidad ética, pues le enseña al hombre que la acción humana se fundamenta en la de la naturaleza. Vivir conforme a la recta razón significa, por tanto, hacerlo de conformidad con la ley universal que impulsa el movimiento del mundo. En este sentido, la filosofía estoica se puede considerar una doctrina de la totalidad, ya que articula la lógica, la ética, la física; es decir, expresa una relación consigo mismo, con los demás y con la naturaleza; de allí que algunos autores especializados señalen que en esta filosofía práctica se pierden los límites entre sus partes; el ejercicio de esta filosofía es, al mismo tiempo, ético, lógico y físico; por eso se trata de una filosofía en bloque. Por consiguiente, el vivir filosóficamente debe de coincidir de forma coherente con la totalidad de la razón universal, que sería vivir conforme a la naturaleza. Es una filosofía coherente, donde las partes corresponden a una totalidad. En la doctrina estoica existe un sentido profundamente ético-político. Su preocupación no sólo hace énfasis en la vigilancia o el cuidado de sí en relación con el cosmos y la ley común, sino que su preocupación penetra en el campo social a través de una persuasión pedagógica para alcanzar un orden social justo y racional, como

el universo, persuasión pedagógica que consiste en imprimirle a cada uno de sus dogmas la fuerza suficiente para que afecte el alma del oyente o del lector.

La filosofía estoica se instaura sobre la idea de la *eudaimonía*, la cual no consiste en el placer sino en la felicidad; todo aquello que proviene de la desmesura: las pasiones incontroladas, los deseos desbordados, los apetitos (*órexis*) insaciables, es objeto de cuestionamiento y descalificación, a tal punto de ser considerado como aptitudes vulgares, y, por tanto, ajeno a la condición natural de hombre. Así, pues, la filosofía estoica estaría sujeta a la máxima de *vivir conforme a la naturaleza*; en este sentido, en el proyecto filosófico de los estoicos, no hay lugar para las contingencias, las rupturas, las desgarraduras y las dudas, ya que sus universos de valor se rigen por alcanzar un solo fin: el bien supremo de la felicidad.

De otra parte, el estoicismo coincide históricamente con la disolución de la *polis* griega, el estoicismo da cuenta del desvanecimiento de la idea restringida de los conceptos de patria y de ciudad en sentido platónico o aristotélico. En este contexto, la política adquiere un sentido más universal: la fraternidad, la condena a la esclavitud y el cosmopolitismo proceden del concepto universal de la ley natural estoica. La búsqueda de una ética universal, ilustrada en la noción del *sabio* estoico, permite considerar que en el corpus filosófico estoico hay preceptos relativos al deber *hablar* en relación con una comunidad sociocultural.

Para entender con profundidad la dimensión teórica de la escuela estoica y el origen de los dogmas que componen su sistema de pensamiento, es fundamental remitirnos al conocido "Himno a Zeus", de Cleantes, como un documento manifiesto que da cuenta discursiva del pensamiento estoico y que, además, contiene el carácter peculiar de sus conocidas máximas que ya por sí mismas cumplían un papel pedagógico. De otra parte, es importante considerar que Cleantes¹³ fue el inmediato sucesor de Zenón de Citio, a quien, ya se dijo, se le atribuye la fundación de la escuela estoica. Cleantes dirigió la estoa durante treinta años (262-232) y fue sucedido por Crisipo.

El Himno a Zeus, de Cleantes, permite interpretar el carácter divino que se le asigna a Zeus como el dedo ordenador del cosmos, de una totalidad regida por leyes, que tiene un fin trazado, dirigido por la divina providencia del más poderoso de los inmortales, "Zeus". También, posibilita considerar que dicha alabanza expresa la idea que tiene el estoicismo de asignarle al universo un sentido lógico, un reacomodo inteligente dirigido por la recta razón, por una norma común que permite percibir el contenido legaliforme de un universo

¹³ Según Carlos García Gual, el pensador estoico Cleantes era "un atleta de enorme corpachón, que ejercía el oficio de aguador durante las noches para ganarse la vida, según los doxógrafos".

perfecto, regido por una ley divina universal, donde no falta ni sobra absolutamente nada, y que, además, está dispuesto para que los hombres, preñados de razón, actúen de acuerdo a su función propia de hombres, que es actuar conforme a la naturaleza, es decir, a un universo dotado de *logos*, el cual impregna de inteligencia al hombre. Este fundamento lógico asignado al universo como un todo ordenado, un poder autosuficiente, en el que el hombre cumple una función específica, encarna el ideal estoico de una mirada tripartita hacia el universo, donde se articula, de manera imbricada e indivisible, la relación entre *la lógica, la física y la ética* como una filosofía de la totalidad, interacción ésta que no es posible comprender si no se aborda como un todo que articula de manera vital sus partes y que, además, no se puede escindir.

Zeus, causa primera de la naturaleza, vigilante y protector del orden universal, guía y gobernante del cosmos, ha señalado, a través de su divina sabiduría, el curso preciso que deben seguir todas las partes que están contenidas en el universo, sobre todo el hombre, pues la divinidad, es decir, Zeus, ha dispuesto que al hombre, heredero de su linaje e imitador de su propia voz, por ser una criatura privilegiada entre las demás criaturas del cosmos, le está dado comportarse a la altura de la recta razón. Sólo la deleznable, caótica y movediza tierra de los placeres, la desmesura y la irracionalidad pueden conducir a que el hombre actúe en contra de la naturaleza. De allí que Cleantes invoque a su divinidad "Zeus" para reivindicar, en primer lugar, el poder incuestionable de la razón primera y última del universo, y, en segundo lugar, de implorar ser bañado por las poderosas lluvias de la razón común, con el propósito de evitar ser víctima de la triste ignorancia y de los tormentos desafortunados de innumerables placeres sin control; de igual forma, intenta advertir de todos los peligros que el hombre enfrenta en caso de no asumir con dignidad y resignación su fusión propia en el universo: *¡oh Zeus provisor de todo, rayo brillante que te ocultas tras las nubes!*

¡Zeus, el más glorioso de los inmortales, multinombre, siempre todo poderoso, causa primera de la naturaleza que todo lo gobiernas con la ley, yo te saludo! Pues a ti deben invocarte todos los mortales, ya que son tu linaje y como un don han recibido la imitación de tu voz solamente ellos, de cuantos seres percederos viven y se arrastran sobre la tierra; por ello te cantaré siempre tu poder. A ti, ciertamente, todo este universo que rodea a la tierra te obedece, adonde tú lo lleves, y consiente tu poder.

Zeus, como causa primera de todas las cosas, como principio omnipresente y razón común del universo, fuerza todopoderosa, divinidad suprema del cosmos,

está compuesto, según Cleantes, del mismo material con que está dispuesto el cosmos en su totalidad.

Tal es el instrumento que tienes en tus manos invencibles: el rayo de doble filo, inflamado, siempre vivo, pues bajo sus golpes se llevan a cabo todas las obras de la naturaleza; con él tú diriges una razón común que a todo trasciende, mezclada con las grandes y pequeñas luces del universo; con él, a tanto tú has llegado, rey supremo de todo.

Ningún hecho se produce en la tierra sin ti, ¡oh Dios!, ni en el etéreo y divino cielo ni en el mar, excepto cuanto llevan a cabo los malvados en su locura; pero tú sabes ajustar lo desmesurado y ordenar lo desordenado y lo no amable es para ti amable.

De tal modo, pues, has armonizado en la unidad lo bueno y lo malo, que de todo llega a haber una sola razón siempre existente, que abandonan, huyendo de ella, cuántos son malvados de entre los mortales, los desgraciados, que continuamente ansiando la posesión de bienes, ni ven ni escuchan la ley común de Dios: si la obedecieran con inteligencia vivirían con bien. Pero ellos, al contrario, se dirigen en su locura unos a un mal, otros a otro, unos teniendo un celo desmesurado, amigo de terribles contiendas, otros entregados a las malas artes sin pauta alguna y otros al relajo y a los placenteros asuntos del cuerpo; hacia aquí y hacia allá son llevados buscando afanosamente todo lo contrario de lo que llega a ser.

El Himno a Zeus es un canto de alabanza, de elogio a una fuerza cósmica, es una forma mortal de invocar a la divinidad, pero, al mismo tiempo, es una especie de imploración y súplica en la lucha de los mortales para salir triunfantes de las múltiples adversidades que depara la fortuna con su oscuro ropaje de azarosas circunstancias. La fortaleza cósmica que brinda Zeus permite guiarnos por el tortuoso camino que conduce al más preciado de los bienes, es decir, llegar a *actuar conforme a la naturaleza*, cumpliendo por fin la función que se debe asumir como parte privilegiada compuesta de razón con el cosmos, "totalidad ordenada, providencia divina" y así poder estar en armonía, en relación mutua con la divinidad y honrarla ejerciendo en la acción la ley común.

Así que, ¡oh Zeus provisor de todo, rayo brillante que te ocultas tras las nubes!, aparta a los hombres de la triste ignorancia, disípala tú, padre, del alma y concédenos alcanzar el

conocimiento, con cuyo apoyo tú gobiernas todo con justicia, a fin de que, agraciados con ese don, te lo devolvamos honrándote, alabando tus obras sin cesar, como conviene a quien es mortal, pues ni para los mortales hay homenaje más grande, ni para los dioses, que alabar siempre con justicia la ley común.

Otro aspecto fundamental, que aparece en el Himno a Zeus, de Cleantes, es la relación íntima e individual que el hombre establece con la divinidad, pues esta alabanza, invocación e imploración que presenta Cleantes, de cierto modo, es un ejercicio preparatorio de la práctica de sí que debe asumir en relación con la divinidad, que reside en todas partes y, en especial, en el interior del hombre. Así, pues, en este Himno queda expresado, al menos como testimonio de una fe inmensa que, para el estoicismo, a través de uno de sus más reconocidos representantes, "Cleantes", existe un dios único, cósmico, providente, razón universal, un *logos* que todo lo gobierna y que nada escapa a sus designios ya que es una fuerza inmanente al todo: "*Ningún hecho se produce en la tierra sin ti, ¡oh Dios!, ni en el etéreo y divino cielo ni en el mar*". Finalmente, se puede señalar el Himno a Zeus como un elemento fundamental en los procesos pedagógicos de la escuela estoica, pues el Himno en sí mismo invita a la configuración de un carácter que posibilite al alumno actuar conforme a la ley común, es decir actuar conforme a la naturaleza.

