

## Exhortación a la Filosofía. Una invitación tan antigua y siempre nueva

*Exhortation to philosophy. Such an ancient invitation and always new*

Valeria Secchi<sup>1</sup>

### Resumen

Este artículo recupera la disertación inaugural del inicio de Clases del año académico 2022 de las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad Católica de Córdoba. En dicha ocasión se invitó a pensar sobre el carácter protréptico y terapéutico del discurso y la *praxis* filosófica. Autores tan diversos como Platón, Aristóteles, Epicuro y Cicerón ofrecieron discursos exhortativos acerca de los beneficios de la Filosofía y también proporcionaron un modelo de *praxis* protréptica, encarnado en la figura del sabio, quien muestra la eficacia de la palabra filosófica para la curación del alma y su poder consolatorio.

**Palabras clave:** sabiduría, filosofía, protréptica terapéutica *praxis* filosófica

### Abstract

This article recovers the inaugural dissertation at the beginning of the 2022 academic year at the Faculties of Philosophy and Theology of the Catholic University of Córdoba. On that occasion, we were invited to think about the protreptic and therapeutic character of philosophical discourse and praxis. Authors as diverse as Plato, Aristotle, Epicurus and Cicero offered exhortative discourses about the benefits of Philosophy and also provided a model of pro-treptic praxis, embodied in the figure of the sage, who shows the efficacy of the philosophical word for the healing of the soul and its consolatory power.

**Keywords:** wisdom, philosophy, protreptic, therapeutic, philosophical praxis

Encontrarnos e iniciar un nuevo año académico constituye, sin dudas, un momento oportuno en el cual se renueva la esperanza de todo comienzo y también se reitera la pregunta: ¿de qué se trata esto que hacemos? Aprender, enseñar, dialogar, acercarnos progresivamente a la Filosofía, sentirnos invitados una vez más, reanudar el gozo de leer

---

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía UNC, Profesora Titular de Historia de la Filosofía Antigua e Historia de la Filosofía Medieval en la UCC. Profesora Asistente de Filosofía Antigua UNC.

y compartir lo leído, analizar sus horizontes de significado y la posibilidad de que todos estos aprendizajes tengan el poder de afectarnos, de interpelarnos, a tal punto, que a fuerza de repetición y continuidad paciente en la tarea modifiquen algo en cada uno de nosotros: una idea, una opinión, algún aspecto de nuestra vida.

Los antiguos también realizaron lecciones inaugurales para atraer discípulos, llamados “discursos de exhortación”, *lógos protreptikós*, que tenían un carácter pedagógico y psicagógico. Siempre se preguntaron sobre los desafíos y los beneficios que conlleva la tarea de filosofar. Formaron escuelas, partiendo del supuesto de que la Filosofía es siempre una práctica colectiva, que implica un esfuerzo conjunto y supone un apoyo, una ayuda espiritual, una búsqueda de comunidad.

Hay detrás de todo este camino un impulso amoroso que está presente ya en el término *Philo-sophía* y que se vincula con el motivo de la amistad (*philia*). Por ejemplo, en *Fedón*, Platón muestra que la Filosofía sólo acontece en un contexto amistoso<sup>2</sup>, donde se insiste en la necesaria reciprocidad entre ser amigo de sí mismo y el cultivar la amistad con el otro. Tanto en la escuela platónica, como en la epicúrea, que pareciera estar en las antípodas del platonismo, la amistad es el camino privilegiado para lograr la transformación de sí mismo<sup>3</sup>.

Ahora bien, la Filosofía en la Antigüedad y Tardo-antigüedad también reviste un aspecto consolatorio y terapéutico que disipa los temores y nos permite acercarnos al conocimiento y por qué no a la tolerancia con respecto a nuestra *physis* o naturaleza. Para estoicos y epicúreos la Filosofía consiste en una actividad que proporciona felicidad a la vida; que, a la manera de las medicinas al cuerpo, aporta salud al alma. Filosofar no representa un lujo, sino una urgencia vital de sanación ante las enfermedades anímicas y los males del mundo.

En virtud de lo expuesto, buscamos destacar dos aspectos de la Filosofía y de su enseñanza: a) el carácter *protréptico* o exhortativo del discurso y la *praxis* filosófica y b) el cariz consolatorio- terapéutico de este género de conocimiento. Atendiendo al primer aspecto, proponemos reflexionar sobre algunos pasajes del *Eutidemo* de Platón, en los cuales Sócrates no sólo ofrece un discurso sobre la exhortación filosófica y sus beneficios, sino que también proporciona un modelo de *praxis* protréptica. Luego, buscamos profundizar y completar la caracterización del género exhortativo atendiendo al *Protréptico* de Aristóteles. Con respecto al segundo aspecto, proponemos acercarnos a dos textos

---

<sup>2</sup> En *Fedón* se muestra que Sócrates prefiere morir conversando con sus amigos sobre los beneficios que conlleva la práctica filosófica hasta el último momento de su vida. Es de destacar la acentuación que se da en el texto a la cercanía física del filósofo con sus compañeros (véase 57a, 58c7, 9-d1-e1). Y también la insistencia en compartir y poner en común los conocimientos como una actividad distintiva de la amistad. Tal como se sostiene en 67b: “aquellos que son verdaderamente (*óρθῶς*) amigos del saber (*philomatheís*) deben pensar y decir entre ellos”.

<sup>3</sup> Para profundizar en la forma de vida filosófica en la Academia platónica véase el capítulo de Pierre Hadot: “Platón y la Academia” en *Qué es la Filosofía antigua*, México. D.F. Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 67-89 Y para la cuestión de la *philia* en Epicuro véase el artículo de Marisa Divenosa: “Sabiduría y apolitividad en el pensamiento de Epicuro” en *Anales de Filología clásica*, coord. A. Sapere, Vol. 1 Núm. 33 (2020): *La antigüedad grecolatina en perspectiva interdisciplinaria*, pp. 101-112.

pertenecientes a escuelas y lenguas diferentes: la *Carta a Meneceo* de Epicuro y las *Disputaciones Tusculanas* de Cicerón, a fin de reconocer, en ambos, la eficacia de la palabra filosófica para la curación del alma y su poder consolatorio.

