

LA FUNCIÓN PEDAGÓGICA DE LA POESÍA EN EL ESTOICISMO Y EN EL PLATONISMO

The Pedagogical Function of Poetry in Stoicism and in Platonism

LAURA LILIANA GÓMEZ ESPÍNDOLA*
Universidad del Valle - Colombia

RESUMEN

En contraste con la interpretación de Marta Nussbaum, que adjudica a los estoicos ortodoxos una concepción meramente cognitivista de las pasiones y de la función pedagógica de la poesía en la formación moral de los individuos, en este artículo se argumenta que las pasiones tienen un elemento cognitivo (juicio errado) y uno no-cognitivo (movimiento físico excesivo), razón por la cual nos podemos valer de los elementos cognitivos y no-cognitivos de la poesía para ayudar al hombre en su formación moral. Se mostrará que esta propuesta tiene sus raíces en el pensamiento platónico.

Palabras clave: M. Nussbaum, estoicismo, pasiones, platonismo, poesía.

ABSTRACT

In contrast with Martha Nussbaum's interpretation, which attributes to orthodox Stoics a merely cognitivist conception of passions and of the pedagogical function of poetry in the moral *Bildung* of individuals, the paper argues that passions have a cognitive component (incorrect judgment) as well as a non-cognitive one (excessive physical movement). For this reason, it is possible to resort to both the cognitive and non-cognitive elements of poetry to help in the moral *Bildung* of human beings. The paper also shows that this proposal has its origins in Plato's thought.

Keywords: M. Nussbaum, Stoicism, passions, Platonism, poetry.

.....
Artículo recibido: 16 de diciembre del 2011; aceptado: 04 de mayo del 2012.

* lauragomez@gmail.com

Platón mantuvo en la *República* una fuerte actitud contra los poetas que lo llevaba incluso, pese a su propio amor por la poesía, a expulsarlos de su ciudad ideal. En efecto, decía, la poesía tiene una grave influencia sobre el alma humana: fortalece la parte apetitiva, permitiendo que el alma pierda su armonía y se den en ella fenómenos como la injusticia y la incontinencia. Los estoicos mantuvieron una actitud aún más radical frente a las pasiones humanas, no pidiendo solamente que estas fueran moderadas y obedientes a la razón, sino invitando a las personas a llevar una vida libre de ellas. Por esto, podría pensarse que la postura estoica sería, asimismo, radical en el rechazo de la poesía. No obstante, hay claro testimonio del amor estoico a la poesía y de su confianza en ella como fuente cierta de conocimiento.¹ Aquí surge, entonces, la pregunta ¿cómo dar lugar a la poesía en un sistema que invita a vivir libre de pasiones?

En una reciente interpretación, Martha Nussbaum señala que la respuesta a esta pregunta es doble en el estoicismo, dependiendo de la interpretación ortodoxa o heterodoxa de las pasiones a la que cada pensador se adhiera. Así, ella muestra en la teoría ortodoxa de las pasiones –defendida especialmente por Crisipo, Séneca y Epícteto– un enfoque completamente cognitivista, recordando que para estos pensadores *las pasiones son juicios de la razón*. De acuerdo con esta concepción, la poesía podría causar pasiones en el alma humana, contribuyendo a formar en las personas juicios errados al inducirlos a creer que ciertos acontecimientos son muy valiosos o muy dañinos, cuando en realidad son moralmente neutros. Por tal motivo, la reforma pedagógica ortodoxa consistiría en cambiar la manera como la gente escucha poesía, evitando de esta manera la formación de juicios errados y con ello de pasiones. En contraste con esta postura, señala Nussbaum, los estoicos heterodoxos, como Posidonio, consideran que las pasiones no son un juicio producto de la razón, sino que, abandonando la teoría monista del alma que defendían los estoicos ortodoxos y retomando la visión tripartita del alma desarrollada por Platón, proponen que las pasiones son productos de la parte apetitiva y la competitiva. Basados en esta

1 Hay una larga lista de tratados estoicos dedicados a la poesía. Diógenes Laercio reporta que Zenón escribió *Sobre escuchar poesía* (Περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως), *Sobre la dicción* (Περὶ λέξεων), cinco libros *Sobre Problemas homéricos* (Προβλημάτων Ὀμηρικῶν πέντε); Cleantes el texto *Sobre el poeta* (Περὶ τοῦ ποιητοῦ) y su famoso *Himno a Zeus*; Crisipo *Sobre la poesía* (Περὶ ποιημάτων) y dos libros de *Cómo se debe escuchar poesía* (Περὶ τοῦ πῶς δεῖ τῶν ποιημάτων ἀκοῦειν); Diógenes de Babilonia *Sobre la voz* (Περὶ φωνῆς) y *Sobre la música* (Περὶ μουσικῆς) (cf. DL VII 4, 55, 175 y 200). También encontramos en Crisipo un constante uso de los poetas como soporte de sus teorías filosóficas del alma, del alcance universal del destino y del desprendimiento de los bienes externos (cf. De Lacy 254).

concepción de las pasiones como fruto de dos fuerzas no-rationales del alma, los estoicos heterodoxos propondrían una reforma pedagógica que se concentraría en aspectos no-cognitivos de la poesía, como la melodía y el ritmo, con el fin de poner al alma en armonía y erradicar así las pasiones (cf. Nussbaum 1993).

En este texto quiero sugerir que no se debe plantear una distinción tan tajante entre una visión cognitivista ortodoxa y una no-cognitivista heterodoxa. Por el contrario, señalaré que hay elementos no-cognitivos incorporados en la teoría ortodoxa de las pasiones y del alma humana, lo cual implica que los estoicos hubieran podido hacer uso de elementos no-cognitivos de la poesía en su propuesta pedagógica. Nussbaum no está de acuerdo en desarrollar una postura como esta y por eso ella enfrenta una dificultad al explicar la postura de Diógenes de Babilonia, pues, aunque él se adhiere oficialmente a la teoría crisipeana del alma y su propuesta en la educación poética, en la práctica se concentra en la influencia de los elementos no-cognitivos de la poesía (cf. Nussbaum 115). Una postura más consecuente, sostiene la autora mencionada, habría llevado a Diógenes a una reforma radical de la filosofía de la mente estoica, como ocurrió en el caso de Posidonio (cf. *id.* 121). Dado lo anterior, para evitar este tipo de dificultades, desarrollaré en este texto una lectura de la postura ortodoxa estoica de las pasiones mostrando sus elementos no-cognitivos y, posteriormente, desarrollaré una propuesta alternativa del rol pedagógico de la poesía en la formación moral de las personas. Como preámbulo a mi argumentación rastrearé en Platón los elementos cognitivos y no-cognitivos que los estoicos posteriormente articulan en su propuesta.