Don Francisco de Quevedo y Villegas, en su bello escrito "*Nombre, Origen, Intento. Recomendaciones y descendencias de la doctrina estoica*", sintetiza brevemente el pensamiento estoico: "*El intento de los estoicos fue despreciar todas las cosas que están en ajeno poder, y esto sin despreciar sus personas con el desaliño y vileza; seguir la virtud y gozarla por virtud y por premio. Poner el espíritu más allá de las adversidades, ya que no pueden estar por fuera del hombre. Establecer por la insensibilidad la paz del alma, independiente de socorros forasteros y de sediciones interiores; vivir con el cuerpo, mas no para el cuerpo. Contar por vida la buena, no la larga. No por muchos años, sino por inculpables. Tantos contaban que vivían como lograban. Vivían para morir, y como quien vive muriendo. Acordábanse del mucho tiempo en que no fueron; sabían que había poco tiempo que eran. Veían que eran poco y para poco tiempo, y crían que cada hora era posible que no fuesen. No despreciaban la muerte, porque la tenían por el último bien de la naturaleza; no la temían, porque la juzgaban descanso y forzosa. He llegado al escándalo de esta secta. En la paradoja de los estoicos se lee con este título: "Puede el sabio darse la muerte, esle decente y debe hacerlo". En este magistral comentario, se puede observar el carácter práctico de la doctrina estoica y la coherencia del discurso con la acción; todos estos numerosos preceptos y recomendaciones de una elección fundamental de vida, que nos muestra Quevedo, sólo era posible*

apropiárselos a través de un conjunto de técnicas espirituales previamente asumidas por un discurso pedagógico.

2.4 MARCO CONCEPTUAL

Nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del Todo. Por esa razón el fundamento consiste en vivir conforme a la naturaleza, lo que es vivir según la naturaleza de uno mismo y la de todas las cosas, no haciendo nada de lo que acostumbra prohibir la ley común, que es la recta razón que recorre toda las cosas y es la misma para Zeus, guía para lo que atañe al gobierno de los seres.

Himno a Zeus. Cleantes

Los estoicos dijeron que la sabiduría es un conocimiento de lo divino y de lo humano, y la filosofía el ejercicio de un saber conveniente; que lo conveniente es la perfección, ella sola y por encima de todo, y que las perfecciones más genéricas son tres: la física, la ética y la lógica; por esta causa consta también la filosofía de tres partes, la física, la ética y la lógica. La parte física es la actividad investigadora sobre el mundo y lo que hay en él, la parte ética es la que se ocupa de la vida humana, y la parte lógica, que también llaman dialéctica, la que se ocupa de la facultad de razonar.

Pareceres, I, proemio, 2. Aecio.

Es capital señalar que la educación occidental hunde sus raíces en el escenario de la *Paideia*¹⁴ griega, y son los griegos quienes instauran el ejercicio de la educación como la mejor forma de constituir un ideal de sociedad en el campo de la *polis*. Así, pues, la educación es un proceso de formación y de acceso al pensamiento y al saber en el sentido clásico en que la filosofía lo ha considerado desde la antigüedad. En El sofista (228-30), Platón sostiene que el problema fundamental de la educación es combatir la ignorancia y que ésta constituye el mayor mal espiritual. Para el académico, la más perniciosa forma de ignorancia es creer que se sabe algo que realmente no se sabe.

¹⁴ Según Werner Jaeger, la *Paideia* encarna el ideal del espíritu griego; es decir, la formación de un alto tipo de hombre, hijo de su época articulado a su contexto y producto de un proceso educativo creador de una cultura. Véase: Werner Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (3ª ed., trad. Joaquín Xirauu; Wenceslao Roces). México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 6.

Esta forma de ignorancia es una especie de constreñimiento: no tiene ninguna utilidad alimentar al que lo padece con una doctrina sana, pues si no va precedida de una purga, no hará uso de ella. Es necesario primero prepararle para aprender mostrándole la inconsistencia de sus opiniones.

La educación es catarsis, purga del alma, y a la enseñanza encargada de librar a los hombres de la ignorancia la llaman, los griegos de la Antigüedad Clásica, educación. Educar no es enseñanza de oficios, no es adquisición de destrezas y habilidades, no es adaptación a actividades instrumentales adecuadas a una racionalidad con arreglo a fines. Educar, en términos de la filosofía clásica y de Platón, es crear una necesidad efectiva de saber, por medio de la crítica de la opinión. Platón considera que la necesidad de saber no es necesidad de información sino de pensar. Por tanto, el criterio fundamental de la educación es aprender a pensar por sí mismo: es decir, convertirse en maestro de sí mismo. Educar significa, en la gran tradición de la cultura de Occidente, formación de pensadores, investigadores, creadores, y no calificación de fuerza de trabajo, entrenamiento, saber hacer algo, pero sin saber qué se está haciendo.

Ahora bien, el periodo helenístico, propósito central de esta indagación, se caracterizó por hacer de la educación una práctica ética por excelencia donde el campo de agenciamiento era el individuo mismo, la transformación permanente y la búsqueda o configuración de un carácter hacia la excelencia; este sería el ideal mismo de la educación en el contexto social y cultural que destacó el mencionado periodo. En este sentido, la ética es entendida como un arte de vivir; una estética de la existencia individual, un esfuerzo por desarrollar las propias potencialidades, una aspiración a construirse a sí mismo como una obra de arte.

En el periodo helenístico, emerge la cultura de sí, la cual afirma el imperativo de ocuparse de uno mismo: la preocupación de sí se constituye en el centro de las preocupaciones del individuo. Esta "*cultura de sí*" surgió como una actitud que impregnó las formas de vida, se desarrolló a través de una serie de procedimientos prácticos, dio lugar a prácticas sociales e instituciones, e incluso contribuyó a la instauración de un cierto modo de conocimiento y a la elaboración de una serie de saberes, relacionados algunos con las prácticas pedagógicas. Según Michel Foucault, el cuidado de sí, que constituía el centro de esta cultura del yo, presentaba tres componentes distintos: la dietética, a través de la cual se establecía una relación reflexiva con el propio cuerpo mediante la observación de un régimen; es decir, de "una estructura voluntaria y racional de conducta", que, partiendo de la constatación de la fragilidad del cuerpo humano, buscaba en el entorno amenazador lo que podía favorecer sus capacidades y evitaba lo que podía debilitarlo; la economía, a través de la cual

se trenzaban las relaciones familiares, que tienen en la casa (oikos) su centro y a la esposa como elemento esencial; en la época helenística la relación entre los esposos se ajustaba a una “estilística de la existencia” centrada en “un arte del lazo conyugal”, una “doctrina del monopolio sexual” y una 'estética de los placeres compartidos'; por último, la erótica, especialmente en relación con los jóvenes, que en esta época sufre una cierta depotenciación dadas las dificultades que tenían estas relaciones para ser la base de un auténtico estilo estético de vida, a pesar de que nunca fueron condenadas de forma explícita.

Esta cultura de sí no es autista, sino que establece una serie de relaciones interpersonales; es una apertura hacia el otro en el marco de la democracia griega: influencia de uno mismo sobre los demás y de algunos otros sobre uno mismo. Séneca, uno de los grandes exponentes del estoicismo, en sus *Cartas a Lucilio*, desarrolla en acto esta dualidad de papeles: por una parte, se retira a su interior todo lo posible, pero, por otra parte, se relaciona con todos aquellos de los que puede extraer alguna enseñanza útil; de allí la bella máxima que reza: “*retírate en ti y permanece allí en silencio*”, la cual no excluye la otredad como elemento de reflexión y como ejercicio espiritual.

Este cuidado de sí se constituye en una ascética, en un entrenamiento de sí mismo por uno mismo que prepara al individuo para enfrentarse a cualquier imprevisto o a las distintas adversidades que ofrece la Tyche, “la fortuna”. Este enfrentamiento consigo mismo lo fortalece y hace indiferente respecto a las vicisitudes de la vida y a los embates de la fortuna, siempre imprevisibles. La ascesis es imprescindible ya que, en esta época, se pensaba que el individuo, tal como se desarrollaba espontáneamente, era incapaz de conseguir la verdad. Era precisa una transformación, una metamorfosis, para convertir al individuo en un sujeto capaz de acceder a la verdad. La pedagogía o paideia, cuyo objetivo es la transmisión de conocimientos y saberes al sujeto, tenía que acompañarse de una sicagogía que transmite una verdad que no otorga un mero saber al sujeto sino que lo transforma en su propio modo de ser sujeto. Ya Platón hablaba de la epistroté o conversión, en tanto modificación de la actividad y preocupación por uno mismo, con el objetivo de establecer una ética de dominio sobre uno mismo. La idea de conversión la retomarán los estoicos como un elemento fundamental en su permanente lucha por actuar conforme a la naturaleza.

La ascética del cuidado de sí se despliega en una serie de técnicas concretas, entre las cuales se pueden destacar las siguientes: el análisis de los sueños; la concentración anímica, la meditación y el examen de conciencia; la escritura reflejada en los famosos Hypomnēmata (diarios, apuntes, correspondencia); el retiro (anacoresis), que puede ser físico, cuando uno abandona la ciudad por el campo, o espiritual, cuando uno se recluye en sí mismo; por último, el

endurecimiento del cuerpo a través de ayunos y dietas, lo que constituye la gimnasia, o entrenamiento real frente a la adversidad. Comenzando por estos últimos, se podría decir que el objetivo de endurecer al individuo tiende a acostumbrarlo a posibles privaciones futuras y a mostrarle que la mayor parte de las cosas de que dispone no son imprescindibles y que se puede vivir en la frugalidad más estricta. Al respecto de esto, Marco Aurelio, el emperador filósofo, militante del dogma estoico, en sus escritos “Meditaciones”, en la meditación 1 del libro II muestra cómo un estoico se prepara para enfrentar las vicisitudes que ofrece la tyche:

“Al despuntar la aurora, hazte estas consideraciones previas: Me encontraré con un indiscreto, un ingrato, un insolente, un mentiroso, un envidioso, un insociable. Todo eso les acontece por ignorancia de los bienes y de los males. Pero yo, que he observado que la naturaleza del bien es lo bello, y que la del mal es lo vergonzoso, y que la naturaleza del pecador mismo es pariente de la mía, porque participa no de la misma sangre o de la misma semilla, sino de la inteligencia y de una porción de la divinidad, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza; ni puedo enfadarme con mi pariente ni odiarle. Pues hemos nacido para colaborar, al igual que los pies, las manos, los párpados, las hileras de los dientes, superiores e inferiores. Obrar, pues, como adversarios los unos de los otros es contrario a la naturaleza. Y es actuar como adversario el hecho de manifestar indignación y repulsa” (Marco Aurelio, Meditaciones, p. 56).

En esta Meditación, se puede constatar como Marco Aurelio encarna un tipo de filósofo que es coherente entre el discurso y la vida cotidiana, pues a través de un ejercicio concreto de advertir las vicisitudes que lo esperan se prepara y endurece para dicho enfrentamiento que le permita actuar conforme a la naturaleza. Aquí se puede apreciar un discurso pedagógico que persuade al insensato, al ingrato, al mentiroso, al insolente y al insociable para asumir su función propia de actuar conforme a la naturaleza.

En la máxima primera del Libro II de las Meditaciones, Marco Aurelio se propone agenciar, a través del cuidado de sí, la manera como debe asumir su vida y el modo en que debe conducirse, de tal modo que su vida se constituya en una obra de arte; es decir, en una estética de la existencia tal como lo señala la doctrina estoica.