## 1. El carácter protréptico del discurso y la *praxis* filosófica

Desde su aparición, hace más de veintiséis siglos, la Filosofía siempre conservó su carácter de opción vital, algo transformador de la existencia. Para griegos y romanos, esta transformación repercutía en la manera de percibir, de desear, de pensar y de actuar. Sostener una determinada doctrina filosófica implicaba la adopción de un discurso y un modo de vida específicos. Por tanto, adherir a una escuela filosófica suponía un acto de conversión, es decir una transformación del sujeto por la verdad que constituía el núcleo de enseñanzas de alguna de las escuelas o doctrinas específicas.

En la enseñanza de la filosofía el discurso de exhortación -ya sea oral o escrito- desempeñaba un papel de suma importancia: se orientaba a persuadir a los no filósofos a adoptar una vida filosófica que se correspondía con la finalidad de la vida humana y, en consecuencia, era el camino indicado para alcanzar la felicidad. Vale aclarar que el *lógos protreptikòs* o discurso exhortativo no se restringía únicamente al ámbito filosófico ni tenía un objeto exclusivo, razón por la cual podía servir para persuadir a la audiencia a adoptar un estilo de vida, un pensamiento, una conducta o una profesión.<sup>4</sup> En este sentido, se utilizaba en distintos ámbitos del saber, por ejemplo, en medicina o en las artes militares, ya sea para convencer a los pacientes a seguir consejos tendientes a mejorar la salud o en la estrategia militar podía ser utilizado para argumentar sobre la pertinencia de ciertas prácticas en las artes atléticas o militares.

En los *protrépticos* filosóficos pueden destacarse ciertos elementos comunes: la urgencia de emprender un proceso de conversión anímica, la invitación universal a la búsqueda de la verdad, la insuficiencia de las riquezas y de los honores para lograr la felicidad y la insistencia en el gozo que conlleva la tarea de filosofar. A fin de comunicar todos estos beneficios, de manera eficaz, y para persuadir a un mayor número de auditores o lectores se adoptaba un lenguaje carente de tecnicismos.<sup>5</sup> También se recurría a la exposición de distintos tipos de vida, con el objeto de mostrar la superioridad del modelo filosófico. Este es el caso de Sócrates, quien representó la encarnación misma de ese modelo, cuya *praxis* protréptica no fue otra que su vida y su muerte.

Al respecto Platón pone en boca de su maestro las siguientes palabras en *Apología*:

Mientras viva y sea capaz, jamás dejaré de filosofar y de exhortaros a vosotros y de instruir a todo el que encuentre, diciéndole lo que acostumbro: ‘Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y prestigiada por su sabiduría y su po-

<sup>4</sup> Cfr. Claudia Seggiaro; *La concepción de Filosofía en el Protréptico de Aristóteles. Su posible influencia platónica*. Buenos Aires, Teseo Press, 2019, p. 51.

<sup>5</sup> Cfr. María Consolación Isart Hernández; “Introducción” en Clemente de Alejandría; *Protréptico*, Madrid, Gredos, 2008, pp. 28-29.

der, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas, la mayor fama y los más grandes honores, y en cambio no te preocupas ni te interesas por conocer el bien y la verdad ni de hacer que tu alma sea lo mejor posible? Y si alguno de vosotros lo pone en duda y sostiene que sí se preocupa de eso, no lo dejaré en paz ni seguiré tranquilamente mi camino, sino que le interrogaré, le examinaré y refutaré, y si me parece que no ha adquirido la virtud, sino que simplemente la aparenta, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Y esto lo haré con los jóvenes y los viejos, con todos los que encuentre, con los de fuera y los de dentro; pero sobre todo con los hombres de esta ciudad, puesto que son por su origen los más cercanos a mí. (29d-30 a)

A partir de este pasaje, Jaeger<sup>6</sup> distingue dos momentos del magisterio socrático: el protréptico y el refutativo (*élenkhos*). El primero incluye un llamado a la vergüenza como reconocimiento de una confusión de doble índole, cognoscitiva y moral: haber equivocado el fin de la vida humana, y preocuparse prioritariamente por alcanzar sucedáneos de la felicidad, tales como las riquezas, la fama o los honores. Detrás de esta exhortación se sostiene la concepción socrática del alma como centro epistémico y deliberativo, el verdadero yo del hombre al que estamos llamados a conocer y a cuidar. Desde esta perspectiva “Conócete a ti mismo” significa adquirir conciencia de nuestro verdadero fin y también de nuestras faltas; la primera de éstas es la falsa creencia de no tener faltas o de creer que ya sabemos. Pues, el “Saber que no se sabe” no sólo compromete el ámbito teórico, sino que debe comprenderse como un estado disposicional<sup>7</sup> de la *praxis* que posibilita volver sobre los propios argumentos y estar dispuesto a criticarlos y a modificarlos, a fin de alcanzar otro más cercano a lo verdadero y más persuasivo.

El segundo momento del magisterio socrático corresponde a la refutación que complementa y hace efectivo el primer momento. Si el interlocutor socrático no ha modificado su argumento ante el poder de otro argumento superior, debido a que su estado disposicional no es el adecuado para la conversación filosófica, Sócrates se verá en la tarea de ejercer su arte interrogativa hasta que sea capaz de reconocer la falsedad de sus presupuestos. Esta práctica socrática tiene un carácter purgativo y liberador, mediante ella un alma cegada por el error puede reconquistar la vista y hallar el camino de la verdad.