Elementos cognitivos y no-cognitivos de la propuesta platónica

La teoría del alma tripartita desarrollada por Platón en el libro IV de la *República* es la base de su explicación de las cuatro virtudes cardinales (*i.e.* justicia, templanza, valentía y sabiduría) y de su consecuente expulsión de los poetas imitativos del Estado ideal. De acuerdo con esta teoría, el alma humana está compuesta de una parte racional (λογιστικόν), una apetitiva (ἐπιθυμητικόν) y una competitiva (θυμός). Solo cuando se consigue una armonía y cada una de estas partes desempeña su función se tiene un alma justa. Para esto, la razón debe gobernar con miras al bienestar del alma como un todo, la parte competitiva debe auxiliar a la razón buscando que se cumplan los mandatos de aquella y la parte apetitiva debe cumplir dichos mandatos. Pero cuando hay en el alma una sedición y las partes no-rationales toman el control se produce la peor enfermedad humana: la injusticia. El poeta imitativo es expulsado del Estado ideal precisamente por contribuir a esta sedición.

Estuvimos en lo justo al no recibirle [al poeta imitativo] en la ciudad que ha de regirse por buenas leyes, por ser él quien despierta, nutre y fortifica aquel elemento del alma, y al proceder así destruye el principio racional, no de otro modo que el traidor a su ciudad, al dar en esta el poder a los malhechores y suprimir a los hombres de bien. De la propia suerte, diremos, implanta el mal gobierno en la propia alma de cada uno, complaciendo a la parte irracional [...] Lo más terrible es sin duda su capacidad de corromper inclusive a los hombres de bien, con muy contadas excepciones. (R. 605b1-c5)

De modo que, al tratar de preservar la salud del alma y del Estado es importante eliminar aquellos elementos que puedan causar una sedición e instaurar la injusticia. Platón, no obstante, no renuncia por esto de tajo a la poesía sino que aclara:

Quede bien entendido, sin embargo, que si la poesía imitativa, cuyo objeto es el placer, tuviese alguna razón por la que pueda probar que debe ella tener su lugar en una ciudad bien regida, con gusto la acogeríamos, conscientes como estamos del encanto con que nos subyuga. (R. 607c)

Debido a esto exhorta a los poetas y amigos de los poetas a realizar una defensa de la poesía, explicando cómo esta puede ser conservada con utilidad para el alma y el Estado. Un ejercicio como este es el que él mismo emprende a lo largo de los libros II y III, pues allí argumenta que la gimnasia y la música deben ser los instrumentos a través de los cuales se debe educar a los ciudadanos en su Estado ideal para alcanzar la salud del alma, para que en conjunto no hagan al alma ni demasiado tosca ni demasiado débil, sino que generando armonía esta sea a su vez templada y valerosa (cf. R. 410e). Para que esto sea posible Platón propone una reforma que se debe dar en las partes de la música: a) los discursos y los mitos, b) la melodía y c) el canto.

Platón se ocupa en extenso de los discursos y los mitos, recalcando la importancia que estos tienen en la educación, dado que a través de ellos se mueve a los niños a la excelencia, la honra a los dioses, el respeto a los padres y la búsqueda del bien común. Para que esto sea posible se debe reformar los discursos y los mitos en sus dos componentes: la palabra (λόγος) y la elocución (λέξις), procurando, por un lado, que las palabras no generen en los niños falsas creencias y, por el otro, que en su expresión ellos no imiten acciones indignas. Respecto de las palabras, Platón establece una serie de pautas que deben cumplir los mitos admitidos: ellos no deben mostrar a las divinidades cometiendo acciones injustas, ni como seres cambiantes; no deben ilustrar al Hades como un lugar terrible, pues esto genera un

miedo a la muerte superior al miedo a la esclavitud; no deben mostrar a los héroes lamentándose ni realizando acciones indignas, y deben presentar a los hombres injustos como seres desdichados. Respecto a la elocución, Platón indica que solo se debe imitar acciones virtuosas, pero las acciones injustas, las obras de los animales, las mujeres y los esclavos, solo se deben narrar y jamás imitar. Estas pautas respecto de la palabra y la elocución censuran gran parte de la poesía clásica, por tal motivo se dice que no se debe permitir que los poetas permanezcan en el Estado. Al mismo tiempo, estas pautas invitan a la escritura de una reformada poesía, más apropiada para la generación de ciudadanos virtuosos (cf. *R.* 377a-398b).

Posteriormente, Platón se ocupa de la melodía en sus tres ingredientes: la palabra, la armonía y el ritmo. Con respecto a la palabra, dice, se deben seguir las mismas pautas mencionadas para los discursos. La armonía y el ritmo, por su parte, deben seguir a la palabra, buscando, asimismo, la virtud del alma, alejándola del vicio. Por ello, se prohibirán las melodías quejumbrosas y muelles (lidia mixta y jónica), y se conservarán las armonías valientes y libres (dórica y frigia). Se prohibirán los ritmos que alimenten el desenfreno y las pasiones, y se procurarán ritmos relativos a la vida ordenada y valiente (cf. *R.* 398b-400e). En relación con el canto, Platón menciona someramente que no hay diferencia entre las palabras que se cantan y las que no, y por ello lo subsume a las pautas sobre las palabras previamente mencionadas (cf. *R.* 398d).

La reforma pedagógica que Platón hace de la música y la poesía atiende, entonces, tanto a elementos cognitivos como a elementos no-cognitivos. Por un lado, tenemos a la palabra como responsable de generar opiniones verdaderas y con ello de regular las pasiones y las acciones. Por el otro, tenemos a la gimnasia, al ritmo y a la melodía como elementos que ayudan a engendrar y proteger la armonía del alma, haciendo que esta sea ordenada, templada y valiente. Más adelante se verá cómo estos elementos son articulados por los estoicos en su propuesta pedagógica de la poesía.