Ahora bien, en el soliloquio del Libro II, la voz del filósofo emperador se levanta para ser percibida por él mismo, es una voz que habla para sí, es la manera

como Marco Aurelio establece una especie de pedagogía donde traza un tipo de itinerario personal, el cual permitirá vivir conforme a la naturaleza; es quizá un ejercicio pragmático que busca afanosamente el cuidado de sí; es decir, el control y dominio de las pasiones, de los deseos, de los impulsos; dicho de otro modo, es la forma de controlar moderadamente todo aquello que depende única y exclusivamente de los hombres.

El ejercicio que pretende Marco Aurelio, con el uso de la escritura para sí, tiene como propósito llevar a cabo una especie de terapéutica que permita animar el impulso viviente, y, a la vez, posibilite el advenimiento del guía interior como único orientador de su comportamiento. Las meditaciones o soliloquios a través de la escritura son, de cierta forma, la actividad más expedita mediante la cual Marco Aurelio instauro todo un conjunto de relaciones consigo mismo; reflexiones sobre sí mismo que están encaminadas no sólo al desciframiento o examen de sí, sino que procuran alcanzar una praxis permanente, cuyo eje rector gira en torno al uso de la razón.

Todo este conjunto de relaciones consigo mismo dan cuenta de las prácticas y las técnicas utilizadas por los estoicos, que responden a la totalidad de lo que se conoce como filosofía bloque. La orientación hacia la ética, sin escindirla de la lógica y la física, cobra un gran protagonismo en las meditaciones de Marco Aurelio, pues a lo largo del libro considera a la ética como un ejercicio práctico que facilita la transformación de su propio comportamiento.

Pues bien, en la máxima primera del Libro II, Marco Aurelio pone en práctica lo mencionado anteriormente. Su interés radica en la relación que establece consigo mismo, la cual consiste en la moderación ante las pasiones y los deseos, en una actitud recta frente al mundo, sin dejarse llevar por los apetitos y los placeres; mantener, frente a estos, control y dominio, pues ello permite tener conciencia, en tanto diferencia entre lo bueno y lo malo, puesto que Marco Aurelio señala, en su diálogo para sí, que los comportamientos incorrectos acontecen por la ignorancia acerca de los bienes y los males: *“Al despuntar la aurora, hazte estas consideraciones previas: me encontraré con un indiscreto, un ingrato, un insolente, un mentiroso, un envidioso, un insociable. Todo eso les acontece por ignorancia de los bienes y de los males”*¹⁵.

Es posible que Marco Aurelio no se haya propuesto fundar una teoría del conocimiento, pero en sus escritos parece estar implícita su formulación: *“Pero yo, que he observado que la naturaleza del bien es lo bello, y que la del mal es lo vergonzoso, y que la naturaleza del pecador mismo es pariente de la mía,*

¹⁵ Véase Marco Aurelio. *Meditaciones*, (trad. Ramón Bach Pellicer). Barcelona: Planeta-DeAgostini, 1997, p. 1.

*porque participa, no de la misma sangre o de la misma semilla, sino de la inteligencia y de una porción de la divinidad, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza*¹⁶. La idea de la tolerancia, la reciprocidad, la fraternidad y la noción de articular el todo con la parte en una profunda totalidad son evocaciones que incorpora el emperador en su soliloquio: *“ni puedo enfadarme con mi pariente ni odiarle. Pues hemos nacido para colaborar, al igual que los pies, las manos, los párpados, las hileras de dientes, superiores e inferiores”*¹⁷. Marco Aurelio termina esta máxima advirtiéndole para sí la necesidad de evitar actuar como un adversario en su relación con los hombres, pues ello sería actuar en contra de la naturaleza: *“Obrar, pues, como adversarios los unos de los otros es contrario a la naturaleza. Y es actuar como adversario el hecho de manifestar indignación y repulsa”*¹⁸.

Igualmente, los ejercicios espirituales agenciados por los estoicos señalan la importancia de las imágenes que aparecían en los sueños, pues eran consideradas como signos de la realidad o mensajes del porvenir; una vida centrada en el cuidado de sí no podía substraerse de su análisis, denominado onirocrítica. Algunos sueños traducen los afectos actuales del sujeto; otros, por el contrario, se refieren a acontecimientos futuros que afectan al devenir del mundo, pero ambos tipos de sueños deben ser tenidos en cuenta por el sujeto. La meditación y el examen de conciencia tienen por objetivo establecer un inventario de las acciones realizadas y una evaluación de sus resultados, considerándolas más desde el punto de vista de la estrategia que relaciona los medios empleados con los objetivos perseguidos que desde el punto de vista del juicio moral y la posible culpa aneja. Séneca, por ejemplo, mediante el examen de conciencia, actúa más como “el administrador permanente de sí mismo que como el juez de su pasado”. La meditación imagina los acontecimientos posibles y piensa cómo se reaccionará frente a ellos. Los estoicos se situaban mentalmente en el peor estado de los posibles al que imaginaban ya acontecido, con el objeto de convencerse de que estos sufrimientos no son males reales y que, por lo tanto, no deben darnos miedo, pues lo que teme un estoico es la incoherencia entre el discurso y la vida, por ende actuar en contra de la naturaleza.

Epicteto, maestro y divulgador del dogma estoico, autor de las Disertaciones y del bello texto el Enquiridión, muestra magistralmente el papel de la pedagogía en la constitución del carácter del espíritu helenístico y sus tipologías; ante sus oyentes o discípulos señala la importancia de distinguir entre aquellas cosas

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

sobre las que podemos decidir y las que no:

“De lo que existe, unas cosas dependen de nosotros, otras no. De nosotros dependen juicio, impulso, deseo, aversión y, en una palabra, cuantas son nuestras propias acciones, mientras que no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, honras, puestos de mando y, en una palabra, todo cuanto no son nuestras propias acciones. Y las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, sin impedimento, sin trabas; mientras que las que no dependen de nosotros son inconsistentes, serviles, sujetas a impedimento, ajenas” (Epicteto, Enquiridión, p. 3).

Dejamos para el final, por su importancia, las técnicas de sí que tienen en la escritura su instrumento privilegiado: diarios, cartas a los amigos, resúmenes de citas o recordatorios (hipomnética), etc. En la cultura occidental se estableció muy pronto una relación íntima entre la escritura y la constitución del yo como sujeto. El yo se convierte muy pronto en el sujeto-objeto de la actividad de la escritura, la cual es expresión de un sujeto que, en estos escritos concretos aquí aludidos, se toma a sí mismo como objeto. La escritura es un buen instrumento para intensificar la vigilancia sobre uno mismo, que es clave en toda cultura de sí y, al mismo tiempo, es un buen auxiliar para comunicar los propios progresos a los amigos a través de cartas y tratados. Lo escrito permanece y refuerza la memoria permitiendo la rememoración del pasado. A través de la escritura, lo leído y oído permanece a nuestra disposición para poderlo recordar a voluntad y, de esta forma, contribuye a su asimilación por parte del sujeto como medio esencial de su transformación y conversión. En este sentido, y dado que la memoria es la base de la identidad personal, la escritura, como instrumento privilegiado de la memoria, ayuda a consolidar la propia identidad. La escritura es un elemento esencial de toda ascesis ya que permite la elaboración de los discursos recibidos en principios racionales de acción. Como dice Plutarco, la escritura tiene una función ethopoiética ya que ayuda a transformar la verdad en ethos, en carácter. Foucault quien en los últimos años de su vida estudió a profundidad el periodo helenístico, analiza dos tipos de escritura fundamentalmente: los hipomnética y la correspondencia. Los primeros son cuadernos de citas en que se recogen fragmentos interesantes para su posterior meditación o incluso como materia prima de tratados más sistemáticos. Son escritos fragmentarios y heterogéneos recogidos a partir de lecturas o de discursos oídos, cuya unificación se debe a la subjetivación; es decir, al hecho de haber sido recogidos por un individuo que ha visto en ellos algo destacable para un ulterior aprovechamiento. No son diarios que expresarían lo oculto y arcano, sino más bien recopilaciones de lo ya dicho que se recogen en un corpus y que contribuyen, a su vez, a constituir al sujeto mismo: por una parte, la escritura transforma la cosa vista u oída en

“fuerzas y sangre”, como decía Séneca; por otra, el escritor constituye su propia identidad, gracias a esta recopilación de cosas ya dichas, al asimilárselas y apropiárselas. Respecto a la correspondencia, permite establecer una relación entre los correspondientes con mutuo beneficio: uno recibe el consejo y el otro se entrena, ya que los consejos que se dan a otros en situaciones de aflicción ayudan a prepararse uno mismo para situaciones semejantes. Las cartas son manifestaciones de uno mismo que equivalen a un cara a cara con el receptor de la misiva, son una especie de introspección que le permite al lector asomarse al alma del que las escribe. Las cartas, en tanto ejemplos de la escritura de la relación con uno mismo, tienen como temas privilegiados las impresiones más que las acciones y las actividades de distracción: el cuerpo y los días, como nos dice Foucault en su texto "La escritura de sí"¹⁹.

Como vemos, el análisis genealógico de Foucault descubre que prácticas que han encontrado en el cristianismo un significado preciso de renuncia a sí, tenían en la antigüedad otro sentido: precisamente, el de constituir elementos de una cultura del yo entendida como una estética y una estilística de la existencia, pero también pone de relieve que las prácticas ascéticas eran centrales en la cultura greco-latina y no tuvieron que esperar al cristianismo para surgir. Nociones como las de castidad, la confesión, la conversión, transforman radicalmente su significado al insertarse en el cristianismo. En su conclusión al Cuidado de sí, Foucault plantea que la moral cristiana, frente a las éticas estéticas de la antigüedad, definirá una relación consigo mismo basada en los siguientes puntos: la caracterización de la substancia ética a partir del hincapié hecho en la finitud, la caída y el mal; un modo de subjetivación-sujeción en forma de obediencia a una ley general que se interpreta como la voluntad de un Dios personal; un tipo de trabajo sobre sí mismo dirigido al desciframiento del alma y a la hermenéutica purificadora de los deseos; y, como objetivo último de la ética, la renuncia a sí.

¹⁹ Véase Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*. (trad. Ángel Gabilondo). Barcelona: Paidós, 1994, p. 292.

3. METODOLOGÍA

No en vano se es ó se ha sido filólogo. Filólogo quiere decir maestro de la lectura lenta, y el que lo es acaba también por escribir lentamente... Ese arte enseña a leer bien, es decir a leer despacio, con profundidad, con cuidado, con atención, y con intención, a puertas abiertas y con ojos y dedos delicados.

Federico Nietzsche

El ejercicio de lecto-escritura como praxis transformativa consiste, pues, en la discusión desgarradora con los textos desde la perspectiva de su creación y recepción. Tarea difícil, que de antemano resulta fascinante, en tanto facilita la emergencia de nuevos dominios de saber y novedosas prácticas sociales; así, pues, se considera, siguiendo a Nietzsche, que sólo es posible abordar dicho ejercicio cuando se lee a la luz de un problema y éste, a su vez, tiene la capacidad de afectar y ser afectado por quien asume tal compromiso.