Ahora bien, resulta probable que la *praxis* protréptica de Sócrates haya inspirado la aparición de los primeros textos pertenecientes al género exhortativo. Entre ellos pueden mencionarse: el *Eutidemo* de Platón, la *Epinomis* adjudicada al platónico Filipo de Opunte, el *Protréptico* de Aristóteles, una obra homónima de Teofrasto, discípulo y sucesor del Estagirita y otra de Antístenes el cínico. También pertenecen a este género la *Carta a Meneceo* de Epicuro y el *Hortensio* de Cicerón. Además del *Protréptico* perteneciente al neoplatónico Jámblico, y luego, en el cristianismo primitivo, la famosa obra homónima de Clemente de Alejandría.

---

<sup>6</sup> Cfr. Werner Jaeger; *Paideia: los ideales de la cultura griega*; México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 414-415.

<sup>7</sup> Cfr. Marcelo Boeri; *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*; Buenos Aires, Colihue, 2007, pp. 135-137.

En esta oportunidad nos interesa reflexionar sobre el carácter exhortativo del discurso y la *praxis* filosófica en el *Eutidemo* y en el *Protréptico* de Aristóteles. El propósito del primero consiste en persuadir a Clinias, un reconocido joven aristocrático, de que es necesario filosofar y ocuparse de la virtud (*areté*). Lo que se busca, fundamentalmente, es mostrar dos métodos de enseñanza que se oponen: la refutación erística, por un lado, representado por los sofistas Eutidemo y Dionisodoro, y la dialéctica socrática, por el otro, la cual incluye el uso de una protréptica positiva. Ambos métodos se valen de la pregunta y la respuesta, pero difieren en los objetivos buscados. Mientras el primero presume de poder enseñar la virtud en un tiempo breve sin necesidad de conocer al interlocutor y sólo valiéndose de una aparente consistencia verbal; el segundo supone un ejercicio constante y sin urgencia que trasciende el plano meramente lingüístico y que es capaz de modificar y perfeccionar el alma del interlocutor.

En este diálogo platónico los discursos se suceden en una secuencia que intercala tres ensayos de los hermanos sofistas, Eutidemo y Dionisodoro, con dos exhortaciones de Sócrates. Nuestro objetivo consiste en rescatar algunos procedimientos del magisterio socrático emergentes de su primera exhortación (277d-282e). Vale destacar que, según lo refiere Olivieri<sup>8</sup>, la intervención de Sócrates en esta sección del diálogo constituye el primer *lógos protreptikós* conservado y que ha servido como modelo general para todo texto de este género.

Luego de haber conversado con los sofistas el joven Clinias estaba “a punto de desplomarse” (277 d 3-4), tal como le sucede a quien resulta vencido en una lucha corporal; Sócrates intervino oportunamente para “darle un respiro” (277 d 4) cuando Eutidemo se aprestaba a ejecutar el golpe final. Entre las actitudes del filósofo se destacan: su preocupación por aliviar al joven, el deseo de animarlo a continuar la conversación, la advertencia de que las enseñanzas sofísticas se reducen a “un juego” burlesco que no reviste seriedad y que tiene por objetivo reírse del interlocutor. Vale la pena aclarar que la vergüenza que provoca la pedagogía sofística en el alma del joven no es equiparable a la producida por la exhortación filosófica. Pues la primera tiende a derribar públicamente al interlocutor, dejando en evidencia sus propias limitaciones, con el fin de exhibir la potencia del *logos* erístico; mientras que el segundo tipo de vergüenza no busca ridiculizar al interlocutor, sino provocar un cambio en su modo de vida, a fin de purificar su alma.

A continuación, Sócrates se pregunta: “¿No deseamos acaso todos nosotros ser dichosos (*eu práttein*)?” (278 e 4) Y luego continúa: “Puesto que queremos ser dichosos, ¿cómo podríamos serlo? ¿Quizá poseyendo muchos bienes?” Y “¿cuáles son las cosas que son bienes para nosotros?” (279 a 1-7) A lo que responde: “cualquiera diría que ser rico es un bien y también lo es estar sano, el ser bello y poseer todas las demás cualidades físicas”, además de “la noble ascendencia, el poder y la estima de los propios conciudadanos” (279 a 8- b 3). Finalmente agrega a este listado “el éxito” ((279 c 8-9), entendido como la concurrencia accidental de circunstancias favorables. Y lo conduce a Clinias a aceptar que “el

<sup>8</sup> Platón; *Eutidemo*; trad. F. Olivieri, Madrid, Gredos, 1999, nota 40, p. 218.

saber siempre proporciona éxito a los hombres” y, en consecuencia, que “quien dispone del saber no necesita por añadidura del éxito” (280 b 3). Así, en el devenir del discurso, logran acordar que la utilidad de cada uno de los bienes mencionados consiste en el conocimiento, que posibilita su recto uso y dirige convenientemente la acción. Pues, sin la ayuda del discernimiento y del saber los diferentes bienes no gozan de ningún tipo de utilidad.

Finalmente, el discurso socrático llega a una conclusión positiva: para alcanzar la sabiduría y el buen discernimiento y, por tanto, para ser feliz es preciso filosofar. Esta conclusión es aceptada de muy buen gusto por el joven Clinias, quien responde persuadido: “¡Sí, por cierto, Sócrates y tanto cuanto sea posible!” (282c 8-d 4). Tales palabras dan cuenta de la efectividad del *lógos protreptikós* puesto en boca del filósofo. A partir de lo cual, puede concluirse que este primer discurso del *Eutidemo* no sólo ofrece una reflexión teórica sobre el tema de la exhortación, sino que la conversación sostenida por Sócrates constituye en sí misma una instancia exhortativa y, por tanto, decisiva en el camino del conocimiento y discernimiento del interlocutor.