La teoría ortodoxa estoica de las pasiones

La concepción estoica de las pasiones y su respectiva comprensión de la influencia de la poesía en ellas están enraizadas en su teoría del alma. Los estoicos sostienen, en contraste con Platón, que el alma tiene una naturaleza corpórea, por considerar que solo un cuerpo es capaz de interactuar con otro y por tener presente que el alma interactúa con el cuerpo (cf. Nemesio, *Nat. Hom.* 78, 7-79, 2 [L&S 45c; svf 1.518]). Ella es entendida por los estoicos como un πνεῦμα, un compuesto de aire y fuego que, gracias a los simultáneos movimientos contrarios

hacia adentro y hacia afuera de sus elementos constitutivos, genera una constante tensión que permite su unidad y se la confiere también al cuerpo en el que se encuentra. Como cuerpo que es, este πνεῦμα está sometido a la influencia de factores físicos externos. El primero y más importante de ellos se da en el momento del nacimiento. Antes de nacer, el πνεῦμα humano recibe el nombre de *físico* y está encargado solamente de dotar al feto de la capacidad de nutrición y crecimiento. Pero en el momento del nacimiento, debido a una necesidad de adecuación con el ambiente, el πνεῦμα se vuelve más fino y se transforma en *alma*, lo cual permite al recién nacido percibir y tener impulsos (cf. Hierocles 1.5-33, 4.38-53. [L&S 53b]). La influencia del medio determina también otros factores a lo largo de la vida. Crisipo consideraba que el clima puede tener influencia en el carácter y habilidades de las personas (cf. Cicerón, *Fat.* 7), y que la inteligencia depende de la calidad del aire en el que estas se encuentren (cf. Cicerón, *Nat. Deo.* II 4. 17).

Ahora bien, los estoicos consideran que el alma humana se convierte en racional con el paso del tiempo, alrededor de los siete años, a través de las impresiones y la sucesiva formación de concepciones y preconcepciones (cf. Aecio 4.11.1-4 [L&S 39e; SVF 2.83]). La razón no surge en la persona como una parte más de su alma, sino que se vuelve su nueva naturaleza. El alma humana como un todo adquiere un carácter racional, de modo que todas sus facultades –impresión, asentimiento, impulso, expresión, sexualidad– son consideradas ahora como racionales.² En este punto nuevamente los estoicos ortodoxos se oponen a la propuesta platónica, pues no consideran que haya una parte apetitiva y una competitiva separadas de la razón, sino que sostienen que las funciones que Platón adjudica a dichas partes son en realidad funciones de la razón misma.

Las pasiones, en particular, son también fruto de la razón, pero al mismo tiempo, al ser actividades del alma, tienen un correlato físico. Andrónico muestra esto con claridad en su reporte de las definiciones estoicas de las pasiones.

D1: El sufrimiento es una contracción no-racional (*álogos*) o una opinión reciente de que algo malo está presente, frente a lo cual la gente cree que es correcto estar contraído. El miedo es una desviación irracional o la evitación de un daño esperado. El apetito es un estiramiento irracional, o la persecución de un bien esperado. El placer es un hinchamiento irracional o la opinión reciente de que algo bueno está presente, con lo que la gente cree que es correcto estar enardecido. (Andrónico, *Sobre las pasiones* I [L&S 65b; SVF 3.391])

2 Para una defensa más amplia de esta tesis, véase Long (1999 575).

Esto mismo se puede corroborar en la explicación que ellos dan del surgimiento de las pasiones, la cual se puede subsumir bajo la misma estructura explicativa de la producción de los impulsos racionales, por ser la pasión misma un impulso racional. Los estoicos aseguran que estos movimientos surgen a través de una secuencia de eventos en el alma del agente. Primero, este recibe una impresión estimulante que le indica que cierta acción (*e.g.* comer, correr, quedarse quieto) es apropiada a su naturaleza en ese momento; luego, la persona evalúa críticamente la impresión para emitir el juicio de si ella es o no verdadera; en correspondencia con esto, comanda retener o dar el asentimiento a dicha proposición y generar un impulso o no a realizar la acción que su impresión le mostraba como apropiada; finalmente, si el alma no encuentra obstáculos a dicho impulso, se genera la acción racional.³ Este mismo esquema es presentado por Estobeo al explicar el surgimiento del miedo. Primero, el agente recibe la impresión de que algo malo se aproxima y que en ese momento debe sentirse amenazado y protegerse. Él examina críticamente esta impresión y emite el juicio de que algo malo va a venir y debe evitar el daño. Así, prescribe el impulso de protegerse, que equivale al movimiento físico llamado por Andrónico “desviación irracional”. Dicho juicio, acompañado del movimiento llamado desviación irracional, no es otra cosa que la pasión a la que llamamos miedo. Una explicación equivalente se puede aplicar al placer, la pena y el apetito. Se pueden notar en todas ellas los dos elementos que componen la definición (D1) de las pasiones. Toda pasión está, entonces, constituida de una opinión reciente y un movimiento físico del alma (*i.e.* contracción, desviación, estiramiento o hinchamiento).

Estos dos elementos son constitutivos de todo impulso racional. Cualquiera de los impulsos de los humanos adultos tiene como base un juicio y un movimiento físico del alma hacia o alejándose de algo.⁴

3 Para una explicación más detallada de esto, véase Inwood (1985 129).

4 Véase, Estobeo (2.86, 17-87.6 [L&S 53q; SVF 3.196]). Hay en este punto una discusión sobre la que no me ocuparé en detalle. Séneca dice: “Cleantes y su discípulo Crisipo no estaban de acuerdo sobre qué era caminar. Cleantes decía que era el *pneuma* que se extendía desde la facultad de mando hasta los pies, Crisipo que era la facultad de mando misma” (Séneca, Epístola 113.23 [L&S 53; SVF 2.836]). Por otra parte, Galeno reporta “el [Crisipo] está en conflicto con Zenón y consigo mismo y muchos otros estoicos, quienes no consideran que los juicios mismos del alma sean las pasiones sino que las identifican con los resultados de los juicios –las contracciones irracionales, expansiones, estiramientos, desviaciones [...]” (Galeno 4.3.2-3 [L&S 65k]). Es clave tener en mente al leer estos pasajes que Crisipo no pretende negar que el movimiento físico del *πνεῦμα* sea constitutivo de la acción o de las pasiones (cosa que defiende en muchos otros pasajes). Lo que pretende señalar es que no se puede hablar de acción ni de pasión humana, si no hay un *juicio* en la base de estos. De allí que autores como

Lo característico de la pasión es, como lo muestran los siguientes pasajes, que la opinión que tiene de base es contraria a la recta razón y el movimiento físico es excesivo.