Como la indagación lleva implícita una actividad creadora de carácter crítico-reflexivo, con un ejercicio de lecto-escritura y de discusión y orientación teórica, por ello el trabajo de investigación debe ser abordado desde los discursos fundamentadores y creadores de la práctica pedagógica en el contexto del pensamiento occidental si se quiere crear un horizonte teórico desde el cual se pueda enunciar un discurso coherente para nuestra época. En este sentido, cobra importancia el procedimiento o la técnica recomendada por Jaspers, quien considera tres momentos en el ejercicio de indagación y búsqueda cuando se trata de abordar una buena lectura de un filósofo o el tratamiento correcto de un problema filosófico, que en este caso sería la problemática pedagógica del Helenismo.

Estos son los tres momentos que propone Jaspers:

1. Saber qué dice el filósofo o cuál es el problema. Esto implica el conocimiento del tema.
2. Saber qué han dicho otros del filósofo o del problema. Esto exige el conocimiento de bibliografía auxiliar.
3. Saber qué pensamos nosotros del filósofo o del problema y de lo que otros han dicho del filósofo o del problema. Momento que se define como toma de posición crítica.

4. PROPUESTA: EL CARÁCTER PEDAGÓGICO DEL PENSAMIENTO ESTOICO

El ignorante regula todas las cosas por la fortuna, y el sabio, por su alma.

Epicteto

La actividad filosófica ateniense, hacia fines del siglo IV, se concentra en cuatro escuelas: la Academia, el Liceo, El Jardín y la Stoa. Estas instituciones se mantienen activas por tres siglos. La actividad de estas escuelas se ejercía en los gimnasios y era posible escuchar conferencias o discutir. Dentro de los que frecuentaban las escuelas, era posible encontrar a los simples oyentes y a los verdaderos discípulos, conocidos también como “familiares”, “amigos” o “compañeros”. Los maestros no se alababan por sus teorías, sino por la educación que impartían a la juventud, el tipo de vida que llevaban y por la coherencia entre vida y discurso.

Cada escuela se define y se caracteriza por una elección de vida, por cierta opción existencial: *«la filosofía es amor y búsqueda de la sabiduría, y ésta es precisamente cierto modo de vida. La elección inicial, propia de cada escuela, es pues la de cierto tipo de sabiduría»*²⁰. En efecto, la sabiduría se define, en las escuelas helenísticas, como un estado de perfecta tranquilidad del alma, por lo cual todas estas filosofías pretenden ser terapéuticas ya que, gracias a ellas, se logrará la paz interior. El hombre debe, por tanto, hacer una elección filosófica fundamental, elección que cambiará radicalmente su manera de pensar y su modo de ser, pues esta elección implica una correspondencia de la vida con el pensamiento. La filosofía reposa sobre una elección fundamental de vida: para los epicúreos el placer, la carne, el cuerpo, mientras que en los estoicos es la ética, la voluntad de hacer el bien. Por eso hay una lucha con el cuerpo.

Para las escuelas dogmáticas, la terapéutica consiste en transformar los juicios de valor; para los escépticos es tratar de suspenderlos. Entre las dogmáticas, se puede distinguir, por una parte, el epicureísmo, para el cual la búsqueda del placer es lo que motiva toda la actividad humana. Por otro lado, se distingue el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo. Estas tres escuelas, que se vinculan con la tradición socrática, comparten una doble finalidad: la de formar ciudadanos y filósofos; la pretensión del sabio es la de convertir gente a la

²⁰ Foucault, M. *Esética, ética y hermenéutica*. (trad. Ángel Gabilondo) Barcelona : Paidós, 1994, pp. 116-117.

filosofía, formar gobernantes y buenos ciudadanos. Lo que intentan estas tres escuelas es la formación de un alto tipo de hombre, que se dirija y oriente con *areté*, es decir, que sea un hombre virtuoso, que aprende no sólo a gobernar, sino a gobernarse a sí mismo, pues, «*la formación filosófica, es decir, el ejercicio de la sabiduría, está destinada a realizar plenamente la opción existencial*»²¹.

Bajo la influencia de esta doble finalidad, la enseñanza adquiere una forma dialogada y dialéctica, a la que los estoicos agregan un eslabonamiento sistemático al presentar su doctrina. La finalidad del sistema es reunir condensadamente los dogmas fundamentales, y entrelazarlos por medio de una argumentación rigurosa, creando un conjunto coherente muy concentrado de los dogmas fundamentales, para obtener una mayor fuerza persuasiva, produciendo un efecto en el alma del oyente o del lector²². El modo de vida cínico rompe radicalmente con el mundo, rechaza aquello que los hombres consideran reglas elementales para vivir en sociedad, como la limpieza, la compostura, la cortesía. El cinismo es una ética de la apatía. La sabiduría de los cínicos consiste en ahorrarse ilusiones. Para los cínicos, lo humano no cambia, lo que cambia es el ropaje que envuelve al hombre: le interesa construir un hombre natural. El cínico no tiene la ingenuidad de creer que domina el universo cuando es dueño de sí, pues el hombre permanece como hombre, en su lugar, y no tiene la pretensión de salvar los límites que le han sido dados. Por eso, el cínico se libra de las obligaciones que impone la ciudad y que nunca ha escogido. En su propia ciudad se siente exiliado, su patria es el cosmos; en cualquier lugar del mundo se siente como en su casa.

La elección fundamental de vida del estoicismo consiste en la exigencia del bien, dictada por la regla recta, la razón, y que trasciende al individuo, pues lo único que depende de nosotros y que nada puede arrancarnos es la voluntad de hacer el bien, de actuar conforme a la naturaleza. Ahí el hombre encuentra la libertad, la autarquía, la autodeterminación; por eso, sólo el sabio es libre, porque sólo él sigue una vida conforme a la naturaleza, sólo él se conforma con el orden del mundo y con el destino, del cual no puede escapar, tomando consciencia de la situación del hombre. El discurso filosófico del estoicismo consta de tres partes, ligadas y relacionadas entre sí, formando un todo coherente, por lo cual se lo denomina filosofía de bloque. Estas partes son: la Lógica, la Física y la Ética.

Para los estoicos, todo conocimiento tiene su origen en las impresiones recibidas por nuestros sentidos. El conocimiento parte de la impresión que un

²¹ *Ibid.*, p. 118.

²² *Ibid.*, p. 122.

objeto real hace en el alma. Esta representación o imagen es análoga a la de un sello sobre la cera o a la alteración que produce en el aire un color o un sonido, y, además, es un primer juicio sobre las cosas que se propone el alma y al que ésta puede dar o negar su asentimiento (Brehier, *Historia de la Filosofía*, p. 308).

Las representaciones no dependen de la voluntad del hombre; sin embargo, su discurso interior enuncia y describe el contenido de esas representaciones, dando o no su asentimiento al enunciado. Si se equivoca, el alma cae en el error y tiene una opinión falsa; si acierta, tiene la comprensión del objeto correspondiente a la representación. Para que el asentimiento sea el adecuado y conduzca a la percepción, la imagen misma debe ser fiel; esta imagen fiel es la representación comprensiva, incapaz por sí misma de comprender o percibir, pero capaz de producir el asentimiento verdadero y la percepción (Brehier, *Historia de la Filosofía*, p. 308).

En la posibilidad de que el discurso interior enuncie y describa el contenido de las representaciones y que el alma dé o no su asentimiento se sitúa la posibilidad del error y de la libertad (Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua*, p. 148). La presencia de una imagen se acompaña siempre de un discurso interior. Este discurso interior enuncia el valor del objeto que provocó la fantasía. A estos enunciados da o no el hombre su asentimiento. Al lado de las cosas sensibles está lo que se puede expresar por el lenguaje, es decir, lo expresable. La presencia de una imagen, por tanto, está acompañada de una palabra, una frase o una proposición. El mundo estoico se constituye así en un sistema de signos que el hombre debe descifrar, interpretar.

El hombre es un intérprete del universo, pues sólo él está dotado de razón y de lenguaje. El hombre reconoce la causa de sus representaciones y las enuncia en el lenguaje. Los errores de interpretación son siempre posibles, provienen del hombre y nunca ponen en duda la ciencia de los signos. Al mundo, en tanto sistema de signos, corresponde un discurso interior, un sistema de representaciones que el hombre debe interpretar. Por eso, en el estoicismo, decir imagen es decir lenguaje, palabra, discurso interior. El alma no capta las imágenes, sino las cosas; no se contenta con tener la imagen del objeto: el asentimiento prepara la percepción y la percepción capta el objeto. La sensación (*aísthesis*) es la fuente última de todo proceso cognoscitivo; se convierte en auténtica percepción cuando el alma forma una imagen (*phantasía*) del objeto exterior en cuestión. Ahí interviene el reconocimiento (*katálepsis*) por el que el alma da o no su asentimiento a la imagen representada (*phantasía katáleptike*).

Los estoicos no admiten más conocimientos que las realidades sensibles. No hay nada más allá de la realidad. La sensación es el criterio de verdad. Hay una imagen que se imprime en la parte central del alma. De esa imagen surge un discurso interior, un logos. No hay, pues, imagen sin palabra, sin lenguaje. De ahí que si el hombre no tiene un discurso interior no puede abrazar la realidad. Y para abrazar la realidad es necesario que este discurso lógico no sea sólo teórico, sino práctica (ejercicio espiritual), una práctica cotidiana del dominio del discurso interior, pues es necesario vigilar el discurso interior para evitar errores y juicios de razonamiento que no dejan ver la realidad tal cual es. El universo estoico es, por eso, supremamente realista, porque no hay nada más allá de la realidad.

La Física estoica tiene una finalidad ética, pues vivir conforme a una regla de vida única y armoniosa, coherente consigo mismo, es hacerlo de conformidad con la Ley universal, con la naturaleza, con el cosmos. Los estoicos fundamentan en la naturaleza la posibilidad de la elección existencial. El himno a Zeus, de Cleantes, hace énfasis en una ley común que deben seguir los hombres y cuantos seres perecederos viven y se arrastran sobre la tierra. En la física estoica, el mundo está totalmente dominado por la Razón, todo está incluido en el orden universal, hay una actividad racional que todo lo somete a su poder. Esta razón, en tanto obra, es un cuerpo, una acción que se ejerce sin reacción, es la acción de un cuerpo que penetra a otro y se encuentra en todas las partes de él: «*el soplo material (πνευμα) que atraviesa la materia para animarla está dispuesto a convertirse en espíritu puro*» (Brehier, *Historia de la Filosofía*, p. 314).

Este soplo, *pneuma*, o hálito, que permea con su carácter vivificador toda la materia, dirige el conjunto de lo existente, es el principio divino de la *physis*, la fuente de la actividad universal, de la eterna energía cósmica (García Gual e Imaz, *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, p. 138). La acción de este *pneuma* inteligente y dinámico es diferente en los distintos seres. En los inanimados es la fuerza de cohesión (*hexis*), en las plantas su naturaleza vegetativa (*phýsis*), en los animales el alma (*psyché*), que les proporciona la percepción sensible (*aisthesis*), la representación imaginativa (*phantasía*) y la impulsión motriz (*hormé*), a lo que se añade, en el hombre, la capacidad de raciocinio (*logos*).