Ahora bien, es de pensar que la *praxis* protréptica de Sócrates podría haber inspirado la escritura platónica de obras como el *Eutidemo*, y también estimulado al Estagirita a continuar la misma vía exhortativa y a escribir su propio *Protréptico*; pues éste se trata de un texto marcado por la enorme influencia del platonismo junto a los rasgos indudables del propio pensamiento aristotélico que parece haber alcanzado en esta obra señales de identidad y madurez.<sup>9</sup>

El *Protréptico* habitualmente se cataloga dentro de los *exoterikói lógoi* o discursos exotéricos, los cuales eran obras escritas cuya forma literaria demuestra que habían sido pensadas para un público más amplio. Se trata pues, de obras accesibles, sin tecnicismos elaboradas para ser leídas fuera de la escuela, a diferencia de los escritos esotéricos que se utilizaban para el comentario y la enseñanza dentro del Liceo. Según afirma Vallejo Campos, el *Protréptico* tuvo gran influencia en la literatura exhortativa de la Antigüedad y gozó de gran notoriedad hasta que aparecieron los tratados que hoy constituyen el *Corpus Aristotelicum*. Luego se extravió, al igual que las demás obras exotéricas del Estagirita.<sup>10</sup> Actualmente se cuenta con un total de 110 fragmentos, que son fruto de un prolongado trabajo de reconstrucción del texto, logrado a través de fuentes indirectas.

En *Retórica*, Aristóteles da algunas claves para comprender su empleo del género protréptico. Allí lo define como una especie del género deliberativo que se encuentra, a su vez, dentro del género retórico (I 3, 1358b 8-9). Y destaca que todos aquellos que aconsejan, ya sea en privado o en público, se valen de la persuasión o de la disuasión acerca de lo útil y dañoso o de lo que parece mejor y peor, siempre atendiendo prioritariamente al tiempo futuro, pues se aconseja sobre lo venidero con la esperanza de lograr una respuesta positiva por parte del interlocutor o lector. Tal como lo explica Claudia Seggiaro<sup>11</sup>, el hecho de que Aristóteles vincule el *lógos protreptikós* con la retórica es significativo, ya que

<sup>9</sup> Cfr. Álvaro Vallejo Campos; “Introducción” en Aristóteles, *Fragmentos*, Madrid, Editorial Gredos, 2005, p. 135.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 125.

<sup>11</sup> Cfr. Claudia Seggiaro; (2019), p. 60.

lo relaciona directamente con la función persuasiva de la palabra, poniendo en evidencia la interconexión entre la función comunicativa del lenguaje y la filosofía.

Del análisis de los fragmentos conservados se desprende que Aristóteles equipara la filosofía con la búsqueda de la sabiduría y esta última con la adquisición de la felicidad. Para el Estagirita no se puede rehuir de la filosofía, porque esto equivaldría a renunciar a uno de los bienes más grandes que el hombre puede alcanzar: su propia plenitud y, por ende, la felicidad. Desde la perspectiva adoptada por el filósofo, solo por medio de la filosofía el hombre puede aspirar a una buena vida, en lugar de conformarse con un mero vivir.

En este sentido, en el fragmento 2<sup>12</sup>, el filósofo disuade a sus lectores del amor hacia los bienes externos, buscando evitarles la desgracia que sufren aquellos que confunden la felicidad con la posesión de muchos bienes. Pues esta situación les impide ocuparse del estado en que se encuentra su alma. Cuestión que reaparece en el fragmento 4, expresada del siguiente modo:

Y esto es verdaderamente así, pues, como dice el proverbio, la saciedad cría insolencia y la incultura con poder, insensatez. En efecto, para quienes tienen en mal estado las cosas del alma no son bienes ni la riqueza, ni la fortaleza, ni la belleza, sino que cuanto mayor es el exceso en que poseen estas condiciones, tanto más intensa y frecuentemente trastornan a su propietario, si no van acompañadas de sabiduría.

Dicha apreciación nos permite establecer un parentesco directo con el *Eutidemo* de Platón, más específicamente con los pasajes en los cuales Sócrates exhorta a Clinias a la búsqueda de la sabiduría. Pues subyace la misma idea platónica de que los bienes externos son inútiles y sin valor si a su posesión no los acompaña un uso regido por el conocimiento (*phrónesis*) y la sabiduría (*sophía*).

Ahora bien, para alcanzar la sabiduría y con ella la medida justa del buen vivir es imprescindible “cultivar la filosofía”. Tal como lo explica el Estagirita en el Fr. 5: “la sabiduría surge de aprender e indagar aquellas cosas cuya posibilidad (de ser aprendidas e indagadas) la ha otorgado la filosofía, de modo que hay que cultivar la filosofía inexcusablemente”.

En este punto, vale la pena preguntarse, atendiendo a la propuesta de Aristóteles: ¿hasta dónde se puede alcanzar la sabiduría o hacerse/volverse sabio en esta vida? Y también: ¿si existe o no una distancia infranqueable entre cada uno de nosotros y la sabiduría o el ideal del sabio?

En *Metafísica I, 2* Aristóteles describe a la sabiduría (*sophía*) como la ciencia acerca de los primeros principios y las primeras causas, y por ello, la más divina y digna de estima de todas las ciencias. Pues en ella convergen dos características únicas: sólo Dios la posee suficientemente y, a su vez, Él es su objeto o causa final. Por lo cual, Aristóteles con-

<sup>12</sup> La traducción al castellano que se utiliza a lo largo de todo el artículo para la cita de los fragmentos es la bilingüe de Carlos Megino Rodríguez, Adaba Editores, año 2006.

sidera que poseer la sabiduría, suficientemente, no es algo propio del hombre. En efecto, en *Metafísica* XII el Estagirita expresa exquisitamente esta idea: “Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces” (1072b 25) Pues, Él se identifica con la actividad del entendimiento”: es Acto puro, sin divisiones, ni mezclas; sólo Él: Pensamiento de su Pensamiento (1075a), Absoluta Perfección.

En contraposición con la entidad divina, nuestra actividad no estriba sólo en la contemplación (*theorein*), sino en aplicar a la propia vida aquello que se va conociendo progresivamente. Pues el hombre no nace sabio, ni lo es eternamente como Dios, sino que debe desplegar y actualizar sus potencialidades durante toda su vida, de manera esforzada y sin interrupción, en orden a alcanzar el fin conforme a su naturaleza.