D2: Estobeo refiriéndose a los estoicos: “Ellos dicen que la pasión es un impulso que es excesivo y desobediente a los dictados de la razón [...] contrario a los dictados de la razón recta y natural.” (Estobeo 2.88, 8-90,6 [L&S 65A; SVF 3.378, 389])

D3: Galeno citando el libro de Crisipo *Terapia emocional*: “Las pasiones son llamadas dolencias no sólo debido a que se juzga que cada una de estas cosas es un bien [cuando no es así], sino también en relación con su precipitarse hacia ellas en exceso de lo que es natural.” (Galeno 4.5.21-22 [L&S 65L; SVF 3.480])

Estas dos definiciones de pasión recurren nuevamente al juicio y al movimiento físico, pero precisando ahora a) que el primero de ellos se da en contra de la razón y b) el segundo de un modo excesivo.

a) Galeno mismo explica que, cuando se dice que estos juicios son contrarios a la razón, se está mencionando que ellos son errores que comente la razón o son contrarios a la *recta* razón. Así, la razón nos puede señalar que la riqueza es un gran bien, mientras que la recta razón nos dice que esta en sí misma es algo indiferente y que puede traernos bienestar pero también mucho malestar si hacemos mal uso de ella. Galeno dice que por este motivo la pasión es llamada en ocasiones *movimiento irracional*, no porque sea producida sin un juicio de la razón, sino porque el juicio que la razón emite es errado o la recta razón es dejada de lado.⁵ De este modo, el juicio que compone

Séneca y Epícteto insistan en que el sabio, libre de pasiones, se sobresaltará cuando escuche un ruido fuerte. Esto no corresponde a una pasión, no obstante, porque el sabio no emitió un juicio de que algo malo esté presente que complementa la definición de pasión: juicio más movimiento físico del alma. Véase para esto Séneca, *Sobre la cólera* 2.3.1-2.4 (L&S 65X) y Gelio 19.1.17-18 (L&S 65Y).

- 5 En este punto quiero manifestar mi desacuerdo con la lectura que Christopher Gill hace de las pasiones. Él considera que en toda pasión hay un reconocimiento y rechazo de la recta razón; por eso afirma que Medea ayuda a Crisipo a explicar las pasiones: ella reconoce el juicio de la recta razón (no debe matar a sus hijos), pero lo rechaza (mata a sus hijos) (cf. Gill 141, 144 y 145). No creo que este reconocimiento y rechazo de la recta razón estén en la base de todas las pasiones. Creo que, de hecho, Crisipo es consciente de que en la mayoría de nuestros estados pasionales estamos convencidos de que debemos sentir miedo, placer o pena (no reconocemos ni rechazamos el juicio de que lo que tenemos en frente es moralmente indiferente). Por eso considero que Medea no debió haber sido usada por Crisipo como modelo para explicar la pasión, sino para explicar el fenómeno de la incontinencia. Gill, no obstante, reconoce que no todas las pasiones deben tener como base esta dinámica de reconocimiento y rechazo

a la pasión es racional, por ser producto de la razón, pero es irracional, por ir en contra de la recta razón. En todo caso, es claro que este elemento de la pasión es de naturaleza cognitiva: estemos o no equivocados en nuestras opiniones, estas son un juicio de la razón.

b) Por otra parte, debemos decir que la pasión es un exceso de impulso, puesto que en sus estados pasionales la gente sobrepasa la proporción adecuada y natural de este. Crisipo explica el fenómeno del exceso con un símil de la siguiente manera:

Cuando alguien camina en concordancia con su impulso, el movimiento de sus piernas no es excesivo sino conmensurado con el impulso, así que él puede detenerse o cambiar de dirección cuando lo desee. Pero cuando la gente corre en concordancia con su impulso, esto no sucede más. El movimiento de sus piernas excede su impulso, así que ellos son arrastrados e incapaces de cambiar de curso obedientemente, tan pronto como ellos comienzan a hacerlo. Algo similar, pienso, ocurre con los impulsos, debido a que van más allá de la proporción racional. El exceso en correr es llamado “contrario al impulso”, pero el exceso en el impulso es llamado “contrario a la razón”. Pues la proporción de un impulso racional es lo que está de acuerdo con la razón y va sólo hasta donde la razón misma considera que es correcto. (Galeno 4.2.10-18 [L&S 65]; SVF 3.462])

En un estado pasional la gente sobrepasa la cantidad de impulso que la recta razón considera que es correcto. Por eso Crisipo indica que un sabio y un necio pueden dirigir su impulso hacia los mismos objetos –un plato de comida, por ejemplo–, pero el sabio no lo hace pasionalmente, porque se dirige hacia este objeto con moderación, con la reserva propia de un sabio, sabiendo que su felicidad no depende de la adquisición de este objeto. Por el contrario, un necio se dirige en exceso hacia este objeto, considerándolo como algo bueno en sí mismo y allí se produce la pasión del deseo y posteriormente la del placer (cf. Galeno 4.5.21-22 [L&S 65L; SVF 3.480]). Este exceso es peligroso, justamente porque nos quita control sobre nuestros impulsos y acciones. Del mismo modo que quien corre pendiente abajo no puede detenerse tan pronto como lo desea, sino que en cierta medida es arrastrado por sus propias piernas, quien está en un estado pasional

de la recta razón. Pero señala como excepción a esta dinámica el caso de las pasiones ciegas: a veces la persona está tan enceguecida por la ira que ni siquiera es consciente de sus acciones (cf. Gill 144). Creo, no obstante, que la mayoría de nuestros estados pasionales están en un punto intermedio entre la ἀκρασία de Medea (que reconoce y rechaza la recta razón) y la persona enceguecida por la ira (que no es consciente de sus actos). En la mayoría de nuestros estados pasionales, creemos que debemos sentir miedo, placer, pena o deseo, y somos plenamente conscientes de lo que hacemos.

ya no puede controlar su impulso con un mero cambio de opinión, sino que es arrastrado por la fuerza de los movimientos de su alma. Por esto Crisipo escribe insistentemente que la pasión es diferente a un equívoco de la razón. Cuando la gente se ha equivocado, creyendo, por ejemplo, que el sol gira alrededor de la tierra, renuncia a su juicio tan pronto se le enseña que este es falso. Pero cuando estamos en estados pasionales, aun cuando nos demos cuenta o se nos enseñe que no debemos sentir temor o tristeza, no abandonamos de inmediato nuestras pasiones, sino que somos arrastrados y tiranizados por ellas (cf. Estobeo 2.88, 8-90,6 [L&S 65A; SVF 3.378, 389]).