La imagen del cosmos, en el estoicismo, consiste en un todo continuo, material, dotado de una tensión interna, cuyas distintas materias concretas, como el aire, el agua o la tierra, son transmutaciones de un fuego, soplo fogoso o calor vital que, a lo largo de vastos procesos, acaban por resolverse al final de largos y repetidos ciclos cósmicos, a cuyo término engendra todos los seres. Esta

imagen constituye la conflagración universal o reabsorción de todas las cosas para que el mundo vuelva a nacer nuevamente, renovado. Diógenes Laercio lo ilustra así:

Opinan que la naturaleza es un fuego artificioso que está en camino para la generación; o bien un espíritu ígneo y artificioso. Que el alma es sensitiva, y nos es un espíritu innato; por tanto, es corpórea, permanente después de la muerte, y es corruptible. Pero que el alma del universo es incorruptible, de la cual son partes las de los animales. Zenón Citieo, Antípatro en sus libros Del alma, y Posidonio dicen que el alma es un espíritu cálido, pues por él respiramos y por él nos movemos. Cleantes dice que todas permanecerán hasta el incendio del mundo: pero Crisipo afirma que sólo las de los sabios. Que las partes del alma son ocho, a saber: los cinco sentidos, los principios seminales existentes en nosotros, la locuela y la ración. Que nuestra visión se hace extendiéndose en figura de cono la luz que hay entre la vista y el objeto: así lo dice Crisipo en el II de los Físicos, y Apolodoro. La parte aguda del cono aéreo está junto al ojo; la base en el objeto mirado, haciéndose manifiesto lo que miramos extendiéndose el aire como por el báculo. (Laercio, Vida de los filósofos más ilustres, p. 107).

El fuego artista es el principio activo del universo, contiene todas las cosas en él. Es idéntico a Dios, es obra de arte, artista al mismo tiempo que obra de arte, pues la naturaleza, en tanto fuerza (dinamismo), se confunde con el artista y con la obra de arte, como resultado. De este principio activo nacen el aire, el agua, la tierra y el soplo (pneuma) divino. El fuego artista es un cuerpo, una sustancia, un principio activo, materia y forma a la vez. Las manifestaciones de ese cuerpo son las cosas del universo. El fuego artista siempre está presente en el universo, es la condición misma del universo. El fuego artista es providencia y destino a la vez. El fuego artista contiene todas las cosas y el *pneuma* penetra todo, tomando su forma: «Poseidonios afirma que el dios es un soplo dotado de inteligencia e ígneo, sin tener forma y transformándose en lo que quisiera, llegando a ser semejante a todo» (Aetius, Placita, I.7.1.9).

Si el mundo está contenido por un alma única, es necesaria una simpatía cósmica (*sympátheia tou pantós*) entre sus componentes, una mezcla total (*krásis di holôn*), que permita que todo actúe con el mismo fin, de manera que todos los seres colaboren en la marcha del mundo. El mundo puede existir en el seno de un vacío infinito, limitado por el vacío exterior, pero en este mundo el vacío no juega ningún papel. Existe una simpatía universal, una armonía que es preciso aceptar y comprender para vivir conforme a la naturaleza, aceptando lo

que ocurre en el orden del cosmos. El destino, por tanto, en el estoicismo, no es algo trágico o misterioso. Su designio se dirige tanto a lo conducente como a lo deleitable.

La Ética deriva de estas consideraciones, pues el sabio es quien vive de acuerdo con el orden del mundo y por ello sólo él es libre, tiene la potestad de obrar por sí, nunca vive sólo porque está acompañado de la naturaleza (D. L., 84, 85); posee todas las virtudes, porque el que posee una las posee todas (D. L., 87). El estoicismo tiene, pues, un sentido que se dirige a la orientación de la conducta ética. Por eso, se considera a la Física como una entrada, una iniciación, a la Ética, pues la energía siempre viviente, que es este mundo, le permite al hombre, que toma consciencia del logos del que participa, un *impulso real para la acción*²³.

La Física engendra la Ética porque el hombre es un actor en el escenario de la naturaleza. Vivir conforme a la naturaleza es el fundamento de la racionalidad de la acción humana. Para situarse y conocerse es preciso conocer qué es el mundo. La Física se vive porque es virtud e implica ejercicios filosóficos prácticos. Todo sucede por la Razón universal, la voluntad de Dios o el destino, así implique mutilación o pobreza, pues se trata de seguir la regla recta del cosmos, contemplar y gozar del mundo tal cual es. Se trata de acomodar el comportamiento individual a la ley que rige el universo.

La razón es la guía segura de la *praxis* humana. El *hegemonikón*, o guía interior, escoge la conducta apropiada a la constitución racional del hombre. En este sentido, la sabiduría y la felicidad son una meta, una obligación natural. Lo propio del ser humano es la virtud y lo impropio es el vicio. Vivir en armonía con el universo es una aspiración que debe perseguir el hombre. Para ello, debe renunciar a las pasiones, no dejarse llevar por ellas, y encontrar en sí un equilibrio paralelo al del mundo, pues vivir conforme con uno mismo es vivir conforme a la Ley natural común. La felicidad consiste, por tanto, en atenerse a lo razonable, lo cual es virtuoso y no depende de los otros ni de otra cosa, ya que sólo la conducta correcta, es decir, actuar conforme con la regla recta, racional, asegura la autarquía, la autosuficiencia. Todo lo demás es indiferente, como la vida, la salud, el honor, las posesiones y el placer.

Por tanto, será bueno sólo aquello que dependa de nosotros (*tá ep' hemín*) e indiferente lo que no. Lo único que depende de nosotros es nuestra intención moral, el sentido que le damos a los hechos, la buena voluntad y no el éxito. Por eso, se debe realizar un ejercicio constante sobre lo que no tiene valor

²³ Véase Juan Carlos García Borrón. *Los estoicos*. En *Historia de la ética. De los griegos al renacimiento*. Barcelona: Crítica, (s.f) (copia fotostática), p. 211.

moral, sobre lo que no depende de nosotros. Es preciso hacer un esfuerzo, un trabajo para eliminar los juicios de valor que no dependen de nosotros. El hombre tiene la libertad de elaborarse, de transformarse: la posibilidad de perfeccionarse, de cambiar el asentimiento, el discurso interior, la interpretación que hace de los hechos. Hay una historia de esa elaboración, un hilo entre lo que el hombre fue y lo que es. Esa marcha triunfal del espíritu es posible porque hay pasiones.

El hombre elige lo mejor, que es vivir conforme a la naturaleza, y persevera en ello. Este ejercicio sólo termina cuando la interpretación deja de existir; es decir, cuando estamos en presencia del sabio, del arte máximo, pues el filósofo que se vuelve sabio es el artista por excelencia. En el ejercicio de la sabiduría hay una correspondencia total con el universo. Sin esta concordancia o consonancia entre todas las partes del universo, es decir, sin la simpatía, el hombre no tendría posibilidad de imitar al universo. Hay arte humano, porque hay arte divino: no se puede pensar en un sabio estoico que no sea artista²⁴.

La sabiduría le permite al sabio participar sin esfuerzo en las bellas artes. El sabio puede reproducir los efectos de las diferentes artes sin practicar las distintas ramas artísticas. El sabio es perfectamente virtuoso, artista y obra de arte al mismo tiempo. La virtud es un arte que resulta del ejercicio de una serie de pensamientos, de la capacidad de enfrentarse con las pasiones, de liberarse de ellas. La virtud basta para la dicha. La virtud, en este sentido, es excelencia, lo que hace de cada vida una obra de arte y fuente de felicidad. El sabio es por naturaleza libre; es libre en la medida en que, como el universo, se basta a sí mismo. La autarquía es una disposición habitual que se contenta con lo indispensable y que por sí misma procura lo necesario para la vida.

La libertad consiste en abrazar estrechamente la realidad, en contemplar el orden divino del cosmos, el momento presente con todo lo que contiene, cogerlo y volverlo a colocar en la cadena providencial de las causas. El acto del sabio coincide con la Razón universal presente en todas las cosas y en armonía con ella misma, por lo cual está libre de toda perturbación, en la independencia y tranquilidad interna²⁵. Este ideal estoico de la autosuficiencia se asocia con la orientación natural del hombre a la vida social (*koinonikós phýsei*). El hombre es ciudadano de la comunidad humana universal, de la *comunidad de los*

²⁴ El arte imita a la naturaleza, se confunde con la naturaleza, con la divinidad y con la razón. La obra de arte más hermosa es el universo. El tonos es el modo de acción del pneuma. Se define como un movimiento del soplo divino que penetra al mundo en sus partes menores. Esa tensión interior, el proyecto del estoico, asegura la unidad del todo y da a los seres individuales su coherencia.

²⁵ García Borrón. op. cit., p. 219.

*racionales*²⁶. El hombre es ciudadano del *kósmos*. Tanto lo humano como lo divino coexisten en el cosmos. No hay normas humanas fuera del cosmos, sino una única ley legítima universal, producto de la Razón natural. En su himno a Zeus, Cleantes menciona esta ley común que deben obedecer los hombres para vivir con bien:

¡Zeus, el más glorioso de los inmortales, multinombre, siempre todo poderoso, causa primera de la naturaleza que todo lo gobiernas con la ley, yo te saludo! Pues a ti deben invocarte todos los mortales, ya que son tu linaje y como un don han recibido la imitación de tu voz sólo ellos, de cuantos seres perecederos viven y se arrastran sobre la tierra; por ello cantaré siempre tu poder.

A ti, ciertamente, todo este universo que rodea a la tierra te obedece, adonde tú lo lleves, y consiente tu poder.

Tal es el instrumento que tienes en tus manos invencibles: el rayo de doble filo, inflamado, siempre vivo, pues bajo sus golpes se llevan a cabo todas las obras de la naturaleza; con él tú diriges una razón común que a todo trasciende, mezclada con las grandes y pequeñas luces del universo; con él a tanto tú has llegado, rey supremo de todo.

Ningún hecho se produce en la tierra sin ti, ¡oh Dios!, ni en el etéreo y divino cielo ni en el mar, excepto cuanto llevan a cabo los malvados en su locura; pero tú sabes ajustar lo desmesurado y ordenar lo desordenado y lo no amable es para ti amable.

Esta ley divina universal, que deben reverenciar los seres que se guían por la razón, debe ser seguida por los hombres para no caer en la ignorancia, pues el conocimiento sirve para gobernar con justicia; el sabio reprimirá los vicios e incitará a las virtudes y será el único ser verdaderamente libre porque sólo él obedece la ley divina y se halla acorde con la razón del mundo. El sabio estoico no sólo es libre sino también rey, *siendo el reinar un mando a nadie dañoso, que existe sólo entre los sabios* (D. L., 84). El sabio estoico es el verdadero ciudadano, el verdadero pariente, el verdadero amigo y el verdadero hombre libre, pues todos aquellos que viven de acuerdo a la ley común divina son libres.