Esta distancia entre Dios y el hombre, ya había sido tematizada -en cierta medida- en el fragmento 7 de *Protréptico* donde el Estagirita escribe: “Y puesto que dialogamos con hombres y no con los que tienen en posesión una suerte de vida divina, se deben mezclar tales exhortaciones con una invitación a la vida pública y activa”. En este caso, la Filosofía se presenta como una actividad humana que se distingue del conocimiento divino y que además de la pura contemplación supone un aspecto práctico. En este sentido, Aristóteles sostiene en el fragmento 52 lo siguiente: “Es preciso que quien va a investigar estas cuestiones no olvide que todas las cosas buenas y provechosas para la vida del hombre dependen del uso y la acción, y no solo del conocimiento”. Y luego continúa con una afirmación que, sin duda, puede sorprender a cualquier lector de *Metafísica*: “conviene que también la Filosofía, si es provechosa consista en una práctica de buenas acciones o bien en ser útil para tales prácticas”.

Jaeger<sup>13</sup> explica el carácter de “utilidad” de la Filosofía, atendiendo a la intencionalidad histórica del *Protréptico* que, según el estudioso, estriba en defender la propuesta filosófica y educativa de la Academia frente a los embates del retórico Isócrates y su escuela. Pues, ellos consideraban que la Filosofía pura o teórica resultaba absolutamente obsoleta para la educación de la juventud, ya que alejaba al educando de lo verdaderamente importante. En consecuencia, Aristóteles se habría preocupado por enfatizar el gran provecho que conlleva la Filosofía al ámbito de la acción y la vida política. Además, no debemos perder de vista que esta obra tiene como destinatario a Temisonte, príncipe de los chipriotas, a quien Aristóteles desea persuadir sobre la utilidad de la Filosofía para todo buen gobernante. De lo cual no sería válido concluir que el *Protréptico* se reduce a una guía filosófica para príncipes; sino que en él se proclama un nuevo ideal de vida filosófica asequible a todos los hombres.

A la “utilidad” resta todavía agregar otros dos tópicos característicos del discurso protréptico: la “facilidad o asequibilidad” y “el carácter gozoso o placentero”. Con respecto al primero, resulta necesario considerar que el género exhortativo tiene como objetivo incitar al no filósofo a la filosofía, por lo cual evita el uso de tecnicismos, propios de una diatriba entre escuelas filosóficas diferentes y se limita a hacer un panegírico de la vida teórica. En este sentido Aristóteles pretende no desanimar sus lectores anunciándoles

---

<sup>13</sup> Cfr. Werner Jaeger; *Aristóteles*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1947, pp. 75-76.



el carácter arduo y difícil de la Filosofía, sino por el contrario describiéndola como una actividad “fácil”. En efecto, en el fragmento 55 sostiene que quienes cultivan esta ciencia logran progresar hasta llegar lejos en la exactitud de sus conocimientos, lo cual indica “un signo de la facilidad” de su estudio.

Por otra parte, con respecto al aspecto placentero de la Filosofía, Aristóteles expresa en el fragmento 56: “el hecho de que todo el mundo guste de detenerse en ella y quiera consagrarle su tiempo abandonando las demás cosas”, es una muestra de que “su cultivo comporta placer, ya que a nadie le gusta trabajar penosamente durante mucho tiempo”. En este fragmento se enfatiza, en primer lugar, el interés universal por filosofar, pues, la Filosofía es deseable por sí misma, ya que le posibilita al hombre alcanzar su fin específico. Y, en segundo lugar, se acentúa la idea de que la Filosofía requiere detenimiento, un tiempo propio, el famoso ocio (*scholé*) de *Metafísica* que permitió la invención de nuevas artes y ciencias. En tercer lugar, se advierte, que el cultivo de la Filosofía, si bien supone el abandono de otras actividades y en ocasiones puede tornarse difícil, sin embargo, tales contrariedades son siempre inferiores a la magnitud de su provecho.

A modo de cierre, podemos concluir que los tres grandes filósofos antiguos del período clásico: Sócrates, Platón y Aristóteles ofrecieron sus propios protrépticos. Sócrates exhortó con su palabra, su vida y su muerte; no escribió ningún discurso, pero su modo de vida constituyó una verdadera *praxis* protréptica, un llamado y una invitación a filosofar. Por su parte, la protréptica platónica se sustenta en la escritura de obras con forma de diálogo que tienen, la mayoría de ellas, a Sócrates como protagonista, como el verdadero *protreptikós*, el modelo de filósofo erigido en personaje literario encargado de despertar a los atenienses y mostrarles la urgencia de la conversión filosófica. Platón ofrece en el *Eutidemo*, el primer *lógos protreptikós* conservado. Este discurso tiene un efecto positivo en el joven interlocutor de Sócrates, ya que Clinias resulta persuadido de que es necesario filosofar para hacer un recto uso de los bienes y actuar convenientemente. En el caso de Aristóteles, al igual que Platón, procura establecer una estrecha conexión entre Filosofía, sabiduría y felicidad; su *Protréptico* se sustenta en la necesidad imperiosa de filosofar. Pues, si concebimos la felicidad como una excelencia del alma y la Filosofía es la actividad superior del hombre, será el medio para lograr esta excelencia.

## 2. El carácter consolatorio- terapéutico del género protréptico

En el período helenístico la motivación fundamental para filosofar es la urgencia de aliviar el sufrimiento humano. El discurso y la *praxis* filosófica se cargan de una eficacia medicinal. La Filosofía cura enfermedades producidas por falsas creencias. Sus argumentos son para el alma como los remedios del médico para el cuerpo. Esta concepción general de la tarea filosófica es común al epicureísmo y al estoicismo, tanto en Grecia como en Roma. En ambas escuelas, se hizo uso del discurso protréptico, presentando a la Filosofía como un camino de salvación para alcanzar la felicidad y la salud del alma.