El exceso del impulso es un elemento no-cognitivo de la pasión, por ello mismo la pasión no puede ser erradicada de inmediato con un mero cambio de opinión. Este mismo elemento no-cognitivo permite entender un fenómeno que está en la otra cara de la moneda. La pasión de una persona puede desvanecerse con el paso del tiempo, pese a que la opinión que la produjo permanezca estable. La pena de una mujer por la muerte de su hijo puede disminuir con el paso de los meses, aunque ella siga pensando que es un gran mal. La furia de un hombre al recibir injusticia puede apaciguarse en unos momentos, aunque él siga considerando que es malo recibir injusticia. Crisipo dice que las pasiones se aminoran con el tiempo, pese a que los juicios sigan persistiendo, porque las contracciones del alma se aminoran. Nuevamente el componente no-cognitivo de la pasión juega un rol explicativo muy importante (cf. Galeno 4.7.12-17 [L&S 650; SVF 3.466]). Finalmente, este elemento no-cognitivo es clave para explicar las malas acciones de los hombres. Crisipo dice que estas se deben o bien a un error de la facultad del juicio o bien a una falta de tensión o una debilidad del alma. Las buenas acciones, por el contrario, requieren que el buen juicio esté unido a la buena tensión del alma (cf. Galeno 4.6.2-3 [L&S 65T; SVF 3.473]). Se puede con esta argumentación concluir que la pasión en la teoría ortodoxa estoica está constituida por elementos cognitivos y no-cognitivos, y nunca es posible que esta tenga lugar si alguno de ellos falta.

Para concluir, quiero agregar dos puntos que serán de importancia en el siguiente apartado. En primer lugar, hay que asegurar que, dado que las pasiones requieren un juicio de la razón y los niños y los animales carecen de este, se debe negar que ellos tengan pasiones. Es posible que tengan contracciones en el alma que externamente se manifiesten de manera semejante a las pasiones de los humanos adultos, pero ellas no son pasiones. En segundo lugar, si bien se debe asegurar que el ideal del sabio es vivir libre de pasiones, los estoicos consideran que ellos sí experimentan *εὐπαθείας*, que son buenos sentimientos no pasionales que acompañan al sabio en su vida y lo pueden mover a actuar.

Así, aunque el sabio no debe experimentar apetito, placer, miedo y pena, él sí puede experimentar regocijo, precaución e intención. A continuación presento un cuadro que pretende ilustrar mejor la clasificación de las pasiones y εὐπαθείας.⁶

Pasiones	εὐπαθείας
<i>Deseo</i> : excitación, fuerte deseo sexual, anhelo, afán, amor a los placeres, riquezas y honores.	<i>Intención</i> : benevolencia, generosidad, cordialidad, afecto.
<i>Placer</i> : deleite en las desgracias de otro, autogratificación, embuste.	<i>Regocijo</i> : disfrute, alegría, júbilo.
<i>Miedo</i> : duda, angustia, asombro, vergüenza, confusión, superstición, pavor y terror.	<i>Precaución</i> : respeto y autorespeto, pureza.
<i>Pena</i> : malicia, envidia, celos, piedad, compasión, aflicción, preocupación, dolor, molestia, congoja mental, fastidio.	

El rol pedagógico de la poesía en la formación moral

Luego de dilucidar en la parte anterior los elementos cognitivos y no-cognitivos de la pasión, de acuerdo con la concepción estoica ortodoxa, intentaré reconstruir en esta parte cómo se debe hacer uso de los elementos cognitivos y no-cognitivos de la poesía para explicar cómo esta puede tener lugar en el estoicismo, un sistema cuyo ideal es vivir libre de pasiones. Como se hizo claro en el estudio de los antecedentes platónicos, la poesía es un fenómeno complejo en la antigüedad, que incorpora elementos como la palabra, la armonía y el ritmo.⁷ Todos estos elementos fueron tenidos en cuenta también por los estoicos en su análisis de la poesía y en su recomendación acerca de cómo deberíamos disfrutar de ella sin que nos cause turbaciones. Para reconstruir su propuesta, haré uso principalmente de tres fuentes: me centraré en las *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca y en las *Disertaciones* de Epícteto, que, brindándonos testimonio de primera mano, son fuente fiable para reconstruir esta teoría. Haré uso también, con la reserva y precaución debida, del tratado de Plutarco llamado *Cómo debe el joven escuchar la poesía*. Es generalmente aceptado que Plutarco tiene

6 Véase para esta clasificación los siguientes pasajes: Estobeo 2.88,8-90,6 (L&S 65A; SVF 3.378, 389), Estobeo 2.90, 19-91.9 (L&S 65E; SVF 3.394) y Diógenes Laercio 7.116 (L&S 65F; SVF 3.431).

7 Para una explicación en extenso de este punto, véase Nussbaum (102-104).

como fuente para su escritura el libro de Crisipo titulado *Cómo uno debería escuchar poesía*. Si bien esto es generalmente admitido, Plutarco no lo dice de manera explícita, aunque sí menciona a Crisipo en algunos pasajes de esta obra. Procuraré, entonces, basarme en este escrito solo cuando haya una fuente adicional que reporte como parte del estoicismo ortodoxo la tesis que Plutarco esté defendiendo.