Los hombres deben obedecer esta ley común de Dios, esta razón siempre existente y que a todo trasciende, pues quien se aparte de esta ley se dirigirá con locura y desmesura. Los estoicos, debido a esta creencia en una ley universal que gobierna tanto a los hombres como a los dioses, renuncian a cualquier intento de modificar la situación histórica concreta, por lo que se

²⁶ Ibid., p. 221.

considera al estoicismo como una ideología reaccionaria y conservadora²⁷, pues el hombre que desea vivir con bien debe obedecer la ley universal, ya que todo acto conforme a la naturaleza, a la ley común de Dios, es un acto bueno, lo cual pone de manifiesto un cierto tipo de conducta moral que consiste en orientarse por la ley común de Dios.

Así que, ¡oh Zeus provisor de todo, rayo brillante que te ocultas tras las nubes!, aparta a los hombres de la triste ignorancia, disípala tú, padre, del alma y concédenos alcanzar el conocimiento, con cuyo apoyo tú gobiernas todo con justicia, a fin de que, agraciados con ese don, te lo devolvamos honrándote, alabando tus obras sin cesar, como conviene a quien es mortal, pues ni para los mortales hay homenaje más grande, ni para los dioses, que alabar siempre con justicia la ley común.

Al admitir y postular esta única Ley universal que rige tanto a los dioses como a los hombres, los estoicos se representan una constitución o régimen ideal para todos los hombres, que consiste en no vivir en ciudades ni países separados unos de otros por leyes particulares, sino que se debe considerar a todos los hombres como compatriotas y conciudadanos, pues hay un solo mundo y ordenamiento con arreglo a una ley común²⁸. La finalidad ética del filósofo estoico es el sabio (maestro), ya que sólo él, debido a su acuerdo consciente con la naturaleza, cumple su función de manera perfecta, en atención constante a los objetivos últimos de la virtud, por lo cual se considera parecido a los dioses, pues tiene en sí mismo algo divino

Así, pues, la filosofía de los estoicos, en el periodo helenístico, procuraba fundamentalmente promover, entre los ciudadanos de la polis, la máxima central de actuar conforme a la naturaleza, principio capital para acceder a la felicidad del hombre (*eudaimonia*) por medio de una *ascesis* fundada por el conocimiento (*logos*). Esto sólo era posible mediante el reiterado ejercicio pedagógico y, sobre todo, a través de la íntima relación intelectual entre maestro y alumno. Los antiguos griegos, en especial la escuela de los estoicos, asumían a la filosofía como una práctica coherente entre pensamiento y vida: la filosofía tenía que procurar un modelo de vida, una forma de ser y estar en el mundo que se orientara hacia la felicidad.

Los estoicos se esforzaron en articular la Teoría (discurso teórico y contemplativo) con la praxis (ejercicios éticos agenciados mediante una

²⁷ Carlos García Gual y María Jesús Imaz. *La filosofía helenística... Op. cit.*, p. 154.

²⁸ Vid. Plutarco, *Discursos I y II sobre la fortuna o la virtud de Alejandro Magno*, I, 6. En Martín Sevilla. *Antología de los primeros estoicos griegos*. Madrid: Anzos, 1991.

práctica) ya que el discurso filosófico se expresaría mediante una elección fundamental de vida, a partir de una visión del universo, de un deseo de vivir bajo cierta civilidad en la polis, en una comunidad restringida, en una estrecha relación de discípulos y maestros, entre el ciudadano y el ágora.

4.1 EL CUIDADO DE SÍ Y LA PEDAGOGÍA

En este escrito se muestra la relación que existe entre el cuidado de sí y la pedagogía en el mundo grecorromano. Para ello, se estudian los ejercicios espirituales practicados por la escuela estoica, sobre todo los de Cicerón, Filón de Alejandría, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, pues la mayor parte de los escritos de los fundadores del estoicismo, Zenón y Crisipo, se han perdido. Aunque este trabajo se circunscribe al estoicismo, algunas veces vamos a referirnos a otras escuelas filosóficas del período helenístico, pues el precepto *ocuparse de sí mismo* (*heautou epimelesthai*) es un principio que adquirió un alcance bastante general entre las distintas doctrinas filosóficas, tomando la forma de una actitud, una manera de comportarse, un estilo de vida y desarrollándose en procedimientos, prácticas y recetas que se meditan, se perfeccionan y se enseñan. Nuestra hipótesis de trabajo es que esta práctica de sí, al requerir de la mediación de un maestro, nos permite evidenciar los ejercicios filosóficos, en el orden de lo pedagógico y terapéutico, como una manera de transformación del sujeto.

Ocuparse de uno mismo (*heautou epimeleisthai*) es un tema muy antiguo en la cultura griega, que apareció tempranamente como un imperativo altamente difundido. El tema de la inquietud de sí es consagrado por Sócrates: la *épiméleia* es el “principio filosófico que predomina en el modo de pensamiento griego, helenístico y romano. Sócrates encarna esta manera de filosofar cuando interpela a la gente de la calle o a los jóvenes del *gimnasio* y les dice: ¿te ocupas de ti mismo?”²⁹. La filosofía ulterior lo reanudó y lo colocó “en el corazón de este “arte de la existencia” que pretende ser”³⁰. Este tema desborda su marco de origen, se separa de sus significaciones filosóficas primeras y se vuelve una práctica social ordenada sobre un verdadero “cultivo de sí”. En la *épiméleia* se distinguen tres fases: 1) el momento socrático-platónico, que representa la aparición de la *épiméleia* en la filosofía; 2) la edad de oro del cuidado de uno mismo o de la cultura de sí mismo (siglos I y II); y, 3) el paso de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano (siglos IV y V).

²⁹ Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. (trad. Fernando Álvarez-Uría). Madrid: La Piqueta, 1994, pp. 33-34.

³⁰ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*. (12ª. Ed., trad. Tomás Segovia). México: Siglo XXI, 2001, p. 43.

En la primera fase, ocuparse de uno mismo equivale a la afirmación de una existencia ligada a un privilegio político. En el diálogo platónico *Alcibíades*, Sócrates exhorta a Alcibíades a que acceda al gobierno de sí mismo. Alcibíades está a punto de iniciar su vida pública y política. Desea hablar ante la gente y ser todopoderoso en la ciudad. Sócrates le pregunta a Alcibíades por su capacidad personal y por la naturaleza de su ambición. Queda claro que Alcibíades no sabe nada de la ley, de la justicia o de la concordia. Sin embargo, para Sócrates no es demasiado tarde para ayudarlo a sobresalir –a adquirir *techné*–; Alcibíades debe proponérselo, debe preocuparse de sí. La necesidad de ocuparse de sí mismo está ligada al poder; Alcibíades muestra debilidad al someterse a los placeres y los deseos, por lo cual debe ocuparse primero de sí mismo para gobernar la ciudad.

Ocuparse de uno mismo está ligado al ejercicio del poder porque es algo que viene exigido y se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros, pues “no se puede gobernar a los demás, no se pueden transformar los privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha ocupado de sí mismo. La preocupación por uno mismo se sitúa entre el privilegio y la acción política; tal es el punto crucial en el que surge la propia categoría de *épiméleia*”³¹. Si debo ocuparme de mi mismo es para convertirme en alguien capaz de gobernar a los otros y de regir la ciudad. En esta discusión sobre el *Alcibíades* de Platón, Foucault aísla tres temas principales.

En primer lugar, se encuentra la relación entre la preocupación de sí y la preocupación por la vida política; en segundo lugar, está la relación entre el preocuparse de sí y la educación. Por último, se halla la relación entre preocuparse de sí mismo y conocerse a sí mismo. Estos tres temas se hallan en Platón y en el período helenístico; también, cuatro o cinco siglos más tarde, en Séneca, Plutarco, Epicteto y sus allegados. Aunque los problemas siguen siendo los mismos, las soluciones son bastante diferentes; en algunos casos, opuestas al sentido platónico. Así, en los períodos helenístico y romano, estar preocupado de sí no es, exclusivamente, una preocupación para la vida política: “La preocupación de sí se ha convertido en un principio universal. Uno debe abandonar la política para ocuparse mejor de sí mismo”³².

Una nueva forma de experiencia del yo se localiza en los siglos I y II, o edad de oro del cuidado de uno mismo o de la cultura de sí mismo, cuando la

³¹ Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. (trad. Fernando Álvarez-Uría). Madrid: La Piqueta, 1994, p. 42.

³² Michel Foucault. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. (2ª ed., trad. Mercedes Allendesalazar, introducción de Miguel Morey). Barcelona: Paidós Ibérica, 1991, pp. 66-67.

introspección se vuelve cada vez más detallada. Ya ha tenido lugar holgadamente la disociación entre el cuidado de uno mismo y el cuidado de los otros: “Tal disociación es probablemente uno de los fenómenos más importantes de uno mismo y quizás en la historia de la cultura antigua. En todo caso, es un fenómeno importante que conduce a que, poco a poco, la preocupación por uno mismo se convierta en un fin que se basta a sí mismo sin que la preocupación por los otros se convierta en el fin último ni tampoco en el baremo que permita valorar la preocupación por uno mismo”³³.

El sí mismo se convierte en el objeto definitivo y único de la preocupación por uno mismo, es una actividad que se centra únicamente en uno mismo, que no encuentra realización más que en uno mismo, en la propia actividad que uno ejerce sobre sí. En el cuidado de uno mismo, “que estaba en Platón manifiestamente abierto a la cuestión de la Ciudad, de los otros, de la *politeia*, aparece, a primera vista, al menos en la época a la que me estoy refiriendo –los siglos primero y segundo- como encerrado en sí mismo”³⁴. En el período helenístico, el cuidado de sí no es una preocupación para la política, sino que se ha convertido en preocupación general.

El cuidado de sí mismo debe realizarse a lo largo de toda la vida: cuanto más temprano uno comience mucho mejor. El cuidado de sí se dirige al alma, pero envuelve al cuerpo en una infinidad de preocupaciones de detalle. En Séneca, se recomienda el retiro al campo, a la vida rural, pues la naturaleza hace propicio el contacto con uno mismo. No se trata de prepararse para la política; al contrario, se recomienda retirarse de la política para dedicarse al cuidado de sí mismo. Tampoco se trata de una preocupación sólo de los jóvenes, sino que se convierte en un arte de vivir para todos y a lo largo de toda la vida; el cuidado de sí es un modo de prepararse para cierta realización completa de la vida. La preocupación de sí es una manera de vivir para todos y para toda la vida y no es sólo obligatoria para la gente joven interesada por su educación.

Aunque el conocimiento de sí desempeñe un papel importante en la preocupación de sí, implica también otras relaciones. En el cristianismo primitivo, el cuidado de sí, en sentido socrático, está ausente, pues se debe renunciar a sí mismo para acceder a su salvación.

En el lento desarrollo del arte de vivir bajo el signo de la inquietud de sí, “los dos primeros siglos de la época imperial pueden considerarse como la cúspide de una curva: una especie de edad de oro en el cultivo de sí, quedando entendido, por supuesto, que este fenómeno incumbe sólo a los grupos sociales, muy

³³ Ibid., p. 67.