Dos ejemplos de textos protrépticos muy reconocidos de este período son, sin duda, la *Carta a Meneceo* de Epicuro, un verdadero epítome de sabiduría ética, y el *Hortensio* de Cicerón. Esta obra en forma de diálogo que defendía la utilidad del estudio de

la Filosofía se perdió, pero se han conservado algunos fragmentos que dan cuenta de su importancia e influencia, por ejemplo, en las *Confesiones* de San Agustín, donde el obispo de Hipona afirma que la lectura de esta obra cambió por completo el rumbo de su vida y de sus pensamientos (III, IV. 7). Es de destacar que el mismo año de escritura del *Hortensio*, Cicerón comenzó a escribir las *Disputaciones Tusculanas*, texto que, si bien no se lo incluye en el género protréptico, reúne varias de sus características y, también, explicita la eficacia de la palabra filosófica para la curación del alma y su poder consolatorio.

Esta concepción terapéutica del filosofar tiene claros precedentes en el pensamiento griego. También para Sócrates la Filosofía era una *therapeia tés psykhés*, “un cuidado del alma” y, por consiguiente, el auténtico filósofo desempeñaba una función terapéutica. Un claro ejemplo se encuentra en el *Cármides* de Platón, donde Sócrates confiesa haber aprendido de un médico tracio que las dolencias del cuerpo no pueden ser curadas sin haber tratado primero las del alma (156d). También afirma que la terapéutica anímica se realiza por medio de ciertos ensalmos (155e), los cuales consisten en una fórmula verbal, de contenido variable, recitada ante el enfermo para conseguir su curación. Sócrates además aclara que el ensalmo solamente resulta eficaz, si el enfermo se dispone a presentar su alma para ser sanada. Y, a su vez, la palabra del médico solamente resulta persuasiva si se adecúa con justeza a la índole y al estado del alma del enfermo (176b-d).

Por su parte, Epicuro insiste con firme énfasis en el carácter terapéutico de la Filosofía. El verdadero filósofo aparece como el médico capaz de liberar el alma de las falsas creencias que ocasionan angustia y temor. La comparación de la Filosofía con la medicina refleja muy bien el aspecto práctico y la condición utilitaria de esta ciencia que se ocupa de la salud de un sujeto particular. Al respecto, Epicuro sostiene en *Sentencias Vaticanas* 54:

Vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues, así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía, si no expulsa la dolencia del alma.

Ahora bien, La *Carta a Meneceo*<sup>14</sup> representa una muestra de la *praxis* filosófica de Epicuro; el esfuerzo de su escritura con el objetivo de procurar la tranquilidad del alma. No se trata de un texto esotérico, sino de una epístola de acuerdo con ciertos preceptos de la Retórica, que tiene el gran valor de condensar -a modo de epítome- las líneas fundamentales de la propuesta ética del autor, por lo cual servía a sus adeptos como “manual de urgencia” ante alguna emergencia o padecimiento anímico. La carta comienza con un *lógos protréptico*, a modo de consejo general, que se abre con un llamamiento universal al cultivo de la filosofía, fundado en la relación imprescindible e indisoluble entre filosofía y felicidad. Hay en este llamado un tono de urgencia que insta a dejar atrás todo diferimiento, a desentenderse de la edad justa para dedicarse a esa actividad esencial, que no supone un largo curso de aprendizaje, sino ante todo una actitud anímica. Pues lo que

---

<sup>14</sup> La traducción al castellano que utilizamos a lo largo de todo el artículo es la de Pablo Oyarzún de la Revista *Onomázein: Revista de lingüística, filología y traducción de la Pontificia Universidad Católica de Chile*, Número 4, 1999, pp. 403-425.

está en juego es “la salud del alma” (*tò katà psykhèn hygieînon*). En palabras del autor:

Que nadie, por joven, tarde en filosofar, ni por viejo, de filosofar se canse. Pues para nadie es demasiado pronto ni demasiado tarde en lo que atañe a la salud del alma. El que dice que aún no ha llegado la hora de filosofar o que ya pasó es semejante al que dice que la hora de la felicidad no viene o que ya no está presente. De modo que han de filosofar tanto el joven como el viejo; uno, para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por la gratitud de los acontecidos, el otro, para que, joven, sea al mismo tiempo anciano por la ausencia de temor ante lo venidero. Es preciso, pues, meditar en las cosas que producen la felicidad, puesto que, presente ésta, lo tenemos todo, y, ausente, todo lo hacemos para tenerla (122).

La universalidad de la convocatoria a filosofar constituye una de las notas más distintivas de la propuesta Epicuro frente a sus predecesores y a sus adversarios. La invitación se amplía a las distintas etapas de la vida: niños, jóvenes, ancianos; ninguno queda excluido, justamente porque la “hora” de la Filosofía coincide con la “hora” de la felicidad. Todo tiempo es propicio para decidirse a filosofar. Esta universalidad también alcanza a los géneros, los estamentos y los pueblos. Pues, la Filosofía no estaba destinada a los jóvenes aristocráticos que ya tenían estudios previos, sino a los campesinos, las mujeres, los esclavos, las personas con escasa instrucción, e incluso, los analfabetos. Efectivamente, para Epicuro la Filosofía no es una ocupación cultural, sino una necesidad de reparación espiritual, un arte de vivir (*téchne bíou*). Por tal motivo, critica la vana apariencia y el efecto dilatorio de aquellas ciencias y artes que se emprenden en virtud de ellas mismas y no resultan útiles para la buena vida.<sup>15</sup>

Una vez finalizada la exhortación introductoria de la Carta, el filósofo agrega: “Lo que te he aconsejado continuamente, esas cosas, practícalas y medítalas, admitiendo que ellas son los elementos del buen vivir” (123). En efecto, para lograr la curación del alma y una vida conforme a la elección fundamental, no basta haber tomado conocimiento del discurso filosófico epicúreo, sino que es necesario ejercitarse en forma continua, meditando íntimamente estas enseñanzas o “elementos del buen vivir”, cuya exposición conforma el cuerpo central de la *Carta a Meneceo*. Se trata de los cuatro preceptos éticos fundamentales o *tetraphármakon*, cuyo nombre alude a un medicamento que se usaba en la época en virtud de su efecto purgante. De manera análoga, la Filosofía actúa en quien la practica al modo de una liberación respecto del dolor, la pena y el temor.