Para desarrollar esta argumentación, me preguntaré cómo deben escuchar poesía diferentes tipos de auditorio. La constitución mental de un niño, de un joven o adulto no educado y de un filósofo son muy diferentes, y estas divergencias alteran el tipo de influencia que puede ejercer la poesía en cada persona y, por lo tanto, el tipo de precauciones que se deben tomar para que el oyente no sea perjudicado.⁸

El papel no cognitivo de la poesía en los niños

En el segundo apartado se ha mencionado que el alma humana no nace con una naturaleza racional, sino que la persona adquiere la razón de los siete a los catorce años a través de la formación de concepciones y preconcepciones. El infante es por esto un ser animado no-racional y por ello mismo no se puede ejercer en él influencia a través de instrumentos cognitivos. Por tal motivo, si la poesía ha de ejercer algún efecto en los niños, debe hacerlo a través de elementos como la armonía y el ritmo. Si bien esta propuesta ha sido vinculada por Nussbaum al estoicismo heterodoxo, no sería sorprendente que encuentre sus raíces ya en el estoicismo ortodoxo. Si la densidad del aire y las condiciones climáticas pueden determinar nuestro carácter, inteligencia y habilidades (creando distinciones tan inmensas como las que se creía que existían entre bárbaros, griegos y dioses), no sería extraño que los estoicos ortodoxos encontraran que el ritmo y la melodía pueden alterar las contracciones, hinchamientos, desviaciones y estiramientos temporales de nuestras almas. De este fenómeno dan evidencia clara nuestras percepciones. Galeno cita la historia de Damon, el músico que al encontrar a una flautista tocando en modo frigio a unos jóvenes que estaban bebidos y actuando salvajemente, le solicita que comience a tocar en modo dorio logrando con esto que los jóvenes detuvieran su salvaje comportamiento (cf. Galeno 5.6.330).⁹ Basta con ir a una fiesta para notar la gran influencia que el ritmo y la

8 Estas divergencias son enfatizadas en De Lacy (269 y 270).

9 Galeno no logra entender cómo elementos no cognitivos pueden alterar la pasión, siendo esta de carácter cognitivo. Por eso, le reprocha a Crisipo y a sus discípulos no ser capaces de explicar este fenómeno. No obstante, si Galeno hubiera atendido al elemento no cognitivo de la pasión, habría podido entender que los estoicos ortodoxos bien pueden explicar lo que sucedió a los hombres de esta historia.

armonía pueden tener en el comportamiento de las personas. No hay nada que nos pueda hacer pensar que los estoicos ortodoxos eran tan poco perceptivos como para no notar este fenómeno. Adicionalmente, sabemos, por un reporte de Séneca, que Cleantes consideraba que el verso da a las palabras una fuerza semejante a la potencia que la trompeta da al aire que sale de nuestra boca. Aunque sean las mismas palabras, si agregamos el verso, se puede amplificar el efecto que tienen en nosotros. De la misma manera, aunque sea idéntico el elemento cognitivo, la presencia de un elemento no-cognitivo puede generar un gran impacto en el alma (cf. Séneca, *Ep.* 108.10).

Diógenes de Babilonia, considerándose seguidor de Crisipo en su propuesta pedagógica de la poesía y en su teoría del alma, sostiene que la música es útil para todo aquel que no sea perfecto, incluyendo a los niños, por contribuir a que la disposición del alma llegue a ser muy armónica y rítmica. Él sostiene también que la música puede tener influencia sobre las pasiones de las personas y que debe ser escogida teniendo en cuenta la disposición de ellas, para procurar así despertar a alguien tímido y aplacar a quien sea explosivo (cf. Filodemo, *De musica* 5, 7 y 12 [SVF 54, 56 y 62]).

El papel cognitivo y no-cognitivo de la poesía en jóvenes y adultos no educados

La adquisición de la razón, decíamos, transforma por completo la naturaleza humana. Todas las actividades de la persona adquieren un nuevo carácter: la impresión, el asentimiento, el impulso son ahora racionales; la persona puede en este momento evaluar críticamente sus impresiones y emitir juicios sobre ellas que determinen sus impulsos. Esta capacidad brinda el segundo elemento de la pasión que estaba ausente en la infancia: el elemento cognitivo. En lo que sigue de sus vidas los jóvenes y adultos son seres potencialmente pasionales, y por ello, quien quiera llevar una vida libre de pasiones, debe procurar emitir juicios conforme a la recta razón y no dirigirse hacia nada con exceso. Esta transformación de la naturaleza humana marca una diferencia en la manera como la poesía puede ejercer una influencia sobre nuestras pasiones. El ritmo y la armonía, por supuesto, seguirán ejerciendo un influjo, pero entre tanto la palabra –tal como ya lo había enunciado Platón– podría conducirnos a formar opiniones que si no son correctas nos sumergirían en estados pasionales.

Este es exactamente el peligro que los estoicos encuentran en la poesía. Séneca menciona que los cantos de los poetas avivan el fuego de nuestras pasiones, elogiando a las riquezas como única gloria y ornamento de la vida, señalando que son de oro las viviendas y carruajes de los dioses, y considerando la fortuna como más importante que la

inocencia, la salud y la buena reputación (cf. Séneca, *Ep.* 115. 12-14). Epícteto señala que los poetas son culpables de generar en nosotros falsas opiniones sobre las acciones dignas de un ser virtuoso. Así, ellos muestran a grandes hombres como Príamo lamentándose: “¡Pobre de mí, un anciano! ¡Para esto llegué a pintar canas!”. Por eso, Epícteto desapruueba fuertemente a los poetas trágicos señalando: “¿qué otra cosa son las tragedias sino los padecimientos, contados en verso, de hombres que admiran lo exterior?” (*Diss.* 1.4.23-32).

La crítica a la poesía clásica va acompañada de una cuota de censura. En la explicación de su república ideal, Crisipo prohíbe a los ciudadanos algunos placeres de los oídos y la vista (cf. Plutarco, *Stoic. Rep.* 1044d). Esto ha sido entendido por De Lacy (266) y Nussbaum (131) como una prohibición de algunos tipos perjudiciales de artes. Plutarco, consciente de los peligros de la poesía, señala que esta censura tendrá lugar, pero solo parcialmente.