³⁴ Ibid., p. 68.

limitados en número, que eran portadores de cultura y para quienes una *techné tou biou* podía tener un sentido y una realidad” (Foucault, *Historia de la sexualidad*, p. 44). En los períodos helenísticos y romanos, la preocupación de sí no es exclusivamente una preparación para la vida política. La preocupación de sí se convirtió en un principio universal: “uno debe abandonar la política para ocuparse mejor de sí mismo” (Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 67).

Con los estoicos, el cuidado de sí mismo se convierte en un fin en sí mismo. El sí mismo se convierte en el objetivo del cuidado de sí mismo, por lo cual hay una autofinalidad, una actividad centrada en el sí mismo, que se entiende a la filosofía como una forma de espiritualidad donde predomina una cultura de uno mismo. En los estoicos, el conocimiento de la naturaleza era necesario para el cuidado de sí mismo, pues uno no puede conocerse a sí mismo como es debido sino teniendo acerca de la naturaleza un punto de vista y situándonos en un mundo racional y tranquilizador.

En relación con Platón, los movimientos filosóficos del estoicismo, durante el período imperial, conciben de manera diferente la verdad y la memoria. Además, tienen otro modo para examinarse a sí mismo. Desaparece el diálogo y aumenta la importancia de la cultura del silencio, del arte de la escucha: “la tradición comienza durante el período imperial, donde vemos el comienzo de la cultura del silencio y del arte de la escucha más que el cultivo del diálogo, como en Platón” (Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 68). Dentro de las técnicas estoicas del yo del estoicismo, encontramos las cartas a los amigos y la revelación del yo; el examen de sí y de conciencia; la *ascesis*, no como una revelación del secreto del yo, sino un recordar.

Para los estoicos, la verdad no está en uno mismo, como ocurre en Platón, sino en la enseñanza de los maestros, de los *logoi*. Se memoriza lo que se ha escuchado para convertir las afirmaciones escuchadas en reglas de conducta. En el estoicismo, *ascesis* no significa renuncia, sino dominio de sí obtenido no a través de la renuncia a la realidad, sino a través de la adquisición y asimilación de la verdad. La *ascesis*, para el estoico, no es renuncia sino dominio de sí. La *ascesis* no tiene su meta final en la preparación para otra realidad, sino en el acceso a la realidad de este mundo, en adquirir una verdad, una verdad como *êthos*: “La palabra griega que lo define es *paraskeuazo* (“estar preparado”). Es un conjunto de prácticas mediante las cuales uno puede adquirir, asimilar y transformar la verdad en un principio permanente de acción. *Aletheia* se convierte en *êthos*. Es un proceso hacia un grado mayor de subjetividad” (Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 74).

El ejercicio ético puede hacerse durante un paseo, una caminata en la mañana: este ejercicio permite comprobar si uno vive conforme a la ley común para todos los dioses y todos los hombres. El control de las representaciones no significa descifrar, sino recordar los principios de acción y, por lo tanto, percibir a través del examen de uno mismo si gobiernan la propia vida. La *ascesis* incluye ejercicios para ponerse a prueba a sí mismo, en situación de verificar si se es capaz de afrontar acontecimientos y utilizar los discursos de los que se dispone. Los dos polos de estos ejercicios fueron caracterizados por los griegos con los términos *melete* y *gymnasia*. Mientras que la primera es una experiencia que ejercita el pensamiento (*meditatio*), la segunda es un entrenamiento en situación real, así se haya inducido artificialmente.

Melete significa “meditación”, de acuerdo con la traducción latina *meditatio*. Este término tiene la misma raíz que *epismelēsthai*. “*Melete* es el trabajo que uno ha realizado con el fin de preparar un discurso o una improvisación pensando en términos y en argumentos que sean útiles” (Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 74). El ejercicio más famoso de meditación es la *praemeditatio malorum* que practicaban los estoicos. Era una experiencia ética e imaginaria que consiste en pensar a la vez el acontecimiento futuro y presente. Una cuarta técnica en el examen de sí es la interpretación de los sueños, la cual, en la Antigüedad, jugaba un papel importante porque el contenido de un sueño anunciaba un acontecimiento futuro. Los estoicos utilizaban como una técnica del cuidado de sí la interpretación de los sueños. Eran bastante críticos y escépticos con respecto a la interpretación; sin embargo, era muy popular, era necesario enseñar a la gente a interpretar sus propios sueños; cada uno puede ser su intérprete. En el estoicismo, el sí mismo se convierte en el objetivo definitivo y único de la preocupación por uno mismo.

La preocupación por uno mismo es la actividad que uno mismo ejerce sobre sí: “uno se preocupa de sí para sí mismo, y es en esta preocupación por uno mismo en donde este cuidado encuentra su propia recompensa” (Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 68). El cultivo de sí se puede describir, según Foucault, en cinco grados o modalidades. La *epimeleia heautou*, la *cura sui* es, primero, una conminación, una exhortación común en muchas doctrinas filosóficas. Se encuentra en los platónicos, los epicúreos, los estoicos: Albino, Epicúreo, Zenón, Séneca, Marco Aurelio, no dejan de recordar que no hay nada más urgente que ocuparse de sí. Sin embargo, “que los filósofos recomienden preocuparse de uno mismo no quiere decir que ese celo esté reservado a aquellos que escogen una vida semejante a la de ellos, o que semejante actitud no sea indispensable sino durante el tiempo que se pasa junto a ellos. Es un principio válido para todos, todo el tiempo y durante toda la vida” (Foucault, *Historia de la sexualidad*, p. 47).

En segundo lugar, ocuparse de uno mismo no designa solamente una vaga preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones; es de *epimeleia* de lo que se habla “para designar las actividades del amo de casa, las tareas del príncipe que vela por sus súbditos, los cuidados que deben dedicarse a un enfermo o a un herido, o también los deberes que se consagran a los dioses o a los muertos. Respecto de uno mismo, igualmente, la *epimeleia* implica un trabajo” (Foucault, *Historia de la sexualidad*, p. 49). Se trata, pues, de un conjunto de actividades como cuidar del cuerpo (dietas, ejercicios físicos sin exceso, satisfacción mesurada de las necesidades), meditar, las lecturas, los apuntes sobre los libros, el recuerdo de las verdades ya conocidas, pero que es preciso mejorar su apropiación. También están las conversaciones con un confidente, con un amigo, con un guía o director, a lo cual “se añade la correspondencia en la cual expone uno el estado de su alma, solicita consejos, los da a quien los necesita” (Foucault, *Historia de la sexualidad*, pp. 50-51).

Alrededor del cuidado de uno mismo se desarrolla toda una actividad de palabra y de escritura donde se enlazan el trabajo de uno sobre sí mismo y la comunicación con el maestro y los prójimos. La actividad consagrada a uno mismo no es una ocupación solitaria y egoísta, constituye una verdadera práctica social. En tercer lugar, la inquietud de sí está en estrecha correlación con el pensamiento y la práctica de la medicina. Filosofía y medicina se vuelven metáfora la una de la otra: “el punto al que se atiende en estas prácticas de uno mismo es aquel en que los males del cuerpo y del alma pueden comunicarse entre ellos e intercambiar sus malestares: allí donde los malos hábitos del alma pueden acarrear miserias físicas, mientras que los excesos del cuerpo manifiestan y alimentan los defectos del alma” (Foucault, *Historia de la sexualidad*, p. 56).

En cuarto lugar, ocuparse de sí implica una serie de técnicas para el conocimiento de sí. Todo un arte del conocimiento de sí se desarrolló, con recetas muy precisas, con formas específicas de examen y ejercicios codificados. Por último, el objetivo de estas prácticas de uno mismo se caracteriza por el principio “completamente general” de la “conversión de uno mismo”, de la *epistrophé eis heauton* (Foucault, *Historia de la sexualidad*, p. 64). El concepto de *epistrophé* se encuentra en Platón como un alejarse de (las apariencias); volver sobre sí (para comprobar la propia ignorancia); realizar actos de reminiscencia; retornar a la patria ontológica (la de las esencias, de la verdad y del ser). Los estoicos transformaron la *epistrophé* en conversión. En la conversión, se trata de liberarnos de todo aquello de lo que dependemos, que no controlamos, por lo cual la práctica, la *ascesis* y el ejercicio tienen más importancia que el papel del conocimiento. Uno se debe ejercitar en algo que es uno mismo, es preciso deshacerse de todo lo que no es uno, pues, la relación

con uno mismo constituye el término de la conversión y el objetivo final de todas las prácticas de uno mismo; pertenece a una ética del dominio.

El cultivo de sí aparece, pues, inicialmente, como tema filosófico, alcanza su edad de oro durante los siglos I y II de nuestra era y “perece” bajo la prescripción cristiana del renunciar a sí mismo. En el marco de esta historia del cultivo de sí se desarrollaron, en los primeros siglos de nuestra era, las reflexiones sobre la moral de los placeres: “por ese lado es donde hay que buscar para comprender las transformaciones que pudieron afectar a esa moral” (Foucault, *Historia de la sexualidad*, p. 66). Estas transformaciones no marcan una ruptura con la ética tradicional del dominio de sí, sino un desplazamiento, una inflexión y una diferencia de acentuación: “estamos lejos todavía de una experiencia de los placeres sexuales en la que estos serán asociados con el mal, en la que el comportamiento deberá someterse a la forma universal de la ley y en la que el desciframiento del deseo será una condición para tener acceso a una existencia purificada. Sin embargo, puede verse ya cómo la cuestión del mal comienza a trabajar el tema antiguo de la fuerza, cómo la cuestión de la ley comienza a inflexionar el tema del arte y de la *techné*, cómo la cuestión de la verdad y el principio del conocimiento de uno mismo se desarrollan en las prácticas de la ascesis” (Foucault, *Historia de la sexualidad*, p. 67-68).

En este sentido, vemos como la pedagogía en el periodo helenístico es un proyecto compacto e integral; profundamente humano y que en nuestros días debe constituirse en un referente para engrandecer la práctica docente, la cual contiene, en su genealogía y sus intersticios más secretos, la práctica de la ética, es decir, el principio de responsabilidad frente a todas aquellas cosas que dependen de uno mismo. Quizá, como bellamente lo dirían los estoicos, refiriéndose a todas las cosas en las que somos profundamente libres y, por tanto, dependen exclusivamente de nosotros, pues aquellas cosas que no dependen de nosotros no deben preocuparnos tanto como aquellas en las que somos enteramente responsables, y la pedagogía, en el campo docente, es un ejercicio de responsabilidad que depende únicamente de quien lo asume libertariamente. En palabras de Epicteto: “*y las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, sin impedimento, sin trabas; mientras que las que no dependen de nosotros son inconsistentes, serviles, sujetas a impedimento, ajenas*”.

CONCLUSIONES

La pedagogía, como estética de la existencia, es la posibilidad de hacer de la libertad agenciamientos prácticos acompañados de la reflexión teórica y no simplemente acciones formales que opacan el compromiso de asumir una mejor existencia; una pedagogía de la libertad, no de las intenciones o del deseo, sino una libertad de escoger un modo de ser y estar en el mundo de la vida. La pedagogía es, pues, una práctica reflexionada de la libertad, productiva y creadora, que rechaza los modos normatizantes de la vida cotidiana que durante siglos se nos han impuesto; es una pulsión vital que transforma revolucionariamente y crea las condiciones de posibilidad para la construcción de un carácter que reclama un *ethos*, donde la vida merezca ser vivida como una auténtica obra de arte; es decir, la pedagogía para la libertad es una fuerza que nos empuja a crearnos y recrearnos permanentemente, a transformarnos, a modificarnos, a luchar incansablemente contra las relaciones de poder que, de modo infame, se nos imponen con la determinación de dominarnos, controlarnos, clasificarnos y normalizarnos.