Si bien, debido a los límites del presente trabajo, no podemos profundizar en este “cuádruple remedio” ofrecemos una breve referencia de cada uno de los componentes de esta medicina, cuya aplicación permite aliviar la turbación del alma. Las cuatro cuestiones que, según Epicuro, perturban a la mayoría de las almas humanas son las falsas creencias sobre: los dioses, la muerte, los placeres y los dolores. Estas falsas opiniones, junto con los vanos deseos generados por las falsas creencias, pueden ser reemplazados por una recta opinión que alivie los temores humanos.

<sup>15</sup> Cfr. Pablo Oyarzún; (1999), Nota 4, p. 406.

La primera cuestión, la recta opinión sobre los dioses consiste en la atribución de dos características distintivas de la divinidad: la incorruptibilidad y la beatitud. Si bien los dioses existen, no se ocupan de nosotros. Ellos están libres de todo padecimiento; su naturaleza es vida sin falta, plena y autosuficiente. Viven su beatitud sin contacto con los seres mortales. Esta indiferencia divina le permite a Epicuro extirpar la falsa creencia “de que los dioses nos envían los más grandes daños y beneficios” (124). La segunda cuestión, la recta opinión sobre la muerte, estriba en considerar que “la muerte no es nada con relación a nosotros” (125). Porque para el atomismo epicúreo, la sensación es el principio y modelo de toda relación posible, y si “la muerte es privación de sensación” (124); es un estado que no se puede experimentar en modo alguno. En este sentido, a fin de despejar las falsas creencias, Epicuro afirma: “cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos” (125). Entonces, el que dice temer la muerte, no hace más que anticiparse y angustiarse en vano. Las dos últimas cuestiones o componentes del *tetraphármakon*, corresponden a la recta opinión sobre el placer, el dolor y sus límites. Para Epicuro el placer es un bien y desde él iniciamos toda elección y rechazo y como es el bien primero y connatural, por eso no elegimos cualquier tipo de placer, sino que a veces omitimos aquellos placeres, de los que se sigue una mayor turbación (128). De igual modo cualquier dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Pues, de algunos dolores se siguen los más grandes placeres (129).

Al finalizar la Carta, Epicuro alienta a Meneceo del siguiente modo: “Repasa, pues, estas cosas y otras afines día y noche, para ti mismo y para tus semejantes y nunca, ni en vigilia ni en sueño, padecerás turbación” (134). Vale decir: Ejercítate, exhortate a ti mismo, tal como has sido exhortado y exhorta a los tuyos. Esta *praxis* protréptica ofrecida a modo de Epístola tiene, sin duda, un carácter misionero; debe transmitirse a otros y repetirse de manera continuada y renovada, permitiendo generar así lazos de amistad. Pues de esto se trata la tarea de filosofar.

Por último, nos interesa destacar la potencia productiva del *lógos protreptikós*, a partir del ejemplo de recepción, que relata San Agustín en las *Confesiones*, a propósito del *Hortensio* de Cicerón, y luego mostrar dos pasajes de las *Disputaciones Tusculanas*, donde aparece de manera explícita el aspecto consolatorio de la Filosofía. Con referencia a la obra perdida el obispo de Hipona afirma:

Esta obra de Cicerón, que se llama *Hortensio* y contiene una exhortación a la filosofía... cambió mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. Se envileció a mis ojos toda esperanza de vanidad; con increíble ardor de corazón deseé la sabiduría inmortal y comencé a incorporarme para volver a Ti. (III, 4,7)

Esta confesión agustiniana puesta por escrito, casi cuatro siglos después de la redacción del *Hortensio* muestra el carácter antiguo y siempre nuevo del *lógos protreptikós*, su actualidad y su poder semántico y persuasivo. En efecto, la protréptica filosófica no solamente estimula y consuela al destinatario, oyente o lector, sino que también produce sus efectos terapéuticos en el autor de este tipo de discurso. Tal fue el caso de Cicerón, quien luego de haber sufrido una derrota política y de la muerte de su hija, se refugió en la escritura de tratados de índole filosófico-moral. El mismo año escribió una *Consolación*

dedicada a Iulia, el *Hortensio*, y las *Disputaciones Tusculanas*. Lamentablemente las dos primeras obras se perdieron.<sup>16</sup>

En el prólogo de las *Disputaciones* Cicerón declara sentirse aliviado de haberse liberado de sus deberes políticos para poder ocuparse las disciplinas que atañen “al camino recto del vivir”, las cuales “forman parte del estudio de la sabiduría que se denomina Filosofía” (I, 1, 1). Posteriormente, en el marco de la confrontación entre las culturas griega y romana, Cicerón reconoce los beneficios de la Filosofía y la necesidad de emprender él mismo la tarea de “transferir” esta ciencia de Grecia a Roma (II, 2, 5), uniendo la elocuencia a la sabiduría para generar mayor interés entre sus conciudadanos. En el Libro II, Cicerón dialogando con uno de sus amigos en la Villa de Túsculo le relata su propia experiencia de sanación: “Pues en realidad éste es el efecto que produce la Filosofía: cura las almas, libera de los deseos y disipa los temores” (II, 4, 11). Y en el Libro III plantea por qué no se ha sentido, en igual medida, la necesidad de una medicina para el cuidado del alma como para el mantenimiento del cuerpo. Destacando el reconocimiento que ha recibido el arte de la medicina, cuya invención se ha atribuido a los dioses inmortales Apolo y Asclepio; mientras que, llamativamente, no se ha cultivado una terapéutica del alma (III, 1, 1). Al respecto, Cicerón se pregunta si quienes se dejan arrastrar por el deseo de dinero y el afán de placeres, cuyas almas están perturbadas y carecen de sabiduría: “¿No necesitan alguna cura? ¿Es que las enfermedades del alma dañan menos que las del cuerpo, o es que los cuerpos se pueden curar, mientras que no hay medicina alguna para las almas?” (III, 2, 4). A continuación, el escritor admite que las enfermedades del alma son más perniciosas y numerosas que las del cuerpo. Pues, un alma enferma “siempre se equivoca y no es capaz ni de soportar ni de resistir; ya que, nunca deja de sentir deseos” (III, 3, 5). Y, luego se pregunta y responde:

¿Pero cómo se puede admitir que el alma no puede curarse a sí misma, cuando precisamente es el alma la que ha descubierto la medicina del cuerpo y cuando para la curación de los cuerpos cuentan mucho los cuerpos mismos y su naturaleza, a pesar de lo cual no todos los que se someten a tratamiento se curan de inmediato, mientras que las almas que están dispuestas a curarse y han obedecido a los preceptos de los hombres sabios es indudable que se curan? Existe ciertamente una medicina del alma, la Filosofía, cuya ayuda no hay que buscarla, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros, y debemos esforzarnos con todos nuestros recursos y fuerzas para ser capaces de curarnos a nosotros mismos (III, 3, 5-6).

Con estas palabras el filósofo romano pretende convencer a su interlocutor de que sin la ayuda de la Filosofía no hay cura para el alma ni fin alguno de las miserias humanas. Es necesario confiarse al cuidado de la Filosofía para librarse de las aflicciones y perturbaciones. La Filosofía nos posibilita reconocer la causa de aquéllas, la cual consiste exclusivamente en la opinión, en tanto contrapuesta al conocimiento verdadero que está

<sup>16</sup> Cfr. Alberto Medina González; “Introducción” en Cicerón *Disputaciones Tusculanas* (L. I-V), Madrid, Gredos, 2009, pp. 6-7.

en la base de las virtudes y del perfeccionamiento moral (III, 10,23-11, 24). Desde esta perspectiva, Cicerón insta a “meditar sobre la condición humana, sobre la ley de la vida y nuestra y nuestra disposición a obedecerla, disposición que no nos lleva a estar siempre tristes, sino a no estarlo nunca” (III, 16, 34). En efecto, la meditación filosófica produce un triple consuelo en las adversidades. En primer lugar, porque quien filosofa siempre ha tenido en mente que aquéllas pueden suceder<sup>17</sup>, pensamiento éste que resulta eficaz para atenuar las penas; en segundo lugar, porque comprende que los avatares humanos deben ser soportados con conciencia de la limitación y fragilidad humana; y por último porque para Cicerón no existe mal alguno, con excepción de la culpa y, que por otra parte no hay ninguna culpa cuando acontece algo que no puede atribuirse al ser humano (III, 16, 34)

Esta breve lectura de Cicerón nos ha permitido apreciar los efectos estimulantes de su *lógos protréptikós* en un lector como Agustín, descubrir la potencia terapéutica de la escritura filosófica ante una situación límite, valorar el aspecto misionero de la prosa ciceroniana, su deseo de trasladar y traducir de manera elocuente los beneficios de la Filosofía a sus conciudadanos y, por último, destacar la importancia de la comunidad de amigos para la sanación.

A modo de cierre, sólo nos resta renovar la invitación, “tan antigua y siempre nueva”, de dejarnos persuadir por las voces de los filósofos y persuadirnos entre nosotros sobre el valor de la Filosofía y los beneficios que su estudio produce. Y aunque las voces de los filósofos se valgan de lenguajes diferentes o a veces parezcan estar en las antípodas, tal como en los casos de Platón y Aristóteles o Epicuro y Cicerón, todos ellos nos enseñan que la Filosofía es la mejor opción, una ayuda imprescindible y que el tiempo que a ella le dediquemos nos hace mejores.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Fragmentos*, traducción e Introducción Álvaro Vallejo Campos, Madrid, Editorial Gredos, 2005.
- Aristóteles, *Metafísica*, traducción e Introducción Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Protréptico: Una exhortación a la Filosofía*, traductor e Introducción Carlos Megino Rodríguez, Madrid, Adaba Editores, 2006.
- Boeri, Marcelo, *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*; Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Cicerón, *Disputaciones Tusculanas* (L. I-V), Medina González, Alberto; “Introducción” en Madrid, Gredos, 2009, pp. 6-7.
- Clemente De Alejandría, *Protréptico*, traducción e Introducción Isart Hernández, María Consolación, Madrid, Gredos, 2008.

---

<sup>17</sup> En este punto Cicerón busca distanciarse de Epicuro, quien censura el pensar con anticipación sobre las adversidades futuras. En contraposición, Cicerón considera que la meditación anticipada y sostenida sobre los avatares de la vida alivia y debilita la aflicción.

- Divenosa, Marisa, “Sabiduría y apoliticidad en el pensamiento de Epicuro” en *Anales de Filología clásica*, coord. A. Sapere, Vol. 1 Núm. 33 (2020): *La antigüedad grecolatina en perspectiva interdisciplinaria*, pp. 101-112.  
<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/afc/article/view/9588>
- Epicuro, *Carta a Meneceo*, traducción y notas Pablo Oyarzún en *Revista Onomázein: Revista de lingüística, filología y traducción de la Pontificia Universidad Católica de Chile*, Número 4, 1999, pp. 403-425.
- García Gual, Carlos, *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- Hadot, Pierre, *Qué es la Filosofía antigua*, México. D.F, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1985
- Kahn, Charles, *Platone e il dialogo socratico, l'uso filosofico di una forma letteraria*. Milano, Vita e Pensiero, 1996.
- Long, Anthony, *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Magnavaca, Silvia y María Isabel Santa Cruz (eds.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017.
- Platón, *Eutidemo*, trad. Francisco Olivieri, Madrid, Gredos, 1999.
- Platón, *Fedón*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1997.
- Seggiaro, Claudia; *La concepción de Filosofía en el Protréptico de Aristóteles. Su posible influencia platónica*. Buenos Aires, Teseo Press, 2019. <https://www.editorialteseo.com/archivos/16803/la-concepcion-de-filosofia-en-el-protreptico-de-aristoteles-su-posible-influencia-platonica>