[T]ampoco nosotros cortemos ni destruyamos la vid poética de las Musas, sino que allí donde, por un excesivo placer, la fantasía se enardece y enloquece su parte mítica y dramática envalentonándose atrevidamente, interrumpiéndola, reprimámosla y oprimámosla fuertemente; pero allí donde con elegancia alcanza un cierto arte y la dulzura y el atractivo de su lengua no son algo estéril y vacío, allí introduzcamos y mezclemos la filosofía. (Plutarco, *Poe.* 15e-f)

Plutarco confía en que si educamos a los jóvenes de manera correcta, ellos aprenderán a sacar provecho aun de la poesía que se sospecha que es mala y absurda (cf. Plutarco, *Poe.* 32e).¹⁰ Pero para que esto sea posible, se requiere siempre de un guía que introduzca en ella el sano pensamiento filosófico y ayude a evitar las falsas opiniones sobre los dioses y la virtud (cf. Plutarco, *Poe.* 15d y 17d). Séneca insiste en que, dada nuestra insensatez, en muchas ocasiones, pese a que tenemos un recto propósito, nos desviamos fácilmente de él. Por ello necesitamos siempre de un guía y, en ocasiones, de un corrector que nos conduzca por la senda de la virtud. Este guía algunas veces permitirá que los jóvenes prorrumpen en ovaciones al escuchar a un poeta, pues esto exalta sus ánimos, pero debe siempre cuidar de que lo que conmueva a los jóvenes sean las ideas acordes a la recta razón y no el estilo de las palabras. Con esto Séneca muestra la influencia que pueden tener en el alma elementos no cognitivos como el estilo, pero

10 Nussbaum da como ejemplo de esto la interpretación alegórica que Crisipo hace de la pintura en que Hera está haciendo la felatio a Zeus. Por grotesca que pueda parecer la pintura no será censurada, pues un sabio podrá entender que esta quiere representar que las razones seminales del mundo atraviesan la materia y, así, representan una teoría física estoica (cf. Nussbaum 133-134).

al mismo tiempo prescribe, a la manera de Platón, que estos deben seguir a la palabra. Así, se debe lograr que los elementos cognitivos de la poesía formen en nosotros opiniones correctas y que los elementos no-cognitivos secunden a la recta razón. Séneca señala también que los jóvenes deben aprender a guardar silencio y no tomarse a sí mismos como jueces de los poetas. Por esto encomia a la escuela de Pitágoras, en la que a los jóvenes se les solicitaba guardar silencio por cinco años antes de emitir un juicio (cf. Séneca, *Ep.* 53, 1-4, 10 y 14). Esto recalca que solo alguien bien adiestrado puede desempeñar un buen papel crítico frente a la poesía y que por ello el joven requiere siempre la guía de un filósofo ya educado.

Pero si debemos cuidarnos de la poesía de tal manera, ¿por qué mejor no evitar todo riesgo censurando completamente la poesía? Esta escapatoria radical no es la que tomaron los estoicos ortodoxos. Muy al contrario, ellos consideraban que la poesía debe ser usada como una filosofía primera, como un prelude suave y placentero a las difíciles enseñanzas de los filósofos. Las bondades de la poesía pueden ser utilizadas como un cebo para atraer a los jóvenes al estudio de materias cuyo aprendizaje, pese a su máxima utilidad, es de gran dificultad y poco atractivo (cf. Plutarco, *Poe.* 15f y 36d). Podemos hacer este uso propedéutico de la poesía, porque, como dice Séneca, los poetas han anticipado mucho de lo que los filósofos han dicho (cf. *Ep.* 8.8). De esta manera, la poesía hace avanzar a los jóvenes en los pensamientos filosóficos, haciendo que ellos no lleguen al estudio de la filosofía ignorándolos completamente o llenos de falsas opiniones aprendidas de sus padres y su nodriza. Por el contrario, escuchando de los poetas que la virtud es el mayor de los bienes y que es indigno llorar por la muerte, la pobreza o la enfermedad, ellos no rechazarán la sana doctrina filosófica, sino que la aprenderán con mayor facilidad. Séneca recuerda, no obstante, que la poesía debe jugar solamente un rol propedéutico. Las artes liberales, dice, incluyendo la poesía, son útiles no porque puedan procurar la virtud, sino porque disponen al alma para recibirla (cf. Séneca, *Ep.* 88.20). El estudio de la filosofía no puede ser suplido por la audición de los poetas.

Cuando el joven escuche poesía de manera guiada, dice Plutarco, lo primero que debe aprender es que los poetas no se ocupan de la verdad (cf. Plutarco, *Poe.* 17d). Epícteto, al señalar la narración en la que Ulises sufría por su mujer y lloraba sentado en las rocas, amonesta a quien excusa sus acciones en el comportamiento del héroe preguntando: “¿Y tú en todo asientes a Homero y sus relatos?” (cf. Epícteto, *Diss.* 3.24.18). Los comportamientos de los héroes trágicos no deben ser elogiados e imitados ciegamente. Por el contrario, dice Plutarco, el joven debe elogiar en la poesía la buena imitación que se hace de los

hombres, pero no a los hombres mismos, pues estos tienen acciones y caracteres viciosos (cf. Plutarco, *Poe.* 18b). Al escuchar a los poetas el joven debe aprender –insiste Epicteto– que no debe seguir estos ejemplos de acción, pues debe comprender que la tragedia se origina cuando a hombres insensatos les pasan cosas corrientes (cf. Epicteto, *Diss.* 2.16.31).

¿Cuándo fracasó Aquiles? ¿Cuándo murió Patroclo? Desde luego que no, sino cuando se encolerizó, cuando lloró por una muchacha, cuando olvidó que estaba allí no para conseguir amantes, sino para pelear. Esos son los fracasos humanos, eso es el asedio, eso es la destrucción, cuando las opiniones correctas son echadas abajo, cuando se echan a perder esas cosas. (Epicteto, *Diss.* 1.28.24-25)

En otro pasaje, mostrando nuevamente las acciones viciosas de los héroes trágicos, señala Epicteto,

¿Qué os parece? ¿No habrá compuesto Homero eso a propósito para que veamos que a los más nobles, a los más fuertes, a los más ricos, a los más guapos, cuando no tienen opiniones como es debido, nada les impide ser los más míseros y desdichados? (*Diss.* 4.10.36)

El educando debe aprender a través del fracaso de los héroes trágicos que la verdadera tragedia proviene de sus falsas opiniones y no de los bienes externos. Así, en contraste con la educación tradicional, el guía debe evitar que su discípulo se identifique con el héroe, creyendo que sus tragedias son eventos desafortunados que padece un hombre virtuoso y temiendo que lo mismo le ocurra a él. El guía debe iniciar a su discípulo en el aprendizaje de un sistema de valores distinto que no lo lleve a situaciones trágicas.