La pedagogía es el mejor de los escenarios del mundo contemporáneo para agitar conciencias en el sentido de la emancipación de la condición humana nacida para la libertad, y, en este sentido, los griegos han legado un vasto conocimiento. Se puede concluir, en este Trabajo de Grado, que todo el periodo helenístico hunde sus raíces y afina sus fundamentos en el pensamiento de Sócrates, quien fue el inspirador de las diversas escuelas de pensamiento de Grecia, incluyendo al estoicismo como sistema filosófico.

Henri Bergson considera que Sócrates hace una ciencia de la propia virtud, identifica la práctica del bien con el conocimiento que de él se posee, y prepara así la doctrina que ha de absorber la vida de la moral en el ejercicio del pensamiento.

Sócrates, con su ejercicio pedagógico, realiza una demolición a sus contemporáneos, especialmente a las élites que ejercían el poder y se enmascaraban en la democracia, ensombreciendo cualquier discurso sedicioso que interrogara por la virtud. Sócrates, en su discurso de defensa ante los jueces atenienses, proclama que una vida en la que no sea posible someter a examen los hechos y los actores de la vida, junto con sus principios, es una vida indigna de ser vivida por un hombre. Su discurso filosófico, asociado a lo pedagógico, es un método de búsqueda que lleva a su interlocutor a interrogarse sobre sí.

Sócrates no permite, bajo ningún punto de vista, negociar o conciliar con el poder de facto que lo juzga por el delito de hacer parir las ideas de los hombres libres; por ello, su última enseñanza, frente al sagrado zumo de los granos de cicuta, fue vivir como se piensa; su práctica pedagógica, ante sus numerosos discípulos, fue haber sido el tábano de Atenas, un tábano que, con su aguijón, no hizo más que espolear la conciencia dormida de la polis; de esta manera, Sócrates esparció, entre sus discípulos y las generaciones posteriores, su virtud, y por ello las generaciones venideras sentirán el ritornelo de aquel *daimón* que habita en cada ser y que puede escuchar esa música que invita a cada humano a pensar por cuenta propia, teniendo dominio y control de sí.

En esta breve digresión, se propone también establecer una suerte de genealogía para la emergencia de los agenciamientos pedagógicos que surgieron en el periodo helenístico que, como un rizoma, se desprendieron de la vida de Sócrates. Por ello en el pensamiento estoico, el *daimón* de Sócrates, se asoma en los discursos persuasivos de los sabios del período greco-romano: Epicteto en el Enquiridión, Marco Aurelio en Meditaciones y, Séneca en Epístolas morales a Lucilio.

Epicteto invita a sus discípulos a edificar toda una práctica basada en ejercicios filosóficos escriturales, que tenían como propósito dejar una impronta en el carácter de quien los escribía. El Enquiridión, como manuscrito, no es más que una interpelación ética para abordar las adversidades de la vida y adelantar una especie de arquitectura de un modo de ser virtuoso.

De igual forma, Marco Aurelio, a través de sus Meditaciones, como ejercicio filosófico concreto, pretende instaurar un modo de reflexionar en soliloquio; es decir, consigo mismo, que procura hacer de su vida una auténtica obra de arte, una pintura estética que esté conforme con la naturaleza estoica. Las meditaciones en él, no son más que modos éticos de abordar el inmediato presente, tarea tortuosa que depende única y exclusivamente de un sujeto ético que ha corrido el albur de pensar por cuenta propia y que no está sujeto al engranaje de aquellas cosas que no dependen de él o que no están a su alcance.

Finalmente, encontramos la pragmática de la libertad de Séneca, enraizada en las cartas seductoras y sediciosas, que fueron dirigidas a sus discípulos, especialmente a Lucilio. El mérito transformador de estas cartas radica en un ejercicio de la parrhesía, -el coraje de decir verdad-, que se ejerce desde una sinceridad, un acento personal que no es otra cosa que la encarnación de un hálito vital, de un espíritu o, mejor, de una doctrina filosófica que Séneca ya ha interiorizado. En sus epístolas se instaura una complicidad, un código secreto

que suscita en sus discípulos un deseo de compartir esta fascinación de reflexionar acerca del arte de la existencia virtuosa.

A manera de colofón, se plasma la impronta de Benigno Morilla, de su bella novela Sócrates, que agita aún más el interés por indagar sobre el ejercicio pedagógico de los filósofos griegos. En un pasaje de su novela, refiere una conversación entre Policelo, amigo de Sócrates, y Cleofonte, admirador de la vida del filósofo, sobre los riesgos del ser virtuoso y los peligros que suscita, de forma inevitable, el coraje de decir verdad en el cuidado de sí como práctica pedagógica ético-política:

“Cleofonte, la vida trae consigo cosas muy bellas pero he de prevenirte: los momentos de felicidad son escasos en comparación con aquellos en los que reina la tristeza o el desconsuelo. No pienses que soy pesimista; razono con conocimiento de causa. Nuestro mundo es un lugar peligroso para quienes pretenden mejorarlo. En cambio, es muy propicio para los amantes de los destrozos. Tiempo tendrás de ver como prosperan los artífices de la guerra y los que tienen por buena solución arrasar las ciudades... ¡con sus habitantes adentro! ¡Mala cabida tienen en este mundo los que están en su sano juicio y practican el arte de pensar ponderadamente! Sí, Cleofonte, vivimos en un lugar inadecuado para los filósofos, porque a los mediocres, que son la mayoría, nada les asusta más que alguien que piensa con independencia. Semejante persona, por fuerza, llega a conclusiones inquietantes para los necios. Te hablo como si fueras un hijo. Debes saberlo sin tapujo: si te comprometes a vivir conforme a la búsqueda de lo verdaderamente bueno, no estás en un lugar seguro. Tendrás que aprender a guardar silencio, no te vaya a pasar lo que a Sócrates. El mundo es un paraíso para los impostores, los ladinos, los embaucadores, los manilargos, los fraticidas y todos los que obran con malas artes. Bajo este cielo son felices los enredadores, porque aquí puede más la astucia que la inteligencia, la creencia ciega que la reflexión profunda, el interés particular que el general, por eso se encumbra la mentira con una facilidad tan pasmosa³⁵.”

³⁵ Véase, Benigno Morilla. Sócrates. Madrid: Ediciones Martínez Roca, 2008, pp. 380-381.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. (Trad. Julio Pallí Bonet). Barcelona: Planeta Deagostini, cedida por Gredos, 1997. 291 p.

DARAKI, María y ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. (Trad. Fernando Guerrero). Madrid: Akal, 1996. 72 p.

EPICTETO. *Enquiridión*. (Trad. José Manuel García de la Mora). Barcelona: Anthropos, 1991. 198 p.

_____. *Disertaciones*. (Trad. M. L. Salva). Madrid: Gredos, 1993. 452 p.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. (Trad. J. Varela y F. Alvarez-Uría). Madrid: La piqueta, 1978. 189 p.

FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. (Trad. Fernando Álvarez-Uría). Madrid: La Piqueta, 1994. 539 p.

_____. *Historia de la sexualidad*. (Trad. M. Soler). Madrid: Siglo veintiuno editores, 1986. 238 p.

_____. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. (3ª ed. Trad. J.V.Pérez). Valencia: Pre-Textos, 1997. 75 p.

_____. *El orden del discurso*. (Trad. A. Gonzálo Troyano). Barcelona: Tusquets, 1973. 73 p.

_____. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. (9ª ed. Trad. A. Garzón del Camino). México: 1984. 314 p.

_____. *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. (12ª ed. Trad. Tomás Segovia). México: Siglo XXI, 2001. 235 p.

_____. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. (2ª ed. Trad. Mercedes Allende Salazar, introducción de Miguel Morey). Barcelona: Paidós Ibérica, 1991. 150 p.

GARCÍA BORRÓN, Juan Carlos. "Los estoicos". En: *Historia de la ética. De los griegos al renacimiento*. Barcelona: Crítica, (s.f), (copia fotostática).

GARCÍA GUAL, Carlos. "La iniciación de Zenón en la filosofía". En: *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*. Barcelona: Crítica, 1989. 50-59 p.

GARCÍA GUAL, Carlos y Jesús Imaz, María. *La filosofía helenística: éticas y sistemas* (3ª ed). Madrid: CINCEL, 1986. 232 p.

HADOT, Pierre. *¿Qué es la Filosofía Antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998. 338 p.

LA BOETIE, Etienne de y otros. *El discurso de la servidumbre voluntaria. Seguido de La Boétie y la cuestión de lo político*. (Trad. T. Vicens). Barcelona: Tusquets, 1980. 195 p.

LAERCIO, Diógenes. *Vida de los filósofos más ilustres*. Bogotá: Ediciones Universales, 1971. 447 p.

MARCO Aurelio. *Meditaciones*. (Trad. R. B. Pellicer). Madrid: Gredos, 1994. 217 p.

MORILLA, Benigno. *Sócrates*. Madrid: Ediciones Martínez Roca, 2008. 413 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. (Trad. J. C. García Borrón). Barcelona: Planeta-De Agostini, 1992. 358 p.

_____. *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. (3ª ed. Trad. L. ML. Valdés y T. Orduña). Madrid: Tecnos, 1996. 90 p.

_____. *El origen de la tragedia* (4ª ed. Trad. Eduardo Ovejero Mauri). Madrid: Espasa-Calpe, 1664. 143 p.

ORTEGA Y GASSET, José. *Historia de la Filosofía de Emile Brauer*. En *Obras Completas*. Tomo IV. (2ª ed.). Madrid: Revista de Occidente, 1951. 556 p.

PLATÓN. *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*. (Trad. J. Calonge Ruíz, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo). Barcelona: Editorial Gredos, 1997. 329 p.

_____. *Prótagoras. Gorgias, Carta séptima*. (Trad. Javier Martínez García). Madrid: Alianza Editorial, 1998. 300 p.

_____. *El camino de la cicuta. Apología, Critón, Eutifrón, Fedón (LXV-LXVI)*. Chile: Editorial Universitaria, 1995. 174 p.

SÉNECA. *Cartas Morales a Lucilio*. (Trad. J. B. y Ferro). Argentina: Orbis, 1984. 205 p.

SEVILLA, Martín. *Antología de los primeros estoicos griegos*. Madrid: Anzos, 1991. 129 p.

TATARKIEWICZ, Wladyslaw. *Historia de la estética*. Madrid: Akal, 1987. 360 p.

VERNANT, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. (4ª ed. Trad. M. Ayerra). Buenos Aires: EUDEBA, 1965. 107 p.

WERNER Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (3ª ed. Trad. J. Xirau, W. Roces). México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 1151 p.