Este aprendizaje que se lleva a cabo a través de la poesía tiene también un rol curativo. El joven y el adulto podrán librarse de sus pasiones con la ayuda de la poesía, a través de un proceso de confesión y conversión. Nuevamente, el verso que acompaña a las palabras del poeta ejerce el mismo efecto que la trompeta en el aire que sale de nuestra boca. Gracias a esto, aquellos mensajes que normalmente nos llevarían incluso al enfado causan en los teatros exclamaciones de aceptación, logrando que incluso el más mezquino de todos aplauda los versos que escucha y le agrade que se censuren sus vicios (cf. Séneca, *Ep.* 108.8-9). De modo que el oyente de la poesía puede lograr identificarse a sí mismo con alguno de los personajes que contempla, no para tomarlo como modelo, sino para reconocer sus propios defectos y reconocer las consecuencias de los mismos. Sí, yo también amo las riquezas más que a la honestidad; sí, yo también amo más la vida que la libertad; sí, yo también prefiero los banquetes a la moderación.

Esta confesión va seguida de un proceso de conversión. Séneca escribe: “Cuando oímos estas sentencias nos vemos obligados a reconocer su verdad. Ciertamente aquellos a quienes nada les basta las admiran, aplauden y declaran su aversión al dinero” (Séneca, *Ep.* 108.12). Plutarco dice que:

el joven debe creer que la poesía es imitación de caracteres y formas de vida de hombres no perfectos, ni puros, ni intachables en todo, sino sometidos a pasiones y opiniones falsas e ignorantes, pero que por buena disposición natural se cambian a sí mismos hacia lo mejor. (*Poe.* 26a)

Cuando el oyente logra reconocer sus propios defectos, tiene allí mismo la oportunidad de notar que es posible transformarlos. En este punto podría estar muy interesado en los poderes terapéuticos de la filosofía.

Vemos con esto que la poesía tiene el rol pedagógico de introducirnos en el aprendizaje de un correcto esquema de valores y el rol terapéutico de ayudarnos a librar de las pasiones. Al cumplir estas dos funciones la poesía producirá en nosotros *εὐπαθείας*, que serán muy útiles para los propósitos morales del educador. La intención de transformar el alma, el regocijo frente a la virtud y la precaución frente al vicio serán excelentes aliados de la persona en su caminar moral.

El sabio estoico frente a la poesía

El sabio estoico, ya con conocimiento del correcto esquema de valores, vive libre de pasiones. No teniendo él falsas opiniones acerca del valor de los bienes externos y estando su alma bien templada, logra erradicar de su vida todas las pasiones y estar acompañado solo de *εὐπαθείας*. Él ya no se verá beneficiado con el rol propedéutico ni curativo de la poesía, pero no por ello la abandonará. El sabio estoico, siendo solidario con los hombres que aún deben progresar en su camino hacia la virtud, podrá hacer uso de ella como instrumento a la hora de guiar a sus discípulos. Estando él bien educado, podrá emitir con confianza el juicio que a los jóvenes solicitaba que se reservaran. En conformidad con sus juicios, podrá determinar qué poesía es tan mala que debería ser censurada; de qué poesía –pese a su apariencia perjudicial– se podría sacar algún beneficio a través de interpretaciones alegóricas; qué poesía debe ser reescrita para que tenga un sentido más aceptable (cf. Diógenes Laercio, VII.25 y Plutarco, *Poe.* 33c), y qué tipo de consejos se le debe dar a los jóvenes para que puedan escuchar con provecho a los poetas.

Con esto finalizo el análisis del rol pedagógico de la poesía en la teoría estoica ortodoxa de las pasiones. En resumen, he mostrado que

dados los elementos cognitivos y no cognitivos que tiene la pasión, la poesía puede valerse a su vez de sus aspectos cognitivos y no-cognitivos para influir en el alma humana. Un buen uso de la poesía ayudará, por un lado, a templar el alma y a evitar los movimientos excesivos propios de las pasiones; y por otro lado, producirá juicios correctos y eliminará juicios incorrectos, ayudando al auditorio bien guiado a liberarse de toda pasión. La poesía, así, puede ser causante de εὐπαθείας muy beneficiosas para la vida moral del individuo.

Bibliografía

- Arnim, H. F. A. *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim*. [svf] Lipsiae: aedibus B. G. Teubneri, 1903.
- Cicerón. *Del Hado* [Fat.], Pimentel, J. (ed.). México: Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, 2005.
- Cicerón. *Sobre la naturaleza de los dioses* [Nat. Deo.], Samaranch, F. (ed. y trad.). Madrid: Sarpe, 1984.
- De Lacy, P. "Stoic Views of Poetry", *The American Journal of Philology* 69/3 (1948): 241-271.
- Epícteto. *Discourses* [Diss], Oldfather, W. A. (ed.). London: Loeb Classical Library, 1928.
- Galeno. *On Hippocrates' and Plato's Doctrines. Corpus medicorum Graecorum*. Vol. 5.4.1.2. Berlin: Akademie Verlag, 1978.
- Gill, C. "Did Chrysippus Understand Medea?", *Phronesis* 28/2 (1983): 136-149.
- Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: CUP, 1985.
- Laercio, D. *Lives of eminent philosophers*, Hicks, R. D. (ed.). London: Loeb Classical Library, 1925.
- Long, A. A., & Sedley, D. N. *The Hellenistic philosophers*. [L&S] New York: Cambridge University Press, 1987.
- Long, A. "Stoic Psychology". *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Algra et al. (eds.). Cambridge: CUP, 1999. 560-584.
- Nussbaum, M. "Poetry and the Passions Two Stoic Views". *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Brunschwig, J. & Nussbaum, M. (eds.). Cambridge: CUP, 1993. 97-149.
- Platón. *República* [R.], Gómez Robledo, A. (trad.). México: UNAM, 2003.
- Plutarco. *Cómo debe el joven escuchar la poesía*. [Poe.] Madrid: Gredos, 2008.
- Plutarco. "On Stoic Self-Contradiction" [Stoic. Rep.]. *Plutarch: moralia*, Henderson, J. (ed.). Vol. 13.2. Cambridge Mass./London: Harvard University Press, 1976.
- Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* [Ep.]. Madrid: Gredos, 1993.